

ESTUDIOS
de
FILOSOFÍA
22



ESTUDIOS
de
FILOSOFÍA
22

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Número 22 (2024)

Editado por:
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
INSTITUTO RIVA-AGÜERO, Sección Filosofía

Editoras responsables:
Kathia Hanza y Rosemary Rizo-Patrón

Secretaría de edición:
Jorge Cerna

Comité editorial:
Cristina Alayza, Sebastián Bouroncle, Úrsula Carrión, Jorge Cerna, Pamela Lastres, Rubén León, Vanessa Leyva, Julio Marchena, Erika Martínez, Carlos Quenaya y Ricardo Rojas

Diseño de carátula y diagramación:
Gisella Scheuch

Imagen de carátula:
Pastoruri – Estratos alternativos I (2018)
Fotografía digitalmente intervenida
Diego Orihuela Ibañez

Colaboraciones:
REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA
Pontificia Universidad Católica del Perú
Instituto Riva-Agüero
Apartado 1761
Lima 100 – Perú

El contenido de los artículos publicados en *Estudios de Filosofía*
es responsabilidad exclusiva de los autores.

e-ISSN 2409-1596

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2004-1385

ÍNDICE

EDITORIAL

KATHIA HANZA y ROSEMARY RIZO-PATRÓN	7
-------------------------------------	---

ARTÍCULOS

CARLO ORELLANO ¿“Feminismo razonable” o “nuevo cinismo”? Encuentros y desencuentros entre Judith Butler y Susan Haack	11
---	----

DANIEL SÁNCHEZ <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> de Wittgenstein y teoría de modelos: análisis de los conceptos de filosofía y método en las preposiciones 1-5	44
---	----

RUBÉN JORDÁN Nos habíamos terruqueado tanto: cómo y por qué el poder instrumentaliza el concepto “terrorismo”	65
---	----

DOSSIER: EL PROBLEMA DEL TIEMPO

ROSEMARY RIZO-PATRÓN Presentación	93
--------------------------------------	----

SEBASTIÁN BOURONCLE De la eternidad al flujo: apuntes para pensar una filosofía primera desde la temporalidad	98
---	----

CÉSAR CARBAJAL El tiempo fundamental. Tres aproximaciones: Mangabeira, Husserl y Scheler	111
ANTONIO CERCADO La sorpresa en la experiencia estética de la música popular	136
JUAN PABLO COTRINA La teoría del tiempo en la fenomenología sartreana: instante, temporalidad e historicidad	150
JOSÉ LUIS GARCÍA Percepción y temporalidad: Husserl frente a Heidegger	165
LUCÍA MANCILLA La experiencia de la creación artística: el creador y la fantasía	178
JUAN PABLO QUINTERO Tiempo, futuro y mente: la conciencia acompañante y la anticipación del futuro	192
MANUEL RAMÍREZ El concepto de tiempo más originario en Husserl: la atemporalidad del presente viviente	210

RESEÑAS

JOAQUÍN OLAECHEA Nichols, Robert, 2020. <i>Theft is property! Dispossession & critical theory</i> . Durham: Duke University Press, 248 pp.	230
JORGE CERNA Nietzsche, Friedrich, 2023. <i>Werke. Kritische Gesamtausgabe. Neunte Abteilung: Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription</i> . Band 14: <i>Nachbericht zur neunten Abteilung</i> . Berlin, Boston: De Gruyter, 756 pp.	238

COLABORADORES	245
---------------	-----

El volumen número veintidós de *Estudios de Filosofía* está compuesto de diversas contribuciones, agrupadas en tres secciones que, de modo palmario, muestran el fructuoso trabajo de estudiantes y jóvenes profesores de la Especialidad de Filosofía no solo de nuestra universidad, sino también de otras instituciones.

La primera sección de “Artículos” aborda problemas contemporáneos, desde ángulos tan variados como los de la teoría feminista, la así llamada filosofía analítica y la teoría crítica. El primer artículo pone en diálogo la filosofía de las ciencias de Susan Haack con la teoría *queer* de Judith Butler, para así discutir ciertas implicancias teóricas de la intersexualidad. El segundo artículo analiza detenidamente el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein y busca dilucidar, a la luz de la teoría de modelos, los conceptos de filosofía y método allí implicados. El tercer artículo se enfoca en la instrumentalización política y discursiva del concepto de terrorismo, con el propósito de explicitar el entramado de estrategias y prácticas de poder que subyacen a dicha instrumentalización.

La segunda sección del presente volumen trae un *dossier* sobre el problema del tiempo, el cual reúne ensayos fecundos, con perspectivas muy plurales, en torno a una de las cuestiones más controversiales de la tradición filosófica. Surgidos en el contexto de un Seminario de Posgrado dedicado al problema de la temporalidad en la fenomenología de Husserl, los textos

aquí publicados proponen, además, una constante discusión con autores clásicos, modernos y contemporáneos. El texto introductorio que abre esta sección ofrece una visión de conjunto, tanto del marco histórico-conceptual del problema filosófico del tiempo como de los temas desarrollados en cada ensayo.

La tercera sección la conforman dos reseñas: la primera sobre el último libro de Robert Nichols (*Theft is property! Dispossession & critical theory*); la segunda sobre la última obra de la edición alemana de las obras completas de Nietzsche (*Werke. Kritische Gesamtausgabe. Neunte Abteilung: Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription. Band 14: Nachbericht zur neunten Abteilung*). Ambas reseñas resaltan, respectivamente, la relevancia de una teoría crítica del capitalismo contemporáneo, así como la pertinencia de reflexionar sobre los procesos contemporáneos de edición de autores clásicos.

Agradecemos, como de costumbre, a todos los que contribuyeron a hacer este volumen posible: a los autores que nos confían sus trabajos, a nuestro Secretario de edición, Jorge Cerna, al comité editorial actual y a los anteriores, a Gisella Scheuch por la excelente diagramación de este y de otros tantos volúmenes y, muy especialmente, a Diego Orihuela Ibañez, por generosamente cedernos la extraordinaria imagen de la presente portada.

KATHIA HANZA

ROSEMARY RIZO-PATRÓN

Editoras responsables

ARTÍCULOS

¿“FEMINISMO RAZONABLE” O “NUEVO CINISMO”? ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE JUDITH BUTLER Y SUSAN HAACK

CARLO ORELLANO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

La presente investigación busca generar un diálogo entre la filosofía de las ciencias de Susan Haack y la teoría *queer* de Judith Butler. Para ello, recorreremos primero los hitos más importantes del feminismo y, en un segundo momento, veremos cómo estos desembocaron en la teoría *queer*. Luego, tomaremos como hilo conductor el problema del cuerpo y de la evidencia objetiva para analizar, en un tercer momento, la postura butleriana y, en un cuarto momento, la haackiana. Como sección conclusiva, pondremos ambas posturas en diálogo considerando sus planteamientos en un caso concreto: la intersexualidad.

Palabras clave:

Feminismo, teoría *queer*, filosofía de la ciencia, cuerpo, intersexualidad.

Abstract:

The aim of this research is to make possible a dialogue between Susan Haack's philosophy of science and Judith Butler's queer theory. In order to do so, we will, in the first place, talk about the most important events in the history of feminism. Secondly, we will how this could have led to the emergence of queer theory. We will then take the problem of the body and of objective evidence as a guide for our analysis, in the third section of Butler's position and in the fourth of Haack's. As a conclusion, we will try to propose a dialogue between the two by giving a concrete example: the case of intersexual people.

Keywords:

Feminism, queer theory, philosophy of science, body, intersexuality.

*Sea lo que fuere, cuando un tema es muy discutible
—y cualquier tema donde interviene el sexo lo es—
nadie puede esperar decir la verdad.*

Virginia Woolf, *Una habitación propia*

Susan Haack menciona, en diversos ensayos¹, cómo nos encontramos actualmente ante un “nuevo cinismo”, de acuerdo con el cual la labor científica sería entendida meramente como una actividad cultural más. En tanto que producto cultural, esta se encontraría supeditada a los intereses de los grupos de poder. La ciencia, entonces, se reduciría a ser una suerte de ficción con tintes opresivos y fuertemente ideológicos.

No hay motivos para pensar que Haack niegue que la investigación científica pueda estar influenciada por intereses ulteriores; de hecho, ella misma hace una denuncia de ello, por cuanto presta atención al tema de la “integridad” científica en textos que procederemos a analizar. Sin embargo, es sumamente crítica de la postura que relativiza la ciencia en términos culturales, raciales o de género: para ella, es posible hablar, de una u otra manera, de una razón universal.

En este punto, vale traer a colación las críticas feministas y, en particular, la teoría *queer*, en una de cuyas mayores exponentes nos apoyaremos: Judith Butler. Para esta autora, muchos, si acaso no todos, los enunciados de la ciencia pasan por una construcción discursiva. Esto quiere decir que, aun en ámbitos que parecerían “objetivos” tales como la biología, recurrimos a “anclas epistémicas” toda vez que enunciamos que algo es previo a la cultura o al lenguaje, se trate del cuerpo, la materia o, en el caso de la psicología, del inconsciente².

1 Para efectos del presente escrito, recurriremos fundamentalmente a artículos seleccionados de la compilación castellana *Ciencia, sociedad y cultura* (2008a-e). Haremos referencia, además, a ensayos que aún no se encuentran traducidos a nuestra lengua.

2 La inclusión de temas psicoanalíticos es una constante en Butler desde la publicación de *El género en disputa*, por lo que estará presente en los libros que analizaremos a continuación

Podríamos, entonces, vernos tentados³ a concluir que el pensamiento de Butler calzaría en lo que Haack denomina "nuevo cinismo". Empero, el asunto estaría lejos de estar zanjado. Ello se debería a que esta, al momento de plantear una mirada feminista que resultase "razonable", hace mención de una serie de puntos que podrían ser compatibles con la postura de aquella.

Estas compatibilidades e incompatibilidades constituyen lo que procederemos a analizar. Para ello, en una primera sección del escrito, narraremos sumariamente los hitos más importantes de la historia del feminismo para, luego, en una segunda sección, señalar cómo estos habrían desembocado en la teoría *queer*. En un tercer apartado, y dado que el tema de la "objetividad" científica será uno de nuestros hilos conductores, expondremos los problemas relativos a la "objetividad" del cuerpo o de la materia de acuerdo con Judith Butler⁴. En una cuarta sección, discutiremos la postura de Haack en relación al feminismo y lo que podríamos determinar como "objetivo" en relación con la evidencia recogida en el trabajo científico. Finalmente, en el quinto apartado, pondremos en diálogo la visión de Haack y la de Butler; para esta cuestión, trabajaremos brevemente sobre un caso en concreto: la intersexualidad y la ciencia médica erigida en torno a ella⁵.

(véase la nota 4). Un tratamiento más extenso del tema, no obstante, puede ser encontrado en Butler, 1997a.

3 Debido a normas editoriales, no recurriremos al denominado lenguaje inclusivo ("tentadxs"), sino al masculino genérico propio del estándar académico de la lengua. Esto no debe interpretarse, no obstante, como una ceguera ante el sesgo androcéntrico que aquello pudiese presuponer.

4 Para ello, recurriremos, principalmente, a dos de sus obras representativas: *El género en disputa* (Butler 2017 [1990]; en adelante, *GD*) y *Cuerpos que importan* (Butler 2002 [1993]; en adelante, *Cuerpos*). Vale señalar que esto no excluye la posibilidad de recurrir a otros escritos de la autora allí donde resulte necesario.

5 Alcanzo mi agradecimiento al profesor Rafael Moreno González, por su atenta revisión y sus siempre pertinentes consejos, así como a la profesora Katherine Mansilla Torres. Además, agradezco especialmente a mi colega Juan Ramírez Torres, por la lectura y la corrección línea por línea que realizáramos juntos; finalmente, también extendo las gracias a mis colegas y amigas Natalí Cardoza Rojas y Giuliana Corvera Olórtogui por ser las dos primeras lectoras de este documento.

§1. EL PANORAMA FEMINISTA: UN ESBOZO

El término “feminismo” no comenzó a emplearse sino hasta el s. XIX (Cameron 2019, 12). Esto no significa, por supuesto, que ideas feministas o “protofeministas”, para tomar prestado un término de Vázquez y Cleminson (2018, 149), no hubiesen podido circular previamente. Ya es, pues, conocida la igualdad entre varones y mujeres planteada por Platón en su *República*⁶, cuestión que pudo haber heredado de Pitágoras⁷. También se cuenta que Epicuro, dentro de su huerto, más conocido como “jardín”, habría recibido mujeres dispuestas a filosofar, tales como su cuñada⁸.

Podemos encontrar, desde luego, más ejemplos puntuales de protofeminismo antes de que el feminismo naciese como término o como movimiento político:

Podemos surfear sobre ese “pensamiento” desde la oradora romana Hortensia, famosa por su discurso, en el año 42 antes de nuestra era, contra el pago de impuestos femeninos en el foro de Roma (...). Entre los siglos

6 *República*, V, 451d y ss. Vlastos considera que, al margen de lo que el Ateniense mencionase en otras de sus obras, su postura en este diálogo puede ser catalogada como feminista sin ambigüedades (1994, 12). En los términos de la historiografía feminista, por razones que se verán más adelante, esto tendría que ser visto como parte de la “prehistoria” del feminismo o, en todo caso, como un “protofeminismo”.

7 “Hubo tantas mujeres pitagóricas que sobre ellas escribió un volumen Filocoro, gramático ateniense”, nos dice Ménage, quien luego señala que, al creerse que Pitágoras “era de naturaleza divina”, algunas familias “le llevaban a las esposas y a las hijas para que las instruyera” (2009, 109). Si bien estos datos deben ser tomados con suma cautela, el autor señala que la doxografía ha legado numerosos nombres de filósofas pitagóricas, entre las que se contarían Temistoclea, hermana de Pitágoras, y Teano, su esposa (Ménage 2009, 110-111). Existe al menos un testimonio, si bien proveniente del siglo III de nuestra era, en el cual se afirma que Pitágoras enseñaba a las mujeres, pero “separadamente de sus maridos”. En todo caso, ese hecho está rodeado por un halo de misterio (Kirk y otros 2013, 303-304)

8 “La escuela epicúrea fue la única escuela filosófica griega o romana que admitía mujeres, promovía la amistad entre hombres y mujeres y otorgaba a las mujeres una libertad sexual comparable a la de los hombres.” (Wilson 2020, 103). Desconocemos por qué la autora niega la existencia de mujeres en la Academia o, como hemos visto previamente, en los círculos pitagóricos. En todo caso, líneas más adelante opone la visión epicúrea con los motivos eugénicos platónicos (Wilson 2020, 104). En cuanto a la cuestión del “jardín”, la autora señala que este debe ser entendido, más bien, como una “arboleda” a “extramuros de la ciudad” (Wilson 2020, 10). Respecto al uso canónico del término “jardín” para referirnos a la escuela de Epicuro, haríamos bien en cuestionar su pertinencia: un jardín suele entenderse, más bien, como una parcela dedicada al ornato. El terreno sobre el cual vivían Epicuro y su comunidad, por el contrario, no se reducía a una función ornamental: era un “huertecillo” en el cual se cultivaban alimentos con miras a la autarquía, valor tan apreciado para los epicúreos (García 2013, 65).

V al XIV alzan su voz, entre otras muchas, Teodora, esposa del emperador Justiniano de Bizancio, quien consigue prohibir la prostitución forzada, y también [la doctora de la Iglesia] Hildegarda de Bingen (...). En 1405, Christine de Pizan publica *La ciudad de las damas*, libro en el que defiende la imagen positiva del cuerpo femenino y asegura que otra habría sido la historia de las mujeres si no hubiesen sido educadas por hombres (Varela 2019a, 19).

Sin restar importancia a las incontables mujeres, muchas de las cuales con seguridad habrán quedado en el anonimato, que enarbolaron luchas o discursos que, a nuestros ojos, podrían ser calificados como "feministas", es necesario tomar en cuenta cómo se ha desarrollado tradicionalmente la historiografía de este movimiento. Así, pues, habrá "quienes afirman que el pensamiento feminista comienza con la postmodernidad; para otros, está en función de un movimiento social nuevo que surgió después de la Segunda Guerra Mundial, e incluso hay quien sostiene que su primera emergencia significativa se produce en el marco de la globalización contemporánea y las nuevas tecnologías" (Amorós y De Miguel 2018, 27).

En línea con lo anterior, pueden encontrarse dos vertientes discrepantes en torno al origen del feminismo: una anglosajona, de acuerdo con la cual el movimiento habría nacido con las luchas por el derecho al voto, y una continental, para la cual es posible hallar referentes "que se remontan a la Ilustración y son claramente identificables" (Amorós y De Miguel 2018, 28). Para esta última, el nacimiento del feminismo o, como también se conocerá, su primera "ola"⁹ se remontaría a la Ilustración, específicamente, a la Revolución Francesa. Para la primera, en cambio, dicho inicio haría referencia al movimiento sufragista de finales del siglo XIX, momento en el cual las mujeres se habrían opuesto tanto a su exclusión de la vida política como a la naturalización de esto último a través de los estudios de Darwin (Miyares 2018, 251).

9 De acuerdo con el modelo historiográfico imperante, hablamos de "olas"; cada una de las cuales habría venido acompañada de una serie de demandas puntuales. Empero, es importante no perder de vista que este modelo podría "simplifica[r] en exceso la historia" y conducir a "generalizaciones excesivas" (Cameron 2019, 15). No debemos, pues, asumir que en cada ola del feminismo hubiese una total uniformidad de discursos: aun dentro de un mismo periodo, grupos feministas podían llegar a la misma conclusión partiendo de premisas completamente diferentes, como efectivamente habría ocurrido con quienes defendían la igualdad como un tema de "justicia" y quienes la defendían por un tema de "utilidad" (Zerilli 2008, 28).

Resulta importante ponderar las razones por las cuales podrían considerarse los movimientos de mujeres que integraron la Revolución Francesa como aquellos que conforman la primera ola:

(...) hasta que no se establece una plataforma de abstracciones virtualmente universalizadoras —sujeto del conocimiento, sujeto moral autónomo, individuo, ciudadano—, no se hace posible irracionalizar la exclusión de las mujeres en diversos ámbitos de lo público y del poder. Como afirma Lidia Cirillo, no puede hablarse de discriminaciones entre un brahmán y un paria (...). En efecto, discriminación implica parámetros conmensurables y homologables entre los individuos, de tal modo que la exclusión de un grupo de estos aparezca como arbitraria y pueda ser, por tanto, irracionalizada (...) (Amorós y De Miguel 2018, 30-31).

De acuerdo con la cita anterior, entonces, no podríamos catalogar, por ejemplo, a Christine de Pizan como una autora feminista. Aun cuando ella discutiese la inferioridad que les era adscrita a las mujeres, en su época, el siglo XV, la concepción del ser humano implicaba diferencias inherentes que justificaban no solo dicha inferioridad, sino también la distinción entre nobles y pueblo raso o, como ocurriría más adelante, entre europeos y nativos americanos. Ella se movía, pues, dentro de una “lógica estamental” que no le permitía acusar de irracional su propia exclusión (Amorós y Cobo 2018, 96-97). El feminismo requeriría, entonces, de la Ilustración, por cuanto es allí cuando se enarbola el lema “libertad, igualdad y fraternidad” y se haría patente la contradicción de plantear dichas cualidades para todo el género humano y, a la vez, excluir de ellas a la mitad de este. La Ilustración, pues, fue un momento a partir del cual Occidente habría podido, reflexivamente, poner en cuestión sus propias reglas y sacar a relucir sus incoherencias (Amorós 2008, 96-97)¹⁰.

10 “Los alemanes hablaban de un *Denkart*, un estado mental; y los franceses, de *mentalité* o concepción del mundo. Moses Mendelssohn, el gran filósofo judío, lo consideraba la parte teórica de la educación.” (Pagden 2015, 38). Baste lo anterior para notar que, aun cuando hablemos de la Ilustración como condición de posibilidad del feminismo, no debemos pasar por alto las diferencias que habría habido dentro de este periodo de la historia o, en todo caso, las diversas “ilustraciones” que sucedieron. En particular, aquella de las ilustraciones que resultaría más importante para el feminismo a nivel filosófico sería la francesa, por cuanto fue allí donde Poulain de la Barre, basado en el *cogito* cartesiano y su posibilidad de dudar de todo atributo corporal, habría sacado la conclusión de que la razón no estaba inherentemente impregnada por marcas de género (Molina 2000, 191).

En este contexto, es posible encontrar figuras como Olympe de Gouges, responsable de la redacción de la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, escrito que se encontraba en clara oposición a la *Declaración francesa* y que, junto a otros de sus textos, le valió el ser sentenciada a la guillotina (Varela 2019b, 29). Surgirán también voces, desde el lado anglosajón, como la de Mary Wollstonecraft, madre de la afamada escritora de *Frankenstein* Mary Shelley, cuyo libro *Vindicación de los derechos de la mujer* es "considerada la obra fundacional del feminismo" (Varela 2019b, 29-30).

Estas voces iniciales del feminismo fueron acalladas en vida, pero llegarían a hacer eco en generaciones posteriores. Así, a mediados del s. XX, encontramos a Betty Friedan y su "feminismo ilustrado". En palabras de Perona:

Uno de los conceptos ilustrados fundamentales que [Friedan] reivindica es el de razón. Entiende por tal un don característico de la especie humana frente a los animales; se trata de una capacidad mental que permite a todos los humanos (al margen del sexo) (...) construir teorías y prácticas en mutua conexión. Es este un concepto de razón que empleó el feminismo del periodo ilustrado para sostener una idea ya clásica que es, precisamente, la que Friedan reivindica de nuevo en los años 60 para las mujeres, a saber, que se les reconozca el estatuto ontológico de seres humanos dotadas de razón (...) (2010, 20).

A primera vista, el enunciado anterior parecería no traer mayores problemas: tal como Platón hiciese más de veinte siglos antes, se buscaba hacer hincapié en el hecho de que tanto las mujeres como los varones eran seres racionales y que era dicha racionalidad la que los distinguía como personas frente a otros animales, al margen de características secundarias como los genitales o, siguiendo el irónico ejemplo del filósofo ateniense, el hecho de que una persona fuese calva o tuviese cabello¹¹.

En este planteamiento, no obstante, podemos encontrar, al menos, dos problemas. El primero de ellos es el hecho de que, al invocar a la "razón" impersonal, pasa por alto las formas de opresión que un grupo de personas pudiesen tener en común, cayendo en un "individualismo como noción central de su teoría (de Friedan)" (Perona 2010, 29). Como segundo hecho,

11 *República*, V, 454c.

tenemos que el feminismo ilustrado sigue la tradición occidental de considerar que “las funciones y actividades de la mente son superiores que las del cuerpo, dado que las corporales no son específicamente humanas” (Perona 2010, 29). A lo anterior, puede sumarse inclusive un tercer problema: al esperarse que las mujeres se asimilen a los puestos y demandas que característicamente se esperaban de un varón sin cuestionar el rol que ya cumplían dentro de la familia, resulta que “el problema característico de esta etapa histórica es la doble jornada y la imagen de mujer que le corresponde: la *superwoman*” (Perona 2010, 16).

Dentro de este contexto, surgirá, consecuentemente, una corriente feminista que sí plantee la necesidad de cuestionar los valores hacia los cuales las mujeres habrían buscado acercarse. Tenemos, entonces, lo que es llamado “feminismo radical”: “porque, según la etimología, se propone buscar *la raíz* de la dominación” (Puleo 2010, 40). Esta raíz se encontraría no en el hecho de que a las mujeres se les recortasen derechos, sino en la estructura misma en la cual dichos derechos están configurados. En este sentido, no solo importarían las desigualdades ante la ley, sino también las desigualdades vividas en el ámbito cotidiano, incluidos los roles de género y la vivencia de la sexualidad (Puleo 2010, 42-43).

Dado que la dominación de la mujer permearía diversos ámbitos, estaría presente también en ámbitos aparentemente científicos como la “ginecología”, la cual será acusada de ser “androcéntrica” y estar necesitada de una crítica desde una “epistemología feminista” (Puleo 2010, 46). En esta corriente, entonces, se denuncia que “la ciencia funciona como discurso de legitimación del orden social entre los sexos” (Puleo 2010, 50). Esta fue, pues, la tarea que la medicina decimonónica asumió, colocando a la mujer en un orden evolutivo que la sometía explícitamente a “sus todopoderosos órganos reproductores” (Ehrenreich y English 2010, 170), a la vez que justificaba, también bajo camuflaje científico, otros tipos de dominación, como la de los ricos sobre los pobres (Ehrenreich y English 2010, 166).

Pese a lo anterior, el hecho de que se hable de una “epistemología feminista” o que se aspire a construcciones sociales inspiradas desde un punto de vista “femenino” resultaría también cuestionable, por cuanto, de alguna

manera, jugaría con una "esencia" de lo que significa ser mujer. Entendemos, a partir de esto, por qué es que surgiría posteriormente un movimiento que cuestionaría dicha visión esencialista y, con ello, "las bases de la definición tradicional" de feminismo: la teoría *queer* (Cameron 2019, 149).

§2. LOS DEVENIRES DE LA TEORÍA QUEER

Hablar de "teoría" *queer*, con los espacios académicos y los especialistas en el tema que aquello podría implicar, es problemático. Esto ocurre, en primer lugar, porque lo *queer* no "nació en la universidad" ni tendría por qué buscar entrar "en sus aulas de forma pacífica" (Vidarte 2007, 77). Esto viene sugerido por la misma palabra "queer", si bien su fuerza expresiva se pierde fuera de su contexto lingüístico original:

A partir del siglo XVIII, en lengua inglesa, el término "queer" se usa como epíteto despectivo contra las minorías sexuales; desde los años noventa del siglo XIX, primero en Estados Unidos y después en el resto del mundo, fue reapropiado de manera provocativa tanto por algunas y algunos activistas como por algunos pensadores y pensadoras, haciendo de este el indicador de una identidad política (Bernini 2018, 98).

El uso del término es, pues, ya de por sí un acto reivindicativo con una carga explícitamente política que no habría sido iniciado en el ámbito académico, sino más bien en "la calle, donde lo *queer* no es teoría" (Vidarte 2007, 78). Fueron grupos activistas, durante la denominada "crisis del sida", quienes buscaron "aglutinar diversos colectivos" bajo el término, romper con "la línea respetuosa y asimilacionista de muchos grupos de derechos civiles tradicionales" e introducir "la rabia, la denuncia directa y explícita" e, inclusive, acciones que podrían ser consideradas vandálicas, tales como saquear supermercados con el afán de conseguir dinero para la compra de medicamentos (Sáez 2007, 68-69).

No fue sino hasta 1991 cuando, gracias a la pluma de Teresa de Lauretis, la palabra *queer* ingresó en el ámbito universitario. En este punto, surge el segundo de los motivos por el que hablar de "teoría *queer*" podría resultar una cuestión quimérica: lo *queer*, como ha sido dicho entre líneas, busca

cuestionar lo hegemónico, y este poder de cuestionamiento puede devenir neutralizado o incluso tan colonial como cualquier otra rama del conocimiento cuando se inserta en el recinto universitario (Vidarte 2007, 77-78). Esto entra en una conflictiva tensión con el hecho de que la teoría *queer* pueda ser vista “dentro de la más amplia tradición de la teoría crítica, y a esta última en la, si cabe, más vasta tradición de la filosofía política” (Bernini 2018, 15).

Si nos tomamos, no obstante, la licencia de hablar de una “teoría” *queer*, podemos intentar rastrear sus orígenes en el discurso de las feministas radicales: hay, efectivamente, una estructura dominante y las mujeres “funcionan” en la medida en que dicha estructura se los permite (GD, 13). Las transformaciones sociales, por su parte, no tendrían por qué tener una “forma cataclísmica”, sino que podrían comenzar en una esfera íntima, con un acto tan “simple” como que una mujer pase de ser analfabeta a poder leer (Puigvert 2012, 200-201). El hecho de que partamos de una dicotomía como la anterior, entre lo público y lo íntimo, es uno de los rasgos que caracterizan a este movimiento: el preguntarse en torno a los diversos binarismos, como masculino y femenino, heterosexual y homosexual, cisgénero y transgénero, etc., y buscar quiénes, qué y cómo son habitados los espacios intermedios, aquellos que no se considerarían “normalmente” espacios habitables (MacCormack 2009, 111).

Criticar esas estructuras binarias conllevará criticar la identidad en general y la identidad de género y sexual en específico. Se dejará de hablar de la sexualidad como un hecho natural para hacer énfasis en cómo esta resultaría ser construida socialmente; asimismo, se dejará de ver la heterosexualidad como “normal” para entenderse, más bien, como un régimen político. Como diríamos apoyados en Foucault, esta resultaría ser una tecnología que nos lleva a vivir y entendernos a nosotros mismos de una manera determinada en contraposición a las formas patológicas cuya “explosión discursiva” comienza a partir de la modernidad (Córdoba 2007, 47; Foucault 2007, 25).

En este punto, resulta valioso mencionar a una de las mayores exponentes del pensamiento *queer*: Judith Butler. Esta, al interpretar la famosa frase de Simone de Beauvoir de acuerdo con la cual una persona no nace mujer,

sino que se convierte en una¹², amplía también la interrogante hacia todo lo humano en general:

Simone de Beauvoir afirmó en *El segundo sexo* que ‘no se nace mujer: llega una a serlo’. La frase es extraña, parece incluso no tener sentido, porque ¿cómo puede una llegar a ser mujer si no lo era desde antes? ¿Y quién es esta ‘una’ que llega a serlo? ¿Hay algún ser humano que llegue a ser de su género en algún momento? ¿Es razonable afirmar que este ser humano no era de su género antes de llegar a ser de su género? ¿Cómo llega uno a ser de un género? ¿Cuál es el momento o el mecanismo de construcción del género? Y, tal vez más importante, ¿cuándo llega este mecanismo al escenario cultural para convertir al sujeto humano en un sujeto con género? (*GD*, 199; cursivas añadidas).

Así, plantearé que hay un “campo de lo humano”, considerado el “campo de lo vivible” y del “conocimiento naturalizado” (*GD*, 26), fuera del cual habría un “exterior constitutivo” o un “vacío necesario”, un espacio fuera de lo inteligible que suele ser visto como no habitable o abyecto (Sabsay 2012, 140). Habría otros individuos, “otras mujeres” y otros “colectivos que seguirían estando en los márgenes” (Puigvert 2012, 206). Lo humano, entonces, no es dado por sentado, sino que debe ser sometido a una “reflexión abierta” y debe ser entendido como un concepto indeterminado (Puigvert 2012, 208)¹³.

De esta manera, como planteásemos en una investigación previa:

Al cuestionar el hecho de que “algo” en el sujeto pudiese ser dado por sentado, como podría ser el caso, por ejemplo, del cuerpo, [Butler] reconocerá una aporía: ¿cómo podemos hablar de sexo y de género como dos componentes radicalmente diferentes, siendo el primero el componente puramente biológico y el segundo el componente cultural que se le

12 “No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana (...)” (De Beauvoir 2005 [1949], 371).

13 Esta es una reflexión que Butler compartirá con otros exponentes de la teoría *queer*, tales como Eve Sedgwick: “Los pasos analíticos que se realizan quieren demostrar que las categorías que en una cultura se presentan como oposiciones binarias y simétricas —heterosexual/homosexual en este caso— de hecho subsisten en una relación tácita más inestable y dinámica según la cual, en primer lugar, el término B no es simétrico sino que está subordinado al término A; pero, en segundo lugar, la valoración ontológica del término A depende para su significado de la inclusión y exclusión simultánea del término B” (Sedgwick 1998, 20).

adhiera, cuando, en el fondo, el sexo y el cuerpo mismo ya están marcados por una serie de normas tácitas que defienden el carácter binario del sexo, a la vez que patologizan todo cuerpo que escape de dichos límites? Tanto en el caso del sexo como el del género, nos moveríamos siempre en el campo de determinadas “construcciones fantasmáticas” o “ilusiones de sustancia” (Orellano 2023, 101).

No tendríamos, pues, siquiera en el ámbito de la biología algo “verdadero” u “objetivo” de lo cual pudiésemos aferrarnos. No habría, en ningún caso, un “anclaje natural de ese sujeto que, según la cultura, somos desde el principio” (Burgos 2008, 139). Todo lo que tenemos son “acciones, actuaciones, pero no un actor anterior a ellas” (Burgos 2008, 139). Este vendría a ser, pues, el ángulo central desde el cual Butler analiza el género: la performatividad. Al respecto, la filósofa nos dice:

(...) la performatividad no es un acto único, sino *una repetición y un ritual* que consigue su efecto a través de su naturalización *en el contexto de un cuerpo* entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente (GD, 18; cursivas añadidas).

Como “repetición” y “ritual”, la performatividad nos insertará, entonces, dentro de una determinada tradición o cultura. A esto vale añadir que la autora no niega nuestra materialidad: tenemos un cuerpo, tal como ella afirma, y habrá determinados “hechos” propios de nuestra vida material que no podríamos negar. Esto, sin embargo, se complica, por cuanto, para la autora, no tendríamos proposiciones meramente asertóricas o descriptivas, sino que toda enunciación sería siempre performativa (*Cuerpos*, 32)¹⁴. Ello plantea un problema para las ciencias: ¿cómo conciliar, entonces, el reconocimiento de que la materia no puede reducirse a las construcciones culturales y que, sin embargo, solo es accesible para nosotros mediante estas? Dicho punto será aquel que trataremos en nuestra siguiente sección¹⁵.

14 Butler recoge esta distinción de Austin y de la lectura que hace Derrida de este: hay enunciados que se reducen a ser “constataciones de estados de hecho” y que podemos calificar como “asertóricos” y “descriptivos”. Un ejemplo de esto sería la oración “Está lloviendo afuera”. No obstante, habría también palabras que, en lugar de describir, buscan “hacer cosas”, tales como el típico caso de la promesa: “Prometo prestarte un paraguas” es una oración que no busca describir un hecho, sino crearlo (Vidarte 2007, 95).

15 Vale añadir, para completar este esbozo de la teoría *queer*, que esta llegará al punto de cuestionar los binarios humano/animal o humanidad/naturaleza. Tal es, por ejemplo, el motivo de reflexión de Halberstam, quien señala que “lo salvaje no solo nombra un espacio

§3. BUTLER Y EL PROBLEMA DEL CUERPO

Hay determinados eventos factuales que no podríamos relativizar: los cuerpos “viven y mueren; comen y duermen; sienten dolor y placer; soportan la enfermedad y la violencia y uno podría proclamar escépticamente que estos ‘hechos’ no pueden descartarse como una mera construcción” (*Cuerpos*, 13). Esto podría llevarnos a pensar en la existencia de una materia que, de alguna u otra manera, escaparía a las configuraciones discursivas o culturales, de manera análoga a como uno podría postular la existencia de un sujeto que antecedería ontológicamente al género.

De esta manera, en un movimiento intelectual que tiene implicancias tanto políticas y éticas como ontológicas, la autora cuestiona a quiénes el feminismo representa si es que, a fin de cuentas, representar implica hacer legibles determinados sujetos en desmedro de otros, además de conllevar la noción de que hay un “algo” o “alguien” previo al acto de representación, aun cuando en verdad es este, paradójicamente, el que lo crea. No podríamos hablar acerca de “una persona sustantiva portadora de diferentes atributos esenciales y no esenciales” de la cual el género fuese una de las tantas características (*GD*, 55).

Para el tema que nos atañe, no obstante, es necesario considerar aquellos “hechos” que, podría argumentarse, escapan a una construcción social o discursiva:

Tiene que existir la posibilidad de admitir y afirmar una serie de “materialidades” que correspondan al cuerpo, la serie de significaciones que le asignan las esferas de la biología, la anatomía, la fisiología, la composición hormonal y química, la enfermedad, la edad, el peso, el metabolismo, la vida (*Cuerpos*, 108).

de animalidad no humana que debe someterse al control humano; también cuestiona las jerarquías del ser que han sido diseñadas para marcar y vigilar los límites entre lo humano y todo lo demás” (2020, 28). Asimismo, al haber sido cuestionada la dicotomía heterosexual/homosexual, vemos que la identidad heterosexual no queda incólume tras ser revisada desde una óptica *queer*. Por el contrario, esta puede también cuestionarse e, incluso, abandonarse en tanto que identidad para adoptar otras que resultasen antihomofóbicas en un gesto de solidaridad (Thomas 2009, 21).

Según Soley-Beltran y Sabsay, Butler habría admitido que en sus primeros trabajos excluyó casi por completo temas como las “condiciones corporales” (2012, 225); además, esta reconoce que se le acusa “de hacer, al menos tangencialmente, que el cuerpo sea menos en lugar de más relevante” (Butler 1997b, 1; la traducción es nuestra). Por esa razón, en trabajos posteriores, buscará claramente distanciarse de lo que sería un “constructivismo radical” o un “idealismo lingüístico”, de acuerdo con los cuales el cuerpo se reduciría a ser una pura construcción lingüística, para afirmar “la insistente realidad de los cuerpos” (Kirby 2011, 85).

Esta “insistente realidad”, no obstante, tiene que ser entendida bajo la premisa de que los cuerpos “tienden a indicar un mundo que está más allá de ellos mismos” (*Cuerpos*, 11); es decir, los cuerpos y su materialidad siempre son “signos” (*Cuerpos*, 87), estos siempre “cargan con discursos como parte de su propia esencia (*lifeblood*)” (Costera y Prins 1998, 282; la traducción es nuestra). La elección de la palabra “esencia” en nuestra anterior traducción no es gratuita, sino que es empleada para mostrar la que sería la “contradicción performativa” en la que nos veríamos envueltos cada vez que buscamos esclarecer la ontología de los cuerpos:

(...) creo que puede ser un error afirmar que *Cuerpos que importan* es un trabajo constructivista o que busca tratar el tema de la materialidad en términos constructivistas. Sería igualmente acertado —o posible— decir que busca entender por qué el debate esencialismo/constructivismo se funda en una paradoja (...). Así como no hay una materialidad previa que sea accesible sin los medios del discurso, tampoco puede ningún discurso capturar esa materialidad; afirmar que el cuerpo es un referente elusivo no es lo mismo que decir que es solo y siempre construido (Butler, citado en Costera Meijer y Prins 1998, 278; la traducción es nuestra; cursivas añadidas)¹⁶.

Siempre que buscamos referirnos a la materia, entonces, estamos posicionándola, ontológica y lingüísticamente. Tal es así, que incluso en

16 “(...) I think it may be a mistake to claim that *Bodies that matter* is a constructivist work or that it seeks to take into account materiality in constructivist terms. It would be equally right —or possible— to say that it seeks to understand why the essentialism/constructivism debate founders on a paradox (...). Just as no prior materiality is accessible without the means of discourse, so no discourse can ever capture that prior materiality; to claim that the body is an elusive referent is not the same as claiming that it is only and always constructed”.

escenarios en los que buscásemos dudar de su existencia, como serían las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, estaríamos estableciendo la materia como inexistente a través del discurso. Esta negación, no obstante, corre el riesgo de resultar traicionándonos de diversas maneras: ¿cómo distinguir al "yo" cartesiano si no es por su individuación a través del cuerpo o las "coordenadas espaciales" en las que se encuentra? ¿Cómo afirmar que, al seguir sus meditaciones, debemos poner en duda nuestra materialidad cuando, empero, Descartes está dejando por escrito dichos ejercicios y nosotros estamos leyéndolos? ¿Cómo entender el hecho de que el Dios cartesiano deje una marca o grabe (*graver*) en nuestra alma la huella de su existencia si no es entendiendo el alma como una suerte de materia y, por lo tanto, trayendo a colación una afirmación que termina haciendo borrosa la distinción entre alma y cuerpo? (Butler 1997b, 14-15).

Si buscamos destacar los puntos centrales expuestos hasta este momento, entonces, tendríamos que afirmar que no podríamos aproximarnos a la materia si no es con la mediación del discurso; sin embargo, la materia no es dependiente del discurso, no es creado por este ni se agota en él. En este punto, podríamos sentir la inclinación de recurrir a dos ideas: la primera, pensar en la materia y el discurso como inferior y superior respectivamente; la segunda, preguntarnos si realmente no existen datos del cuerpo que no tendrían ninguna clase de intervención discursiva, como podrían serlo acaso nuestros cromosomas.

Respecto a la primera idea, valdría señalar que Butler sugiere que nos hagamos la pregunta de cómo es que el poder opera dentro de la ontología. Esta rama de la filosofía, aun cuando buscarse siempre la coherencia conceptual, seguiría siendo un instrumento del poder a través del cual determinamos qué es lo real y qué no lo es, o qué es más real y qué lo es menos (Costera y Prins 1998, 280). Respecto a lo segundo, vale tomar en cuenta las palabras de la autora:

Los "rasgos físicos" parecen en cierto modo estar allí, en el extremo lejano del lenguaje, no marcados por un sistema social. No obstante, no se especifica si esos rasgos pueden nombrarse de una forma que no reproduzca *el procedimiento reduccionista de la categoría de sexo*. Estos múltiples rasgos adquieren significado social y unificación mediante su

estructuración dentro de la categoría de sexo. (...) Siendo discursivo a la vez que perceptual, el “sexo” denota un régimen epistémico históricamente contingente (...) (GD, 203; cursivas añadidas).

Hablar de un procedimiento reduccionista al elaborar la categoría de “sexo” implica tomar en cuenta cómo dicha categoría no simplemente “describe” el cuerpo, sino que lo transforma y lo separa: habrá partes del cuerpo que serán llamadas “sexuales”, habrá una “división y compartimentación” de lo erógeno, cualidad que se concentraría en partes específicas de nuestro cuerpo en lugar de otras (GD, 204)¹⁷. Como señalaría la autora en un documental, al hacernos la pregunta “¿qué puede hacer un cuerpo?”, las limitaciones impuestas por el sexo salen a relucir: ¿qué está permitido hacer o no hacer con nuestras bocas? ¿Qué está permitido hacer o no hacer con nuestros anos? ¿Son las “funciones” de esas partes de nuestro cuerpo realmente algo “natural”? (Taylor 2008).

A decir de Butler, la respuesta sería negativa, aun cuando reconozca que es “imposible de decidir” si “hay un cuerpo ‘físico’ anterior al cuerpo perceptualmente percibido” (GD, 203). Vale añadir a esto que habría diversas “modalidades de materialización”, puesto que no son lo mismo la forma como se materializan “un adoquín o un rifle” y la manera como se inscribe una ideología en los cuerpos (*Cuerpos*, 65). En todo caso, la contingencia histórica de la categoría de sexo podría volverse patente si tomamos en cuenta el énfasis con el que, científicamente, se ha buscado hallar las maneras como el sexo se determina en el desarrollo embrionario en los últimos dos siglos (GD, 192).

17 Sin ignorar el hecho de que Preciado acuse a Butler de un “olvido sobre la materialidad” (De Mauro 2015, 30), es interesante señalar cómo ambos autores pueden converger en este punto. Así, Preciado, en su “Dildotopía”, plantea cómo podríamos erotizar diferentes partes de nuestro cuerpo, como los brazos o las piernas, a través de determinadas prácticas (Preciado 2002, 43). No en vano dirá este autor que “el nombre de un órgano siempre tiene valor prescriptivo” (Preciado 2002, 112), cuestión que se vuelve patente cuando consideramos el hecho de que, durante años, si acaso no aún, se haya hablado de los genitales como “órganos reproductores” o como parte del “aparato reproductor”. Estas denominaciones, más allá de “describir” una determinada anatomía, prescriben soterradamente cuál es su función o su correcto uso: los fines reproductivos y, consecuentemente, heterosexuales y falocéntricos.

Así, habría estudios que arrojan que “un diez por ciento de la población mundial posee variaciones cromosómicas que no se adaptan satisfactoriamente a las categorías de mujeres XX y hombres XY” (GD, 193). Zerilli brinda un ejemplo sumamente ilustrativo respecto de esta búsqueda por encontrar un “criterio definitivo para establecer la diferencia sexual”:

Consideremos el cambio del Comité Olímpico Internacional en 1968 de la prueba de femineidad por genitales a la prueba por cromosomas, solo para retornar, en 1992, a la prueba por genitales. (Las atletas femeninas pasaron de desfilas desnudas delante de los jueces a remitir su ADN, para luego volver a desfilas desnudas.) En cada instancia hubo individuos que no conformaron los criterios, pero que tampoco pudieron ser catalogados de no femeninos. Estaban las que “tenían aspecto” de mujeres y se veían a sí mismas como mujeres pero tenían cromosomas del sexo masculino; estaban las que tenían cromosomas femeninos pero, debido a defectos en la producción hormonal, tenían músculos y genitales masculinos; estaban las que tenían dos cromosomas X pero también un Y extra. Y así *ad infinitum* (Zerilli 2008, 92).

Frente a lo anterior, es comprensible que nos hagamos las siguientes preguntas: ¿Cómo podemos dar cuenta de la preocupación de nuestra cultura por lo sexualmente determinado? ¿No bastan la expresión de género ni tampoco los genitales, sino que necesitamos un criterio más “científico”, como los cromosomas, al cual aferrarnos? ¿Es meramente algo “científico” afirmar que el gen que determina el sexo masculino es el que se encuentra “activo”, mientras que el sexo femenino se caracterizaría por la ausencia de dicho gen o por su pasividad? (GD, 195). Estas interrogantes respecto a lo que podríamos denominar “científico” u “objetivo” serán las que conducirán nuestro siguiente apartado.

§4. HAACK: FEMINISMO, “NUEVO CINISMO” Y EL ENIGMA DE LA EVIDENCIA

Susan Haack no hace un alegato generalizado en contra del feminismo; por el contrario, señala tipos específicos de feminismo a los que se opone su postura. Respecto a esto, en muchos de sus escritos ella denuncia la existencia de un “nuevo cinismo”, el cual se ampararía bajo la “pretensión” de “representar los intereses de los oprimidos y los marginales” (Haack 2008a,

18-19); sin embargo, como parte de esta empresa, este nuevo cinismo “tomaría un inconfundible tono anticientífico” (Haack 2007a, 21; la traducción es nuestra)¹⁸.

A partir de lo anterior, se destaca el hecho de que la filósofa se mantenga en contra del desprecio que los nuevos cínicos tendrían “incluso por la palabra ‘verdadero’” (Haack 2008d, 82). Lo que ellos plantearían es que la ciencia:

(...) no es nada más que un artilugio retórico para la promoción de afirmaciones que, al ser creídas, servirían a los intereses de los poderosos, es el seductor pero completamente inválido argumento que denomino la falacia “pasar-por”. (...) [para los nuevos cínicos] el concepto de verdad no es más que un engendro ideológico (Haack 2008d, 83).

La falacia “pasar-por” sería, de acuerdo con la autora, aquella que plantea que una verdad, en realidad, solo se esté haciendo “pasar por” verdad a partir del manejo ideológico que se hiciese de su contenido o relativizándose en referencia al paradigma dentro del cual surge. Pese a lo anterior, Haack no rechaza la posibilidad de que haya ciertos sesgos en el quehacer científico:

A veces, el obstáculo es una falla de voluntad; realmente no queremos saber la respuesta suficientemente mala como para cargar con el problema de explicar, o realmente no queremos saber, y generamos una cantidad de problemas para no llegar a saber (Haack 2008a, 20-21).

De esta forma, ella no minimiza el hecho de que todo lo humano sea “fallible” (Haack 2008b, 244), más aun cuando, en el ámbito de las ciencias, la sofisticación de la maquinaria o de los instrumentos empleados conduce a los científicos y científicas a buscar financiamientos privados:

18 “(...) the New Cynics take an unmistakably anti-scientific tone”. Podemos sintetizar lo que la autora entiende por “nuevo cinismo” señalando que sería una corriente epistemológica, o quizás anti-epistemológica, que cuestionaría de forma radical conceptos como evidencia, razones, garantía y justificación, con lo que postula la “irracionalidad de la ciencia” (Marcos 2018, 534). No debemos dejar de mencionar, sin embargo, que Haack no pierde de vista el que dicha crítica tenga cierto grado de plausibilidad: el hecho de que todos los conceptos mencionados se hayan dado por sentado como si fuesen autoevidentes (Haack 1993, 10).

En la medida en que el trabajo científico se vuelve más caro, debe depender más y más de los gobiernos y de los intereses de grandes industrias para apoyos. (...) [P]or ejemplo, *un gobierno será reticente a financiar trabajos que, aunque intelectualmente importantes, pudieran resultar ofensivos para el electorado del que dependen* (Haack 2008b, 248-249; cursivas añadidas).

Esta reticencia por parte de los grupos que financian las investigaciones podría hacer que se pierda la integridad propia del científico en pos de "intereses comerciales", tales como los que se han visibilizado en el área de las "ciencias biomédicas" (Haack 2008b, 251)¹⁹. La universidad, lugar donde la investigación científica debería llevarse a cabo meramente por el fin de conocer la verdad, habría "cambiado como respuesta a presiones económicas, políticas, sociales y de otros tipos", todo lo cual habría conducido a dicha institución a "abrazar el concepto de productividad" (Barrena 2018, 454).

De esta manera, la filósofa de la ciencia demuestra no ser ciega a los diferentes factores sociales que pudiesen estar interactuando en el momento en el cual una persona, varón o mujer, decide hacer ciencia. Esta es, pues, "al margen de lo que además pueda ser, una institución social rica, poderosa y prestigiosa, y, como casi todas las instituciones sociales ricas, poderosas y prestigiosas, está dominada por los varones (*men*); hay relativamente pocas mujeres científicas (...)" (Haack 1992, 5; la traducción es nuestra)²⁰.

En línea con lo anterior, la autora se hace la pregunta de cómo es posible que la ciencia "haya, a veces, apoyado prejuicios populares racistas o sexistas

19 La autora no brinda ejemplos concretos de casos en los cuales las ciencias biomédicas habrían respondido enteramente a intereses comerciales. Sin embargo, nosotros podríamos recurrir al polémico caso del *mindfulness*: se ha generado mucha literatura especializada, desde la psicología, la neurología y otras ciencias de la salud, en la cual se señalan las ventajas de su práctica. No obstante, muchos de los valores que se transmiten en dicha práctica, como el individualismo y la falta de un canon ético como el budista, al cual habría renunciado con el afán de hacerse más "científico" y "laicizarse", terminarían convirtiéndola en una práctica que justificaría el orden económico actual y reduciría el potencial revolucionario de las personas (Purser 2019).

20 "Science is, whatever else it is, a rich, powerful and prestigious social institution, and, like virtually all rich, powerful and prestigious social institutions, it is dominated by men; there are relatively few women scientists (...)".

en lugar de desmentirlos” (Haack 1992, 9; la traducción es nuestra)²¹. Esta pregunta nace del hecho de que, para la autora, las ideas dogmáticas deben ser cuestionadas por ser barreras para la indagación científica, tal como plantease sobre la base del pensamiento de Peirce. Así, según Barrena:

Para Haack, como para Peirce, la ofensa imperdonable en la vida intelectual sería poner barricadas en el camino hacia la verdad. Esas barreras son para Peirce de cuatro tipos. La primera sería la afirmación absoluta, esto es, pensar que hay afirmaciones ciertas de las que no podemos dudar. La segunda barrera consiste en mantener que hay cosas que nunca podrán ser conocidas. La tercera estrategia filosófica para impedir la investigación, dice Peirce, consiste “en mantener que este, ese o aquel elemento de la ciencia es básico, fundamental, independiente de algo más, y completamente inexplicable, no tanto por algún defecto de nuestro conocimiento como porque no hay nada debajo por conocer”. La cuarta barrera (...) es para Peirce “sostener que esta o esa ley o verdad ha encontrado su formulación última o perfecta” (2018, 458).

El reconocimiento de estas barreras, además de instarnos a cuestionar sesgos como los anteriormente mencionados, nos prevendría de caer en el ya mencionado “nuevo cinismo”, por cuanto no tomaríamos como “dogma” el hecho de que la ciencia fuese un mero producto cultural que poco o nada tiene que ver con lo racional. Este nuevo cinismo, vale señalar, incluiría por lo menos a algunas ramas del feminismo y, en lo que al quehacer académico se refiere, se habría convertido en una suerte de nueva ortodoxia (Haack 2007a, 20), de acuerdo con la cual la ciencia sería siempre dependiente del contexto o de la subjetividad (Haack 2007a, 24).

En ese sentido, aun cuando la autora se autodenomine “una vieja feminista”, para ella no tendría sentido hablar de un proyecto epistemológico feminista. Hablar de algo similar implicará, para Haack, una de las siguientes dos cosas: o bien (1) hablar desde “el punto de vista de las mujeres” o bien (2) hablar de los “intereses de las mujeres” (Haack 1998a, 125). Para la filósofa, aun cuando reconozca que las mujeres y otros grupos marginalizados parecerían tener una mayor agudeza para detectar el sexismo y otras formas de opresión, tendríamos que descartar la alternativa (1) por cuanto implicaría

21 “How does it come about that science has sometimes endorsed popular racist or sexist prejudices, rather than exposing them?”

pensar desde estereotipos sexistas (Haack 1998a, 125). En cuanto a (2), no es abordado directamente, pero podríamos relacionarlo con lo que la autora plantea acerca de la discriminación positiva o "acción afirmativa"²²: muchas veces, hablar de los intereses de las mujeres y buscar incluirlos en la academia implica hablar de cuestiones vinculadas con "lo emocional" o "lo intuitivo", cuestión que nos regresa al problema del sexismo inicial (Haack 1998b, 175).

¿Cuál podría ser, entonces, la postura feminista que Haack defendería? En el citado ensayo de 1992, Haack cuestiona diversas publicaciones "feministas" de ciencia y filosofía de las ciencias por detenerse en detalles secundarios y no en las preguntas fundamentales. Conforme a esto, Haack delinearé, años más tarde, lo que ella considera que es una verdadera feminista:

Ciertamente, no una feminista del tipo de las que están de moda hoy, sino una feminista a la antigua, *humanista, individualísticamente feminista*: en suma, un feminismo razonable (Haack 2008c, 373; cursivas añadidas).

Desde su visión, entonces, lo importante sería destacar que "las mujeres son seres totalmente humanos, tal como lo son los hombres; y que, como todos los seres humanos, las mujeres son individuales, cada una diferente" (Haack 2008c, 373). No tiene sentido, entonces, brindarle importancia a "la idea de las mujeres como una clase, una categoría o un grupo" (Haack 2008c, 375), puesto que no tendría sentido hablar de un "aspecto femenino" en las ciencias de la misma forma como carece de sentido hablar del aspecto femenino de un triángulo equilátero (Haack 2008c, 375).

Plantear, empero, que la ciencia no es relativa ni a factores subjetivos ni a factores contextuales implica que, de alguna forma, hay una base "objetiva" a la cual las personas, por el solo hecho de ser seres racionales, podemos acceder. Esta base objetiva será, pues, la evidencia, la cual sería garante

22 "¿En qué consisten las acciones positivas? En el establecimiento de medidas temporales que, con el fin de lograr la igualdad de oportunidades en la práctica, permitan mentalizar a las personas o corregir aquellas situaciones que son el resultado de prácticas o de sistemas discriminatorios. Es decir, se pretende combatir las discriminaciones indirectas que no resultan necesariamente de actitudes discriminatorias adoptadas de forma intencionada, sino que provienen básicamente de hábitos sociales" (Osborne 2000, 297).

del progreso en las ciencias. Sin embargo, ¿qué es lo que entendemos por “evidencia”?

Haack da la impresión de dar por sentado, en muchos casos, lo que entendemos por ella, por cuanto hace constantes llamados al “respeto por la evidencia” y a la necesidad de su socialización para la buena conducción de las investigaciones y la formación de una comunidad científica íntegra (Haack 2008b, 242). Sin embargo, Haack parece responder, al menos parcialmente, a la pregunta anterior a partir del siguiente párrafo:

Si preguntamos acerca de la integridad de un artista, su adhesión a valores, nuestro primer interés será probablemente el estético o el artístico; si preguntamos sobre la integridad de un político, nuestro primer interés será probablemente cuestión de ética o de probidad financiera. Cuando preguntamos sobre la integridad de un científico, sin embargo, el primer interés será probablemente su adhesión a valores epistemológicos (...) (Haack 2008b, 240).

La cita anterior resulta particularmente elocuente: sin importar cuáles sean los lentes desde los cuales un artista está interpretando lo bello, este creará un producto que será bello sin que se equipare con aquel abstracto sentido de lo bello que habría subsistido a lo largo de diversas generaciones. De la misma forma, un político podría plantear medidas justas o injustas sin que, por ello, digamos que él o ella están creando “lo justo”, sino que esto último fungiría de modelo previo a la calificación del actuar de esta persona. Acaso Haack estuviese tomando este sentido “platónico” de la realidad y diciéndonos que los científicos, al margen de cómo interpreten la verdad, no crean ni la verdad ni la objetividad que les es inherente.

Esto se complica, sin embargo, con acotaciones que ella hiciese en otros escritos. Así, en uno de ellos podemos ver que la ciencia legítima lo que es “en un sentido descriptivo” (Haack 2007a, 19; la traducción es nuestra)²³ y lo mismo con la “aceptación” de una evidencia: su aceptación dependería exclusivamente de una mirada “descriptiva” (Haack 2008e, 185) y de ser “especialmente sensibles a la evidencia” (Haack 1992, 9; la traducción es

23 “(...) science, that is, in the descriptive sense”.

nuestra)²⁴. Esto se torna todavía más complejo si consideramos la concepción de verdad a la cual la autora se pliega:

El investigador o investigadora genuinos no son coleccionistas de proposiciones verdaderas, ni son adoradores de un ideal intelectual. Sin embargo, sí quieren encontrar las respuestas verdaderas para sus preguntas: si están investigando si fumar cigarrillos causa cáncer, quieren resultar creyendo que fumar cigarrillos causa cáncer si fumar cigarrillos causa cáncer, y que no lo hace si no lo hace (Haack 1998c, 9; la traducción es nuestra)²⁵.

Así, vemos que, para Haack, una definición de verdad "debe partir de la observación aristotélica, 'decir de lo que es que es y de lo que no es que no es verdadero'", lo que la conduciría a afirmar que "la verdad no es relativa a un marco conceptual, a una cultura, a una perspectiva, ni hay diversos conceptos de verdad aplicables a ámbitos distintos" (Frápolli 2018, 497).

¿Cómo conciliar esta idea con el hecho de que, como la autora misma señalase previamente, la ciencia hubiese caído en claras tergiversaciones ideológicas como en el caso del racismo o el sexismo? Al respecto, la solución que brinda la autora pareciese radicar, paradójicamente, en el carácter social de la ciencia. Esto se debe a que ella distingue dos aspectos en los cuales la ciencia es social: un primer aspecto vinculado con el contexto y con las presiones externas, y un segundo aspecto vinculado con el hecho de que la ciencia requiere de una comunidad científica para ser realizada. Esta comunidad sería la que se encargaría "también [de] compensar las debilidades e idiosincrasias individuales"; es decir, mientras que es innegable que todo científico o científica verá la evidencia desde una perspectiva en particular, el contraste entre dichas perspectivas permitiría un análisis que conduzca a descartar aquellas que sean erróneas e identificar las que más se aproximasen a la verdad o, en otras palabras, a la apropiada descripción del objeto (Haack 2008e, 184).

24 "(...) and it has come to be supposed that science is somehow uniquely sensitive to evidence, a peculiar effective way of finding out about the world".

25 "The genuine inquirer is not a collector of true propositions, nor is he a worshiper of an intellectual ideal. But he does want the true answer to his question: if he is inquiring into whether cigarette smoking causes cancer, he wants to end up believing that cigarette smoking causes cancer if cigarette smoking causes cancer, and that it doesn't if it doesn't (...)".

A esto podemos añadir el hecho de que la autora, aun considerándose realista, es decir, incluso considerando que hay algo en el mundo que es independiente de nosotros, admite que “los seres humanos, desde luego, intervenimos en el mundo, y nosotros, así como nuestras actividades físicas y mentales, somos parte del mundo. El mundo que los humanos habitamos *no es naturaleza bruta*, sino naturaleza modificada por nuestras actividades físicas y recubierta por nuestras redes semióticas, incluyendo construcciones imaginativas” (Haack 2007b, 123; la traducción es nuestra; cursivas añadidas)²⁶. Nos dice en otro lugar también que nadie, por más realista que sea, negaría que hay ciertas verdades que dependen de nosotros (Haack 1987, 281). De acuerdo con Frápolli:

Las actividades derivadas del tipo de animal social que somos producen un nivel de realidad, en el que se encuentran artefactos e instituciones, que dependen de nuestra existencia. Mesas y computadoras, microondas y muletas, son partes del mundo que han sido construidas por humanos y que son lo que son porque se usan como se usan. Las sociedades en las que vivimos están constituidas por instituciones, normas, hábitos, y reglas, por teorías y creencias, por leyes y costumbres, que forman parte del mundo real. Las teorías científicas son reales y también lo son las obras literarias, en diversos sentidos de “real” (2018, 499).

Como acabamos de leer, existirían en la realidad objetos tanto concretos como intangibles; esta intangibilidad bien podría constituir un aspecto que se adhiera a las cosas, con lo cual tendríamos que la construcción social y la materialidad no entrarían necesariamente en conflicto. Tomemos este punto, entonces, para poner en diálogo las posturas de nuestras dos filósofas.

§5. BUTLER, HAACK Y EL CASO DE LA INTERSEXUALIDAD

Como señala una intérprete, para Butler los factores culturales tienen “una poderosa fuerza en la determinación del modo en que se interpreta la biología” (Kirby 2011, 38), cuestión que se condice con lo que plantease

26 “Of course, human beings intervene in the world, and we, and our physical and mental activities, are part of the world. The world we humans inhabit is not brute nature, but nature modified by our physical activities and overlaid by our semiotic webs, including (...) imaginative constructions (...)”.

respecto de las presuntas funciones "naturales" que tuviesen las diversas partes de nuestros cuerpos. Como hemos visto, aunque para esta filósofa no todo podría reducirse a lo discursivo, todo sí pasa a través de una construcción discursiva, sin que tengamos algo que pudiésemos dar por sentado "en ningún aspecto", particularmente en lo que al cuerpo y a la sexualidad se refiere (GD, 49).

Desde este punto, parecería complicado reconciliar la postura de Butler con la de Haack. No obstante, es posible encontrar finas pinceladas de acuerdo entre ambas en lo que respecta al cuestionamiento de algo "esencialmente masculino" o "esencialmente femenino", como esta última denunciase en uno de sus ensayos sobre feminismo. Si bien resulta claro que Haack se enmarcaría en la tradición ilustrada del feminismo, rama que se aleja de aquella en cuyo seno naciese la corriente *queer*, puede compartir con esta al menos el hecho de no asumir que hay algo inherentemente propio de cada sexo.

Si bien es cierto que Butler llama a no negar la diferencia entre unas identidades de género y otras, es también cierto que, para ella, los predicados "x es mujer" o "x es hombre" son completamente inestables. No existiría, pues, algo propiamente "femenino" o "masculino" en el sujeto, sino que los sujetos se aproximarían a dichas identidades de forma asintótica, como "ideales regulatorios" que son; es decir, como "identificaciones normativas [que] nunca se alcanzan de forma perfecta" (Kirby 2011, 36). Hasta este punto, entonces, un primer encuentro entre Haack y Butler ha sido esbozado: para ninguna de las dos autoras habría algo esencialmente femenino o esencialmente masculino.

Sin embargo, es necesario en este momento hacer patente un escenario de desencuentro. Para Haack, antes que pensar en que pueda haber algo que, racionalmente, diferencie a las mujeres en tanto que mujeres, tendríamos que abogar por un "humanismo" al cual no le importasen las diferencias de género. Aquí surge el problema: hablar de un "humanismo" en Butler resulta complicado, por cuanto la autora criticará, como hemos visto, esta clase de universalizaciones por dejar de lado sujetos que no se hiciesen inteligibles al disonar con los estándares de lo que es ser una persona. Hablar de lo

“humano” o de la “razón” *simpliciter* no sería posible desde su mirada, ya que o bien lo masculino se habría “solapado sin más con lo genéricamente humano” (Amorós y De Miguel 2018, 36), o bien respondería a los intereses de otros grupos de poder, tales como “mujeres blancas, de clase media y mayormente heterosexuales” (Amorós y De Miguel 2018, 81)²⁷.

El problema mayor, no obstante, surgiría en lo que se refiere a la “evidencia”. Ciñéndonos al caso del cuerpo y la sexualidad, es probable que, para una filósofa de las ciencias como Haack, el enunciado “es un niño” o “es una niña”, proferidos cuando una persona da a luz, sean meramente enunciados descriptivos. No obstante, para Butler, esto distaría de ser una mera descripción: es un enunciado performativo a partir del cual el cuerpo y la psique del individuo pasan a ser “sexuados”. La futura crianza de dicho/dicha bebé y grandes aspectos de su vida quedarán marcados por aquella “interpelación” que lo/la²⁸ inserta dentro de una matriz binaria del sexo (Salih 2002, 77)²⁹.

Esto podría, quizás, no resultar muy problemático a no ser que tomemos en cuenta los casos de personas que son intersexuales; es decir, los casos de personas que nacen en un espectro dentro del cual, sobre la base de la “evidencia” material de sus cuerpos, no se les puede clasificar ni como varones ni como mujeres. Lo que los médicos tradicionalmente han visto ante esta evidencia no es un cuerpo “neutral” o “sano” que tuviese ciertas características, como el color de los ojos o del cabello, sino que lo han visto como un cuerpo “problemático”, “patológico”, que tendría que ser intervenido inclusive, en muchos casos, sin el consentimiento de sus padres o de la misma persona intersexual (Callahan 2009, 5).

27 Es pertinente señalar que Butler, en una obra reciente, retoma esta crítica y destaca el hecho de que las “vidas de personas blancas” hayan sido históricamente tomadas como “vidas humanas” en general (Butler 2023, 14).

28 Este ejemplo pone sobre la mesa, además, la importancia que tendría emplear “lx” en lugar de “lo” o “la” a nivel filosófico: haría referencia, precisamente, a aquel ser que aún no ha sido inserto en el binario de género y nos remitiría a la pregunta de si tal sujeto es siquiera posible.

29 Como diría Preciado, la frase enunciada al momento de nuestro nacimiento vendría a funcionar como una “mesa de operaciones abstracta” dentro de la cual se afirma nuestra conformidad con los estándares médicos/anatómicos (2002, 104).

Cuestionar un "hecho" como la diferencia sexual posiblemente resulte contrario a nuestras intuiciones cotidianas. A esto, podríamos responder señalando la arbitrariedad o contingencia de la relevancia que damos a dicho "hecho" en nuestra sociedad. No en todos los momentos de la historia fueron los rasgos físicos determinantes para la identidad de un sujeto:

(...) la "raza", del mismo modo que sucedía con el sexo, no funcionaba como una nuda categoría biológica. Estamos bien lejos del concepto decimonónico de la raza como instancia que permite diferenciar "poblaciones fenotípicas discretas e identificables". No se definía por rasgos biológicos, sino que estaba en función de la adscripción del sujeto a una red de interdependencias (corporación gremial, comunidad vecinal, pares de edad, grupo de parentesco) y de reconocimiento. Por tanto, los atributos no biológicos, las acciones (...) eran más determinantes de identidad que las características anatómicas (Vázquez y Cleminson 2018, 118).

Hubo, pues, periodos históricos en los cuales la existencia de una persona intersexual o "hermafrodita" no era, de por sí, vista como motivo de preocupación ni desembocaba en la necesidad de buscar que sus genitales se correspondiesen con los genitales paradigmáticos de uno u otro sexo. El individuo incluso tenía la posibilidad de elegir su sexo por medio de una ceremonia juramentada ante jueces y obispos (Vázquez y Cleminson 2018, 113). La idea de que, a partir del sexo, surgen ciertos comportamientos diferenciados por las hormonas u otros componentes fisiológicos ha sido duramente cuestionada desde las ciencias mismas, sea por la propuesta de la existencia de cinco sexos o más (Morland 2009), sea por el rol más importante que cumplirían los factores ambientales y sociales en dicho proceso (Pollitt 2016, 41).

Respetar la evidencia implicaría ir en contra del binario sexual que "pasa por" natural. Admitir, entonces, la flexibilidad de las categorías "mujer" o "varón" parecería ser lo más congruente con lo que Haack misma exige del actuar científico. De la misma manera como, en nuestro país, la "raza" dejó de ser motivo de vigilancia demográfica y se abandonó su consignación en los documentos oficiales desde 1984³⁰, y de la misma forma como la

30 <https://www.reniec.gob.pe/portal/detalleNota.htm?nota=00001463>

primogenitura dejó de ser una característica esencial en Occidente por temas relativos a la herencia, la vigilancia sobre los genitales que poseyese una persona bien podría cuestionarse y, eventualmente, abandonarse (Rothblatt 1995, 2).

A partir de todo lo anterior, podríamos hilar finamente un segundo encuentro entre ambas filósofas. Recordemos, para esto, el lado social propio de la ciencia que Haack señalase:

En una comunidad de investigadores, la competencia entre defensores de teorías rivales podría compensar la reticencia a abandonar una teoría sobre la cual se basase su reputación, o en la cual se hubiese trabajado durante años (...). Este es uno de los mecanismos por los cuales la investigación natural-científica ha logrado mantener el respeto por la evidencia a pesar de la imperfecta integridad intelectual de los seres humanos (Haack 1998c, 13; la traducción es nuestra)³¹.

Permitirnos, entonces, integrar dentro de la comunidad científica voces feministas o *queer* podría resultar deseable dentro del marco del pensamiento de esta última autora, dado que ello permitiría confrontar distintas visiones de las ciencias, incluidas las ciencias naturales o las ciencias médicas. Esto armoniza con la necesidad peirceana de destruir barreras intelectuales y no caer en dogmatismos que Haack hiciese suya. Si sumamos a ello el hecho de que ambas autoras reconocen que hay verdades que son construidas socialmente, podríamos perfilar un final acuerdo entre ellas en lo referente a un posible aspecto de los cuerpos que no fuese meramente descriptivo o biológico, sino tejido culturalmente.

A todo ello, la presente investigación tendría que invitarnos a formular las siguientes preguntas: ¿Cómo debemos actuar en los casos en que la “evidencia” está claramente teñida de un componente ideológico, como podrían ser el dualismo de género, la intersexualidad o la patologización de la transexualidad? ¿Implicaría esto que las ciencias médicas y de la salud

31 “In a community of inquirers, competition between proponents of rival theories may compensate for individual’s reluctance to give up a theory on which their reputation rests, or on which they have worked for years (...). This is one of the mechanisms by which natural-scientific inquiry has managed to sustain respect for evidence despite human beings’ imperfect intellectual integrity”.

requieren de una epistemología diferente que las del resto de las ciencias naturales, una que acaso tuviese en cuenta factores axiológicos? De acuerdo con esto, ¿cuál sería el nivel de agencia que tendría una persona sobre su propio cuerpo en escenarios como los referidos? A un nivel más amplio, ¿cómo posibilita esto un diálogo entre la filosofía de las ciencias y la teoría *queer*? Estas preguntas han de quedar para reflexiones futuras, sin dejar de contar con la posibilidad de que, en los temas de género y sexualidad, como señalásemos en el epígrafe, puede que nadie llegue finalmente a tener la última palabra.

Bibliografía

- Amorós, Celia, 2008. Feminismo y multiculturalismo. En: *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*, eds. María López y Beatriz Penas. Madrid: Biblioteca Nueva, 93-103.
- Amorós, Celia y Rosa Cobo, 2018. Feminismo e Ilustración. En: *Teoría feminista. Tomo 1: De la ilustración al Segundo sexo*, eds. Celia Amorós y Ana De Miguel. Madrid: Minerva, 91-144.
- Amorós, Celia y Ana De Miguel, 2018. Introducción. En: *Teoría feminista. Tomo 1: De la ilustración al Segundo sexo*, eds. Celia Amorós y Ana De Miguel. Madrid: Minerva, 15-89.
- Barrena, Sara, 2018. Susan Haack y la ética académica: en defensa de la investigación genuina. *Estudios filosóficos* 67 (196), 453-465.
- Bernini, Lorenzo, 2018. *Las teorías queer. Una introducción*. Barcelona: Egales.
- Burgos, Elvira, 2008. Identidad vulnerable y capacidad de acción: Judith Butler. En: *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*, eds. María López y Beatriz Penas. Madrid: Biblioteca Nueva, 137-161.
- Butler, Judith, 1997a. *The psychic life of power. Theories in subjection*. California: Stanford University Press.
- 1997b. How can I deny that these hands and this body are mine? *Qui Parle* 11 (1), 1-20.
- 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- 2017. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- 2023. *¿Qué mundo es este? Fenomenología y pandemia*. Ciudad de México: Taurus.

- Callahan, Gerald, 2009. *Between XX and XY. Intersexuality and the myth of the two sexes*. Chicago: Chicago Review Press.
- Cameron, Deborah, 2019. *Feminismo*. Madrid: Alianza.
- Córdoba, David, 2007. Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. En: *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, eds. David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte, 2da edición. Barcelona: Egales, 21-66.
- Costera Meijer, Irene y Baukje Prins, 1998. How bodies come to matter: an interview with Judith Butler. *Signs* 23 (2), 275-286.
- De Beauvoir, Simone, 2005. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- De Mauro, Martín, 2015. *Cuerpos en escena. Materialidad y cuerpo sexuado en Judith Butler y Paul B. Preciado*. Barcelona: Egales.
- Ehrenreich, Barbara y Deirdre English, 2010. *Por tu propio bien. 150 años de consejos expertos a mujeres*. Madrid: Capitán Swing.
- Foucault, Michel, 2007. *Historia de la sexualidad. Volumen 1: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Frápolli, María, 2018. Realismo inocente. Metafísica y pragmatismo en la filosofía de S. Haack. *Estudios filosóficos* 67 (196), 491-502.
- García, Carlos, 2013. *Epicuro*, 3ra edición. Madrid: Alianza.
- Haack, Susan, 1987. Realism. *Synthese* 73 (2), 275-299.
- 1992. Science “from a feminist perspective”. *Philosophy* 67 (259), 5-18.
 - 1993. *Evidence and inquiry. Towards reconstruction in epistemology*. Cambridge: Blackwell.
 - 1998a. Knowledge and propaganda: Reflections of an old feminist. En: *Manifesto of a passionate moderate. Unfashionable essays*. Chicago: The University of Chicago Press, 23-136.
 - 1998b. The best man for the job may be a woman... and other alien thoughts on affirmative action in the academy. En: *Manifesto of a passionate moderate. Unfashionable essays*. Chicago: The University of Chicago Press, 167-187.
 - 1998c. Confessions of an old-fashioned prig. En: *Manifesto of a passionate moderate. Unfashionable essays*. Chicago: The University of Chicago Press, 7-30.
 - 2007a. Neither sacred nor a confidence trick: the critical common-sensist manifesto. En: *Defending science —within reason. Between scientism and cynicism*. Nueva York: Prometheus Books, 17-30.
 - 2007b. Realistically speaking. En: *Defending science —within reason. Between scientism and cynicism*. Nueva York: Prometheus Books, 123-149.

- 2008a. Esperando una respuesta: el desordenado proceso de buscar la verdad. En: *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 15-35.
 - 2008b. La integridad de la ciencia. En: *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 235-277.
 - 2008c. Dorothy Sayers: feminismo razonable. En: *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 365-380.
 - 2008d. La unidad de la verdad y la pluralidad de las verdades. En: *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 65-97.
 - 2008e. ¿La ciencia como fenómeno social? Sí y no. En: *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 177-208.
- Halberstam, Jack, 2020. *Criaturas salvajes. El desorden del deseo*. Barcelona: Egales.
- Kirby, Vicki, 2011. *Judith Butler: pensamiento en acción*. Barcelona: Bellaterra.
- Kirk, Geoffrey y otros, 2013. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- MacCormack, Patricia, 2009. Queer posthumanism: cyborgs, animals, monsters, pervers. En: *The Ashgate research companion to queer theory*, ed. Noreen Giffney. Cornwall: Ashgate, 111-126.
- Marcos, Alfredo, 2018. La filosofía de la ciencia de Susan Haack. *Estudios filosóficos* 67 (196), 529-547.
- Ménage, Gilles, 2009. *Historia de las mujeres filósofas*. Barcelona: Herder.
- Miyares, Alicia, 2018. El sufragismo. En: *Teoría feminista. Tomo 1: De la ilustración al Segundo sexo*, eds. Celia Amorós y Ana De Miguel. Madrid: Minerva, 245-293.
- Molina, Cristina, 2000. Ilustración. En: *10 palabras clave sobre mujer*, ed. Celia Amorós, 3ra edición. Navarra: Editorial Verbo Divino, 190-216.
- Morland, Iain, 2009. Why five sexes are not enough. En: *The Ashgate research companion to queer theory*, ed. Noreen Giffney. Cornwall: Ashgate, 33-47.
- Orellano, Carlo, 2023. Habermas frente al género y la performatividad. Reflexiones en torno a sus tres usos de la razón práctica desde la óptica de Judith Butler. *Metanoia: Revista académica De La Escuela Profesional De Filosofía De La Universidad Antonio Ruiz De Montoya* 8 (1), 92-119.
- Osborne, Raquel, 2000. Acción positiva. En: *10 palabras clave sobre mujer*, ed. Celia Amorós, 3ra edición. Navarra: Editorial Verbo Divino, 297-329.
- Pagden, Anthony, 2015. *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*. Madrid: Alianza.
- Perona, Ángeles, 2010. El feminismo liberal estadounidense de posguerra: Betty Friedan y la refundación del feminismo liberal. En: *Teoría feminista de la*

ilustración a la globalización. Tomo 2: Del feminismo liberal a la posmodernidad, eds. Celia Amorós y Ana De Miguel. Madrid: Minerva, 15-24.

- Pollitt, Ernesto, 2016. *¿Error o fraude? Engaños y equivocaciones en la investigación psicobiológica infantil*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Preciado, Paul, 2002. *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Puigvert, Lúdia, 2012. Reflexiones en torno a la teoría feminista y las transformaciones sociales (2001-2010). En: *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, eds. Patricia Soley-Beltran y Leticia Sabsay. Barcelona: Egales, 195-221.
- Puleo, Alicia, 2010. Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical. En: *Teoría feminista de la ilustración a la globalización. Tomo 2: Del feminismo liberal a la posmodernidad*, eds. Celia Amorós y Ana De Miguel. Madrid: Minerva, 35-67.
- Purser, Ronald, 2019. *McMindfulness. Cómo el mindfulness se convirtió en la nueva espiritualidad capitalista*. Madrid: Alianza.
- Rothblatt, Martine, 1995. *The apartheid of sex. A manifesto on the freedom of gender*. Nueva York: Random House.
- Sabsay, Leticia, 2012. De sujetos performativos, psicoanálisis y visiones constructivistas. En: *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, eds. Patricia Soley-Beltran y Leticia Sabsay. Barcelona: Egales, 135-168.
- Sáez, Javier, 2007. El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault. En: *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, eds. David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte, 2da edición. Barcelona: Egales, 67-76.
- Salih, Sara, 2002. *Judith Butler*. Nueva York: Routledge.
- Sedgwick, Eve, 1998. *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Soley-Beltran, Patricia y Leticia Sabsay, 2012. Jugársela con el cuerpo. Entrevista con Judith Butler. En: *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, eds. Patricia Soley-Beltran y Leticia Sabsay. Barcelona: Egales, 223-234.
- Taylor, Astra, 2008 (Directora). *Examined life* [Documental]. Zeitgeist Films.
- Thomas, Calvin, 2009. On being post-normal: heterosexuality after queer theory. En: *The Ashgate research companion to queer theory*, ed. Noreen Giffney. Cornwall: Ashgate, 17-32.
- Varela, Nuria, 2019a. *Feminismo 4.0. La cuarta ola*. Barcelona: Penguin Random House.
- 2019b. *Feminismo para principiantes*, 2da edición. Barcelona: Penguin Random House.

- Vázquez, Francisco y Richard Cleminson, 2018. *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico 1500-1800*. Madrid: Cátedra.
- Vidarte, Paco, 2007. El banquete uniqueersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er queer. En: *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, eds. David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte, 2da edición. Barcelona: Egales, 77-109.
- Vlastos, Gregory, 1994. Was Plato a feminist? En: *Feminist interpretations of Plato*, ed. Nancy Tuana. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 11-23.
- Wilson, Catherine, 2020. *Cómo ser un epicúreo. Una filosofía para la vida moderna*. Barcelona: Ariel.
- Zerilli, Linda, 2008. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein y teoría de modelos: análisis de los conceptos de filosofía y método en las proposiciones 1-5.

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS DE WITTGENSTEIN Y TEORÍA DE MODELOS: ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS DE FILOSOFÍA Y MÉTODO EN LAS PROPOSICIONES 1-5

DANIEL SÁNCHEZ

Universidad de Antioquia

Resumen:

Los conceptos de *filosofía y método* son centrales en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Sin embargo, su comprensión es de alta complejidad puesto que exige un pródigo examen de otros conceptos que entran en relación con ellos. Dado que hoy contamos con la teoría de modelos, una teoría matemática con aplicaciones en lógica, debería ser bastante útil utilizar su marco teórico para comprender el *Tractatus*. El objetivo principal es, entonces, dilucidar los conceptos de *filosofía y método* mediante un análisis de las proposiciones 1 a 5 con la teoría de modelos.

Palabras clave:

Tractatus Logico-Philosophicus, teoría de modelos, filosofía, método, Wittgenstein

Abstract:

The concepts of *philosophy* and *method* play a major role in Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*. However, their understanding is very complex as it requires a rigorous study of the other concepts associated with them. Now that there exists a mathematical theory that can be applied to logic, model theory, the use of that theoretical framework should be very beneficial to the understanding of the *Tractatus*. This contribution's main objective therefore concerns the clarifications of the concepts of both *philosophy* and *method* through the analysis of propositions 1 to 5 using model theory.

Keywords:

Tractatus Logico-Philosophicus, theory of models, philosophy, method, Wittgenstein

§1. INTRODUCCIÓN

En el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein el concepto de *filosofía*, en el contexto de la obra misma, es difícil de comprender. Entender qué es la filosofía en la obra implica, adicionalmente, el problema de preguntarse por el *método* del *Tractatus*, pues en ella se expone la filosofía como un método o una actividad. Este método no está explícito en el prólogo y permea toda la obra. Además, lo que dice Wittgenstein en 6.53 resulta un tanto insatisfactorio si no hemos comprendido, para entonces, el significado de estos términos:

El método correcto de la filosofía sería propiamente este: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto. (Wittgenstein 2017, 71)

Trataré de mostrar, entonces, una perspectiva desde la teoría de modelos que presenta una posible respuesta a la pregunta por el método y que, consecuentemente, facilita la comprensión del concepto de filosofía. De ser así, cabría, pues, finalmente, responder a la siguiente pregunta: ¿Cuál es la definición de filosofía y cómo su método permite solucionar los problemas que plantea Wittgenstein en el prólogo?

Si atendemos al prólogo, primero encontramos que hay dos indicaciones poco claras sobre la naturaleza del *Tractatus* y su método: 1. “No es (...) un manual” (Wittgenstein 2017, 5) y 2. “El libro trata los problemas filosóficos y muestra —según creo— que el planteamiento de estos problemas descansa en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje” (Wittgenstein 2017, 5). Estas dos indicaciones, por lo pronto, solo señalan que el libro no es un compendio de pasos o de reglas metodológicas para conseguir algún resultado; y que los problemas filosóficos son resultado de una incomprensión de la lógica del lenguaje. En lo siguiente del prólogo, podemos hallar dos cosas importantes: primero, que la intención del libro consiste

en *trazar un límite* específicamente a la *expresión* de los pensamientos, y segundo, que “lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente” (Wittgenstein 2017, 5). Respecto a lo primero, resalto en negrita la palabra *expresión* porque es la parte importante: Wittgenstein mismo aclara que el límite trazado lo es para la expresión y no para el pensamiento en sí; respecto a lo segundo, el autor con la palabra *claramente* pretende insistir en la importancia del planteamiento de cualquier producto del lenguaje. En qué consistan, pues, tal limitación y tal claridad parece sugerir el camino para responder los problemas sobre el método y la filosofía. Ahora que entramos a la obra, es prudente que introduzca la herramienta interpretativa.

§2. TEORÍA DE MODELOS

La teoría de modelos es un área a medio camino entre la lógica y la matemática o, mejor dicho, es un campo superpuesto a estas. *Un modelo consta de una estructura matemática*. Una estructura es un conjunto de elementos ordenados: en la estructura el orden de los elementos del conjunto es una característica definitoria. Por ejemplo, los conjuntos $\{x,y\}$ y $\{y,x\}$ son equivalentes, pero cuando se trata de estructuras como los pares ordenados $\langle y, x \rangle$, no se puede establecer entre ellos una equivalencia (las estructuras se marcan usualmente con corchetes angulares: $\langle \dots \rangle$, y así seguiré haciendo). Un modelo es, pues, una estructura que aporta elementos para la interpretación de un sistema lógico: tiene entonces una función semántica. Los elementos de una estructura suelen ser del tipo de un universo, funciones, relaciones, individuos, operaciones, etc. Por ejemplo, siguiendo a Hughes y Cresswell, un modelo para el sistema T de lógica modal sería el siguiente: “siendo MU un conjunto de objetos (mundos), siendo R una relación diádica reflexiva definida para todos los miembros de MU, y siendo V una asignación de valor (...)” (1973, 71). Otro ejemplo de estructuras, en las matemáticas, específicamente para la teoría de grupos, es cómo se formula un grupo: un grupo es una estructura del tipo $\langle G, + \rangle$, siendo G el conjunto de los números naturales y siendo + la operación designada para estos números.

La necesidad de los modelos para cualquier lógica estriba en que, sin estos, la lógica constaría solo de un compendio de axiomas, reglas de formación y de transformación, definiciones y teoremas, es decir, un compendio sintáctico de símbolos y operaciones, todos desprovistos de sentido. Por sí solo, el sistema lógico-sintáctico permite comprobar si un teorema o un argumento se puede demostrar o deducir a partir de axiomas (o premisas): estos procedimientos son el objeto de la teoría de la demostración (*provability* en inglés). Lo que aporta un modelo es un contexto en el que las proposiciones se hacen verdaderas o falsas, por ello gracias a él se pueden verificar propiedades metalógicas como validez semántica (verdad), completitud, solidez (*soundness*), etc. Si un modelo cualquiera permite establecer estas características para un sistema lógico-deductivo, como en el caso del sistema T, se escribe simbólicamente y se lee que *A es modelo de T*. Es importante lo que dice María Manzano respecto a la verdad: “Tenemos un lenguaje L y una clase de objetos \mathcal{L} , que son los sistemas —también llamados estructuras—, y entre estos dos tipos de realidades tendemos un puente: la noción de verdad” (2004, 39). Respecto a la elección de los elementos del modelo, para un sistema como la lógica modal es suficiente un universo como MU (de mundos) porque con este las nociones claves de necesidad y posibilidad definen su validez (verdad) en términos de accesibilidad entre mundos; pero para un sistema como el de la lógica temporal, el universo ya no sería MU de mundos, sino otro: “La semántica de la lógica temporal está basada en la noción de momento histórico (W es el conjunto de momentos)” (EIAF 2005, 217). Como es evidente ahora, la elección de cada elemento de la estructura para cierto sistema es una parte crucial. Con esto dicho, remito al lector a constatar, antes de que yo lo haga más adelante, semejanzas entre lo que dijimos de un modelo y lo que se dice en las secciones de las primeras dos proposiciones del *Tractatus*. Por estas semejanzas es que considero que un modelo describe con mucha precisión lo que el *Tractatus* propone textualmente.

En teoría de modelos hay unas nociones claves que definen las relaciones entre modelos: subsistema, homomorfismo, inmersión e isomorfismo. No es necesario explicarlas todas por dos razones: solo se requiere la última para nuestros propósitos y, con mayor razón, porque la explicación del

isomorfismo implica en cierto sentido las características de las demás. (Solamente la noción de subsistema se separa un poco, pero es innecesario abordar tal distinción). Sin embargo, antes de explicar qué es un isomorfismo se requiere tener claro qué es una función. Explicaré la función de dos maneras que son congruentes: 1. Una función es una operación en la que se cambia un valor por otro, de acuerdo con alguna regla de cambio, por ejemplo: vas a una casa de cambio de divisas, entregas 5 dólares y te devuelven 20 pesos; el argumento de la función sería entonces una multiplicación (por cada dólar te dan cuatro pesos). 2. Una función es una relación entre los elementos de dos conjuntos diferentes, tomando el mismo ejemplo: un conjunto sería el de los dólares y otro conjunto sería el de los pesos, al valor 1 en el conjunto de dólares corresponde el valor 4 en el conjunto de pesos, a 2 dólares, 8 pesos y así sucesivamente. Ambas definiciones solo representan dos formas de entender la misma noción. Ahora bien, las funciones entre elementos de distintos conjuntos representan propiedades entre estos; esto mismo sucede con las funciones entre estructuras: lo que en teoría de modelos se llama *isomorfía* quiere decir que hay una función entre dos estructuras que muestra que ambas son idénticas en número de elementos y que cada elemento de una estructura tiene su único elemento correspondiente en otra y viceversa, o sea, que entre las estructuras hay correspondencia unívoca bidireccional; o en pocas palabras, dos estructuras son isomorfas si se da una *identidad de estructuras*. Esto lo constata también Erik Stenius (1964) al utilizar la palabra para describir las representaciones. Es de anotar que la isomorfía implica la correspondencia no sólo entre los elementos de las estructuras, sino también entre los elementos de sus elementos (un elemento de una estructura puede ser un conjunto de elementos). Para unas definiciones más detalladas y formales de estas nociones véase la obra de María Manzano (2004, 41). Ahora pasaré a construir un modelo, cotejando este a la par con las proposiciones del *Tractatus*.

§3. ANÁLISIS DEL TRACTATUS

Al principio, la proposición 1.1: “El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (Wittgenstein 2017, 7) podría llevar a la construcción de un modelo cuyo universo sea el conjunto de hechos y no un universo de

objetos o cosas. Sin embargo, un contraargumento es el hecho de que Wittgenstein no descarta la existencia de objetos simples que *forman la sustancia del mundo* (2.021) por medio de sus interrelaciones (2.01) (Hay otros dos argumentos para elegir el universo O de objetos en lugar de uno cuyos elementos sean hechos; ambos argumentos los expondré más adelante, por ahora seguiré con la construcción del modelo). Podemos establecer, entonces, en la estructura un universo O que será el conjunto no vacío de objetos simples. Para este universo establezco un conjunto R de relaciones que sean definidas sobre los miembros de O; lo mismo que Wittgenstein en 2.0121:“(…) Al igual que no podemos en absoluto representarnos objetos espaciales fuera del espacio, ni temporales fuera del tiempo, tampoco podemos representarnos objeto *alguno* fuera de la posibilidad de su conexión con otros” (2017, 8); el conjunto R establece tal posibilidad de conexión entre los objetos. Hay un elemento más de la estructura que debe añadirse, una función *h* que represente los hechos cuyos argumentos serán los objetos de O y las relaciones de R; esto en congruencia con las proposiciones 1.12 y 2.03:“(…) la totalidad de los hechos determina lo que es el caso y también todo cuanto no es el caso” (2017, 7) y “En el estado de cosas los objetos están unidos entre sí como los eslabones de una cadena” (2017, 10). Toda función, al ser evaluada, devuelve un resultado o valor. El resultado de evaluar la función *h* es un hecho que, puede ser, o bien positivo, o bien negativo, es decir, los valores del conjunto {}, como se establece por 2.06 (o en 4.063):“El darse y no darse efectivos de estados de cosas es la realidad. (Llamamos hecho positivo al darse efectivo de estados de cosas; al no darse efectivo, hecho negativo)” (2017, 10). Solo quedaría designar esta estructura como , letra que escojo por *espacio lógico*. Esta elección del *espacio lógico* como denominación de la estructura no es arbitraria, frente a las otras dos opciones *mundo* y *realidad*. El problema con estas últimas es que sus definiciones no determinan con claridad si existe o no una diferencia entre ellas y el espacio lógico. Por un lado, si no hay distinción, entonces poco importa su elección por sobre las otras. Pero, por el otro lado, si hay distinción, esta sería dada por el dominio de cada uno: ¿el mundo, y en su defecto la realidad (2.063), refiere únicamente a los hechos positivos? Si es así, el espacio lógico tendría un dominio más amplio que el mundo o la realidad, porque este contendría también los hechos negativos; las proposiciones que darían a entender este supuesto serían 1:“El mundo es

todo lo que es el caso" (2017, 7) y 1.13: "Los hechos en el espacio lógico son el mundo" (2017, 7). La única forma de salvar la equivalencia de estos dos numerales sería que, respecto al primero, Wittgenstein haya dejado implícitos los hechos negativos para exponerlos en 1.12 y, respecto al segundo, que al decir *los hechos* se refiera estrictamente a ambos los positivos y los negativos. No me dispondré a indagar más este problema, pues en este último caso, la justificación para elegir el espacio lógico es precisamente que su dominio sería más amplio y fundamenta la bivalencia de la función. En todo caso, el modelo final es el siguiente:

$$E = \langle O, h_{i \in I}, R_{j \in J} \rangle$$

Además de esta estructura, defino otra que representa un lenguaje (por razones que explico seguidamente):

$$L = \langle N, f_{i \in I}, S_{j \in J} \rangle$$

En esta estructura representativa del lenguaje, N es el conjunto de nombres en tanto que un nombre en la proposición *hace las veces de objeto* (3.22) (dado que el lenguaje es una figura, otras proposiciones que apoyan la construcción del universo N son: 2.13, 2.131 y 3.203). Los nombres se adjuntan entre sí por relaciones que supeditamos al conjunto S (las proposiciones que apoyan esta elección son: 2.14, 2.141, 3.141, 4.22 y 4.221) y que juntos, o sea los nombres y las relaciones, son los argumentos de las proposiciones que denotamos con la función f , al igual que indica Wittgenstein en 3.318 (y en 4.24): "Concibo la proposición (...) como función de las expresiones contenidas en ella" (2017, 16). Es relevante en este punto exponer los dos argumentos prometidos sobre la escogencia de O como universo de la estructura. El primer argumento se basa en la proposición 3.318 que acabo de citar: el asunto es que si toda figura lógica comparte con la realidad la forma lógica (2.18) y si una proposición (figura) es un hecho (2.141) entonces la formulación en la estructura de las proposiciones como funciones (f) debe ser congruente con la formulación de los hechos en la estructura, o sea, deben ser también funciones (h), de modo que se conserve la isomorfía que Wittgenstein expone en 2.18: "Lo que cualquier

figura, sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera —correcta o falsamente— figurarla, es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad” (2017, 11). El segundo argumento se basa en las proposiciones 2.024: “La substancia es lo que persiste independientemente de lo que es el caso” (2017, 9) y 2.021: “Los objetos forman la sustancia del mundo” (2017, 9) (otras proposiciones que también pueden sustentarlo son 2.022 y 2.023); el cariz de este segundo argumento estriba en que la formulación de una estructura con un universo de hechos a partir de 1.1 dejaría por fuera los hechos negativos de 2.06 y la estructura solo correspondería a lo *dado efectivamente*, no al espacio lógico completo, incumpliendo así con la *independencia* mencionada. Luego, guardando semejanza con modelo, los valores que son resultado de evaluar las funciones f son los dos valores de verdad: verdadero y falso, respectivamente los valores del conjunto $\{v, f\}$. Vemos, pues, que con esta formulación se conserva la isomorfía: al valor *verdadero* (v) de le corresponde un hecho positivo (\circ) de \circ , y al valor *falso* (f), un hecho negativo (\ominus); esta correspondencia en los valores que toman las funciones f y h (proposiciones y hechos) de ambos modelos la hace explícita Wittgenstein en 4.25: “Si la proposición elemental es verdadera, el estado de cosas se da efectivamente; si la proposición elemental es falsa, el estado de cosas no se da efectivamente” (2017, 31).

Me dedicaré ahora a explicar dos conceptos cruciales para abordar los problemas principales: el sentido y la posibilidad. El sentido de una figura (expuesto en 2.15, 2.202 y 2.221) y, *a fortiori*, de una proposición, también puede ser explicado a partir de las estructuras. Una proposición con sentido sería cualquier configuración (3.14-3.141) de nombres de N que, unidos por medio de una relación de S , y evaluada esta configuración en la función f , devuelve un valor de $\{v, f\}$; por isomorfía, a esa configuración le corresponde una en \circ , Wittgenstein lo expone en 3.21: “A la configuración del signo simple en el signo proposicional corresponde la configuración de los objetos en el estado de cosas” (2017, 14), en términos de \circ , la configuración de los objetos de O y relaciones de R , evaluados en la función h que devuelve un valor del conjunto $\{\circ, \ominus\}$. Puesto que la función f solo devuelve un valor de $\{v, f\}$ si está bien formada, o sea, si sus argumentos están bien configurados, se diría en este caso que, si devuelve uno de esos valores, entonces la proposición f

tiene sentido. Pasando ahora al segundo concepto, alguien podría preguntarse respecto a la noción de *posibilidad* lo siguiente: ¿Debe la posibilidad plantearse como elemento adicional de la estructura? A primera vista parece plausible, pero en 2.012 ya hay un indicio de respuesta negativa: "(...) la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa". En consecuencia, por esta característica de ser *prejuzgada*, la posibilidad no puede ser un elemento de la estructura. Pero hay un argumento más evidente y definitivo: dado el modelo, la posibilidad está expresada por la contingencia evaluativa de la función, es decir, de infinitas configuraciones que pueden pensarse, la posibilidad radica en que la configuración sea decidible entre los valores de $\{\}$. Esto Wittgenstein lo resume así: "dados todos los objetos, vienen dados también con ello todos los posibles estados de cosas" (2.0124). Pero si con ello aún se duda, Wittgenstein lo expresa literalmente en 5.525: "Certeza, *posibilidad* e imposibilidad de un estado de cosas no vienen expresadas mediante una proposición, sino mediante el hecho de que una expresión sea una tautología, *una proposición con sentido* o una contradicción" (2017, 50, cursivas añadidas). Así, pues, no se puede expresar la posibilidad con una proposición, sino que la posibilidad se *muestra* por el solo hecho de que esta tenga sentido.

Hay un problema fundamental que surge a mitad de camino en estas indagaciones. Las proposiciones 3.02, 3.03, 3.031 y 3.032 exponen la imposibilidad de pensar algo ilógico o sin sentido, mas no explican, en la relación del pensamiento con las figuras de un lenguaje, cómo sí pueden darse sinsentidos (*unsinnig*) lingüísticos. Este problema es complejo e implica la formulación de la siguiente pregunta, que además plantea, complicando más el asunto, otros problemas de fondo: ¿Qué diferencia el pensamiento de una proposición de un lenguaje cualquiera y cuál es su naturaleza? Mi postura sigue, pues, el siguiente razonamiento. Wittgenstein en 3 dice: "La figura lógica de los hechos es el pensamiento" (2017, 12); para entender la noción de *figura lógica*, la parte esencial, debemos retrospectivamente analizar dos numerales, 2.18: "Lo que cualquier figura, sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera —correcta o falsamente— figurarla, es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad" (2017, 11) y 2.181: "Si la forma de figuración es la forma lógica, la figura se

llama la figura lógica” (2017, 11). En estas últimas dos citas, la clave para entenderlas reside en qué son la forma lógica y la forma de figuración, respectivamente. Explicaré primero la forma de figuración: esta es otra forma de denominar el sentido, solo que en este caso se aplica, más abstractamente, a la figura. Por un lado, tenemos en 2.221 que lo “(...) que la figura representa es su sentido” (2017, 12); en adición a esto recordemos lo que dije en el párrafo anterior: el sentido es una configuración proposicional que sostiene una correspondencia con los hechos, configuración en la que se muestra su posibilidad; concisamente, *sentido equivale a estructura y posibilidad*. En adición a esto, Wittgenstein en 2.15 dice: “(...) Esta interrelación de los elementos de la figura se llama su estructura y la posibilidad de la misma, su forma de figuración” (2017, 10), lo cual afianza estableciendo la isomorfía con los hechos en 2.151: “La forma de figuración es la posibilidad de que las cosas se interrelacionen al igual que los elementos de la figura” (2017, 11). Por lo tanto, así como la proposición es una figura (4.01), el sentido es una forma de figuración. Me vuelvo ahora a explicar la forma lógica. En 2.18, arriba citado, resalto dos asuntos de gran importancia: el que la forma lógica sea aquello *común* entre *cualquier figura y la realidad*, y el hecho de que la forma de cualquier hecho sea *per se* una forma lógica (por eso se aclara allí mismo que la forma lógica es en sí misma “la forma de la realidad”). Todo esto se puede entender más fácilmente si acudimos a las estructuras: una proposición cualquiera comparte su forma lógica con un hecho de si se cumple la isomorfía: que ambas funciones f y h tengan la misma cantidad de argumentos y que haya una correspondencia directa, *elemento a elemento*, entre sus argumentos. Por poner un ejemplo, digamos que p y q son nombres de N y significan respectivamente las palabras “gato” y “perro”; y digamos que con a y b pertenecientes a O , simbolizamos al gato y al perro reales, respectivamente. Ahora pensemos que la relación de S corresponde a la relación “persigue a” que simbolizamos en R . Entonces, la proposición *el perro persigue al gato* que en R sería representada por la función f comparte la forma lógica con la función h de S . En fin, la *forma lógica* puede definirse como un isomorfismo, es decir, técnicamente una función biyectiva de f en h entre los dos modelos dados (formalmente). No entraré en detalles sobre lo que sea una función biyectiva, pero traigo la siguiente imagen con una breve explicación para ilustrar mejor todo esto:

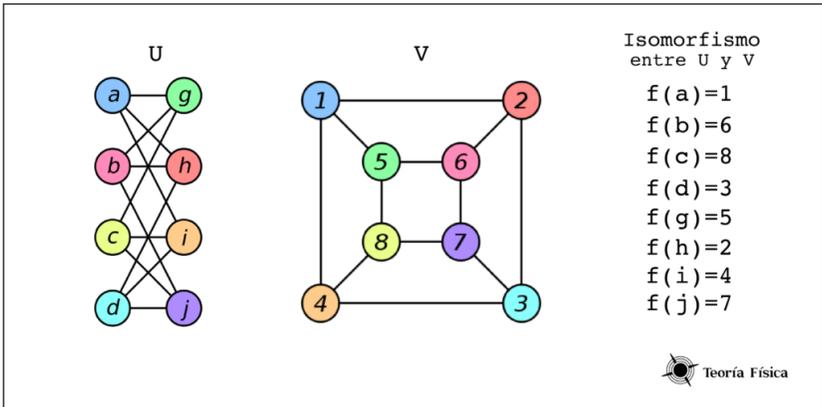


Imagen tomada de: Isomorfismo entre espacios vectoriales (2020)

Obsérvese en la imagen que al elemento a de la estructura U corresponden todas las propiedades y las relaciones del objeto 1 de V , o sea: ser azul y estar relacionado solo con elementos de colores verde, salmón y albaricoque. Además, ambas estructuras poseen la misma cantidad de elementos y todos están relacionados, lo que constituye *grosso modo* una biyectividad.

Ya explicada la forma lógica y explicada la forma de figuración, emprendo las tareas faltantes: explicar la *figura lógica* y consecuentemente los interrogantes respecto al pensamiento y el lenguaje. Según se dice en 2.181: “Si la forma de figuración es la forma lógica, la figura se llama la figura lógica” (2017, 11). Esta proposición del *Tractatus* tiene gran complejidad. La explicación que ofrezco reza así: el que la forma de figuración (como el sentido) de una figura cualquiera *coincida* con la forma lógica (o sea, con aquello común expresado por el isomorfismo), quiere decir que la figura coincide con la forma lógica de un hecho; así, toda figura cuya forma de figuración coincida con la forma lógica (la forma de cualquier hecho) es una figura lógica. Según lo anterior, si el pensamiento es *la figura lógica de los hechos*, entonces se le llama *pensamiento* a toda figura cuya forma de figuración coincida con la forma lógica, es decir, a cualquier figura que se use se le puede llamar pensamiento (de esto se deriva que en Wittgenstein no quepa la defensa de un psicologismo, porque el pensamiento no representa un ámbito separado o local, sino que es meramente una propiedad o rasgo de todas las figuras). Y como la definición de figura incluye ya (por 2.141 y 2.16)

su estructura y su correspondencia con la realidad, entonces concluye Wittgenstein en 2.182: "Cualquier figura es *también* una figura lógica" (2017, 11). Esto, en el fondo, explica la imposibilidad de *pensar algo ilógico*. Hasta aquí ya di respuesta al interrogante sobre la naturaleza del pensamiento, ahora expondré lo que falta: la diferencia entre pensamiento y lenguaje. Para cotejar estos dos conceptos de pensamiento y lenguaje, parto del numeral 3.1 en el que Wittgenstein dice: "En la proposición se expresa sensorialmente el pensamiento" (2017, 13). Una vez dicho que el pensamiento necesariamente coincide con la realidad al ser este *una figura lógica de los hechos*, y al ser la proposición una expresión de este, entonces se infiere que toda proposición es necesariamente también una figura lógica de los hechos; por lo mismo dice Wittgenstein en 4: "El pensamiento es la proposición con sentido" (2017, 20). Hay que hacer, no obstante, énfasis en que la proposición es una *expresión* del pensamiento que proyecta el estado de cosas (3.11). Para aclarar esto un poco más, pensemos cómo se da la ambigüedad: cuando hay una ambigüedad, lo ambiguo no es la proposición ni su sentido, sino su expresión (los signos sensoriales utilizados). En una misma secuencia de signos, por la arbitrariedad del signo (3.322), se pueden reconocer diversas proposiciones según el uso. Entonces, no hay proposiciones ambiguas porque toda proposición es una figura lógica, lo que hay son expresiones ambiguas. No se puede pensar nada sin sentido (*unsinnig*) porque el pensamiento es por definición una figura lógica; pero sí se puede expresar algo sin sentido: en ejemplo sería una expresión en la que no se reconozca ninguna proposición. Podemos, luego, decir que el lenguaje no equivale al pensamiento porque todo pensamiento es figura lógica, en cambio el lenguaje admite tanto expresiones ambiguas como sin sentido.

Antes de llegar al corazón del texto, hay que explicar una cosa más que resulta importante para ellos: los conceptos formales. En la sección desde 4.122 hasta 4.128 desarrolla Wittgenstein esta noción que se apoya directamente en lo que son las variables proposicionales. Así, daré primero la explicación de estas: como se establece en 3.2, el pensamiento puede expresarse bien, de forma que haya correspondencia entre la expresión y *la forma lógica de los hechos*. Pero en una expresión no todos los elementos son rasgos esenciales o característicos de su sentido; así, en 3.31: "A cualquier parte de

la proposición que caracterice su sentido la llamo una expresión (un símbolo)” (2017, 15) (hay que tener cuidado con la palabra *expresión* pues no se dice en el mismo sentido con el que la tratamos aquí, por eso usaremos la palabra *símbolo*). Un símbolo es, según esto, algo que comparten todas las proposiciones, como se aclara en el mismo numeral: “Expresión [símbolo] es todo lo que, esencial para el sentido de la proposición, pueden tener en común entre sí las proposiciones” (2017, 15). Lo que Wittgenstein está introduciendo aquí, implícitamente, es la idea de variable: el símbolo es una variable en el sentido usual como se usan las letras x, y, z en matemáticas. Lo dice explícitamente en 3.313: “La expresión es representada, pues, mediante una variable cuyos valores son las proposiciones que contienen la expresión. (...) Llamo a una variable así ‘variable proposicional’” (2017, 16). Entonces, ya podemos comprender lo que dice de los conceptos formales en 4.126:

La expresión del concepto formal es, pues, un rasgo de ciertos símbolos. El signo de los rasgos distintivos de un concepto formal es, pues, un rasgo característico de todos los símbolos cuyos significados caen bajo el concepto. Así pues, la expresión del concepto formal es una variable proposicional en la que solo este rasgo característico es constante. (Wittgenstein 2017, 28)

Y luego, en los siguientes numerales:

4.127 La variable proposicional designa el concepto formal, y sus valores, los objetos que caen bajo este concepto.

4.1271 Toda variable es el signo de un concepto formal (...). (Wittgenstein 2017, 28)

En general, los conceptos formales son el fundamento para que Wittgenstein se permita el uso de las variables, aunque estas *no digan nada sobre lo designado* (3.317). Hago énfasis en que lo que indica la variable es un rasgo en común de ciertos objetos, mas no significa (refiere) un objeto en sí. Por esto, los conceptos formales son explicados luego de un sucinto tratamiento del problema de si existen o no propiedades (rasgos) esenciales de las cosas (este problema se conoce también como la modalidad *de re*). No entraré en detalles, pero la postura de Wittgenstein es esencialista, o sea: sí defiende la existencia de estos rasgos. Si nos preguntamos, luego, por

ejemplos de conceptos formales en el lenguaje, Wittgenstein nos ofrece varios en 4.1272, "(...) las palabras 'complejo', 'hecho', 'función', 'número', etcétera" (2017, 29), y en esta lista incluye también la palabra *objeto*. Entonces, a diferencia de los nombres que sí significan objetos (3.203), los conceptos formales no tienen significado, y con mayor razón, cualquier expresión que los contenga no tendría sentido; esto explica que, como el *Tractatus* mismo consta de expresiones con conceptos formales, sus expresiones no puedan tener sentido (*unsinnig*), y esto es lo que se dice explícitamente al final del libro en 6.54.

§4. FILOSOFÍA Y MÉTODO

Ahora sí disponemos de las herramientas necesarias para abordar el punto principal de este artículo. Empezaré por el concepto de filosofía. Lo primero que haré es resaltar en qué partes aparece la palabra y qué se quiere decir en ellas, para luego ofrecer una explicación íntegra del concepto. Así, pues, una primera mención de la palabra al interior del *Tractatus* se sitúa en 3.324, y requiere de 3.323 como contexto:

(...) que la misma palabra designe de modo y manera distintos —esto es, que pertenezca a símbolos distintos—, o que dos palabras que designan de modo y manera distintos sean usados externamente de igual modo en la proposición. Así la palabra "es" se presenta como cópula, como signo de igualdad y como expresión de existencia; "existir", como verbo intransitivo, parejo a "ir"; "idéntico", como adjetivo; hablamos de *algo*, pero también de que *algo* sucede. (En la proposición "Verde es verde" —donde la primera palabra es el apellido de una persona y la última un adjetivo —, estas palabras no tienen tan sólo significado distinto, sino que son *símbolos distintos*). (Wittgenstein 2017, 17)

Y a propósito de este fenómeno, dice Wittgenstein en 3.324 que así es como surgen "las confusiones más fundamentales (de las que está llena la filosofía entera)" (2017, 17). Estas *confusiones* se dan, en armonía con lo anteriormente expuesto, porque el lenguaje permite tanto expresiones ambiguas como expresiones sin sentido (ya vimos la ambigüedad en el ejemplo anterior con ambas palabras *verde* de distinto significado y mismo signo). Pasemos ahora a la mención que sigue, en 4.003:

La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas [sinsentidos]. De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino sólo constatar su condición de absurdos. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística. (Son del tipo del interrogante acerca de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello) Y no es de extrañar que los más profundos problemas *no* sean problema *alguna*. (Wittgenstein 2017, 20)

El ejemplo que da sobre lo *bueno* y lo *bello* solo puede entenderse como un sinsentido si atendemos a la noción de concepto formal: ambos son conceptos formales y, como dijimos, carecen de significado, ergo la expresión no tiene sentido. ¿Por qué son conceptos formales? Como dijimos antes, los conceptos formales exponen un rasgo en común de ciertos objetos, lo que les permite ser variables de estos. Tanto lo *bello* como lo *bueno* no son nombres de cosas particulares, sino que se aplican como adjetivos a las cosas: muestran un rasgo de estas.

En el siguiente numeral, el 4.0031, continua Wittgenstein: “Toda filosofía es ‘crítica lingüística’. (En todo caso, no en el sentido de Mauthner) (...)” (2017, 20). La mención que aquí hace de Mauthner es con el propósito de que no se piense la palabra *crítica* en un sentido diferente al intuitivo (en su caso, Mauthner plantea un escepticismo), o sea uno congruente con el contexto del *Tractatus*. Más adelante, en 4.11, retoma Wittgenstein: “La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales)” (2017, 25), y agrega en 4.111: “La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales. (La palabra ‘filosofía’ ha de significar algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales)” (2017, 25). Respecto a esto, digo que las proposiciones verdaderas, al ser la *figura lógica* de los hechos positivos (), dados efectivamente, sería una proyección equivalente a la descripción que intentan hacer las ciencias naturales: a estas les tiene sin cuidado la forma como se expresan los hechos y más bien se preocupan por que su descripción sea verdadera. En cambio, la filosofía al ser *crítica lingüística* no puede pertenecer al nivel proposicional en tanto *figura lógica*, pues introduce el problema de la autorreferencia. Como dice Wittgenstein en 3.333 y en 2.172, respectivamente: “una función no puede ser su propio argumento (...)” (2017, 18) y “Pero la figura no puede figurar

su forma de figuración” (2017, 11). Entonces la posibilidad de toda autorreferencia de las proposiciones mismas queda eliminada: una crítica requiere salir del ámbito del sentido, de toda *forma de figuración*, para criticarla. El numeral 4.112 hace más claro todo el asunto, y convenientemente se imbrica con el método propio del *Tractatus*, bien llamado lógico-filosófico:

El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones. El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos. (Wittgenstein 2017, 25)

En este numeral hay que entender laxamente la palabra *pensamiento*, de otro modo entraría en contradicción con la concepción de que son *figuras lógicas de los hechos*: la figura lógica no necesita corrección o clarificación alguna porque no admite ambigüedad, es la expresión la que sí debe someterse a tal tratamiento. Con *laxamente* no quiero decir que haya un error o un descuido, sino un uso despreocupado de la palabra. Por otra parte, si he dicho que la concepción de la filosofía se imbrica con el método, es porque de este numeral nace la pregunta por cómo se realiza una *clarificación lógica*. Esta pregunta es crucial y considero que su respuesta explica gran parte de lo que sea el método filosófico. Paso entonces a ello.

Mi apuesta explicativa de lo que es la *clarificación lógica* consiste en varias actividades que, en conjunto, podrían entenderse como la clarificación lógica de una expresión. Primero preguntemos: ¿Qué criterios debe cumplir una expresión para ser lógicamente clara? Los criterios en total son dos: 1. Como se dice en 3.263, una proposición solo puede comprenderse si los significados de los signos son ya conocidos, por lo tanto, toda expresión debe tener un único análisis (3.25) que permita determinar cuáles son los nombres y sus significados, puesto que únicamente una proposición es la que resulta de la expresión (de lo contrario, la expresión sería ambigua). Evidentemente, en este procedimiento cabe también reconocer, por ejemplo, si hay o no conceptos formales, si dos símbolos distintos comparten el mismo signo (3.321), o si hay una misma multiplicidad lógica (4.04). 2. La proposición debe cumplir con la *ley de proyección*. Esta ley es fundamental:

cuando Wittgenstein habla de que la proposición posee *rasgos esenciales* y *casuales* (3.34), dice que los rasgos esenciales son “los que capacitan a la proposición para expresar su sentido” (2017, 18), por lo tanto, añade en 3.341 que lo que la proposición tiene de esencial debe ser aquello “común a todas las proposiciones que pueden expresar el mismo sentido” (2017, 18). ¿Qué es entonces esto común? Wittgenstein responde en 3.343: “Definiciones son reglas de traducción de un lenguaje a otro. Cualquier lenguaje sígnico correcto ha de resultar traducible a cualquier otro de acuerdo con tales reglas: esto es lo que todos ellos tienen en común” (2017, 19). En resumen, un rasgo esencial de la proposición es *ser traducible*; criterio que también aplica para calificar a un lenguaje como *correcto*. Ya luego es que Wittgenstein le da el nombre a este rasgo esencial, en 4.0141:

En que haya una regla general que permita al músico sacar la sinfonía de la partitura, que haga posible deducir la sinfonía del surco del disco gramofónico y deducir de nuevo la partitura según la primera regla, consiste precisamente la semejanza interna de cosas aparentemente tan distintas. *Y dicha regla es la ley de proyección*, que proyecta la sinfonía en el lenguaje de la notación musical. *Es la regla de la traducción* del lenguaje de la notación musical al del disco gramofónico. (Wittgenstein 2017, 21, cursivas añadidas)

Esta ley de proyección se fundamenta en la coincidencia estructural (isomorfía) (o *relación interna figurativa*, como lo dice en 4.014) entre las proposiciones y el mundo, por esto dice Wittgenstein en 3.12 que “la proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo” (2017, 13). Dicho sea de paso, ambos criterios son totalmente compatibles, por ejemplo, como se establece en 3.325, el segundo criterio también busca la eliminación de la ambigüedad:

Para eludir estos errores [las confusiones por ambigüedad] tenemos que usar un lenguaje sígnico que los excluya, en la medida en que no se use el mismo signo en símbolos distintos, ni use externamente de igual manera signos que designen de modo diferente. Un lenguaje sígnico, pues, que obedezca a la gramática *lógica* —a la sintaxis lógica. (Wittgenstein 2017, 17)

Dentro de la explicación de ambos criterios está incluido, pues, el método de comprobación de cada uno: el análisis y la traducción. La filosofía, en

tanto que es clarificación lógica, debe contener estos dos métodos. Toda proposición debe cumplir así con ambos criterios, por lo que, lo intuitivo en el proceso sería aplicar ambos métodos de comprobación. Además, ambos funcionan para las dos situaciones posibles: para la clarificación de una expresión ya dada y para la producción de una expresión igualmente clara. Las dos actividades no se realizan por medio de proposiciones: son extralingüísticas en este sentido; y por esto, como ya lo dije, la filosofía no está al nivel proposicional, posición que le permite el privilegio de delimitar *el ámbito disputable de la ciencia natural* (4.113). No obstante, la actividad filosófica de esclarecimiento se puede realizar por medio de expresiones con conceptos formales, pues permiten expresar aquello que no se puede por medio de la proposición (4.126). Estos conceptos formales posibilitan la explicación de proposiciones complejas en términos de la concatenación de proposiciones elementales y de sus valores veritativos; y que, además, por 4.5, posibilitan la estipulación de la forma general de la proposición.

En el prólogo anota Wittgenstein que el planteamiento de los problemas filosóficos “descansa en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje” (2017, 5). Esta afirmación la extiende más adelante en 4.002:

El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que cualquier sentido resulte expresable, sin tener la menor idea de cómo y qué significa cada palabra (...). Es humanamente imposible extraer de él inmediatamente la lógica del lenguaje. El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado (...). (Wittgenstein 2017, 20)

Por esto, Wittgenstein se ve obligado a introducir los conceptos formales que, aunque sabe que no tienen significado ni pueden constituir proposiciones con sentido, le ayudarán a descubrir cuál es la lógica del lenguaje. La incomprensión de la lógica del lenguaje se basa en este problema de autorreferencia; ninguna proposición puede decir algo de sí misma (3.332), ergo la actividad filosófica no puede delimitarse al ámbito lingüístico del sentido.

Por medio de la filosofía, entonces, entendida como una actividad de esclarecimiento y de descubrimiento de la forma lógica y de las leyes lógicas del lenguaje, se delimita el sentido de cualquier expresión y se obtiene así la proposición. Si, contrariamente, tenemos una proposición clara, la filosofía no cumple ninguna función ni realiza ninguna acción, pues tal proposición ya “*muestra su sentido*” (4.022) y comprenderla implica comprender “*sus partes integrantes*” (4.024); y en caso de que una de sus partes integrantes no se comprenda, o bien se muestra que hay un problema lógico porque el símbolo es un sinsentido o que hay un concepto formal, o bien se acude otras proposiciones, como dice en 3.263: “Los significados de los signos primitivos pueden ser explicados mediante aclaraciones. Aclaraciones son proposiciones que contienen signos primitivos” (2017, 15). Para entender esto último, recordemos que a la esencia de una proposición pertenece el “*poder comunicarnos un sentido nuevo*” (4.027). Así, pues, lo que aclara el significado de un *signo primitivo* (o símbolo particular, 3.31) de una proposición es el *uso con sentido* (3.326) de este en otra proposición, pues en esta otra muestra un sentido nuevo en el cual el símbolo incomprendido se usa de forma distinta y cuyo contexto clarifica el significado del signo (como salvedad: no es la proposición la que aclara, sino su uso, por esto sigue siendo coherente el que la filosofía no esté al nivel proposicional). Tanto mostrar que una incompreensión se trata de un problema lógico, como acudir al uso con sentido para reconocer un símbolo en el signo son actividades filosóficas. En suma, el método es, por tanto, un método filosófico. Y la filosofía en el *Tractatus* es, sumando todo: una actividad cuyo método consiste en el esclarecimiento lógico del lenguaje, método que consta de dos criterios para que en las expresiones se reconozcan expeditamente las proposiciones: tener un único análisis posible y cumplir la ley de proyección; y ambos criterios tienen sendos procedimientos para su comprobación. Además, el uso de proposiciones para esclarecer signos primitivos cuenta también como método alternativo, hecho que se descubre filosóficamente al demostrar que el uso es el que determina el significado de estos signos. La filosofía cuenta también con herramientas teóricas, los conceptos formales: estos sirven, primero, para exponer el funcionamiento lógico del lenguaje; y segundo, para exponer también las funciones de los nombres y reconocer con ello que algunas palabras no son en realidad nombres, sino propiamente conceptos formales.

Una cosa más. Si nos preguntamos por el *método* del *Tractatus* en el sentido más genérico de cuál es el *procedimiento* que Wittgenstein sigue para *trazar un límite al pensar*, podría, creo yo, resumirlo a partir de los modelos. Wittgenstein ofrece, no formalmente como estructuras matemáticas, pero sí textualmente, un modelo () de mundo según el cual establecer condiciones veritativas (validez), funcionales y estructurales (isomorfía) para el lenguaje ordinario; en otras palabras, por medio del modelo de mundo (que representamos con) Wittgenstein desea delimitar el lenguaje ordinario, llevándolo al punto en que su estructura y funcionamiento sean las de un modelo isomorfo (en nuestro caso), en el cual no haya casos de ambigüedad o *problemas filosóficos* como en el lenguaje ordinario. El lenguaje ordinario es, entonces, imperfecto e inexacto. Tal formulación y acotamiento, como lo percata Wittgenstein, presupone el uso de conceptos formales (herramientas de la filosofía) para exponer la lógica del lenguaje. Algo interesante es que la formulación del modelo que he propuesto se puede plantear a partir de unos pocos numerales, y *permite deducir por separado* varias conclusiones que son tesis propias del *Tractatus*. Pongamos un caso: si yo formulo la proposición como una función, por definición la evaluación de unos argumentos en ella debe dar como resultado unos valores específicos, la verdad y la falsedad; lo necesario es que, formulada la proposición así, estos dos valores deben ser contingentes, por lo que un numeral como 2.225 se puede deducir sin mirar el *Tractatus*; a su vez, a partir de su formulación, se demuestra la necesidad lógica de 2.225. Lo que esto muestra por inducción es que la forma como está aparentemente estructurada la totalidad del *Tractatus* conlleva una necesidad lógica derivativa que obliga a aceptar todas las tesis (numerales) si se aceptan las principales.

55. CONCLUSIONES

En suma, lo expuesto permite concluir: 1. El pensamiento es un simple nombre para el rasgo de *ser figura lógica*. 2. La lógica del lenguaje se basa en la isomorfía que debe guardar con el mundo. 3. El lenguaje ordinario es imperfecto y debe delimitarse hasta llegar a una estructura isomorfa a la estructura del mundo. 4. La filosofía es una actividad que permite esta delimitación del lenguaje. 5. El análisis y la ley de proyección son criterios

que toda proposición debe cumplir. 6. Herramientas de la filosofía son los conceptos formales y el uso de las proposiciones. 7. El método del *Tractatus* es usar la filosofía para mostrar la lógica detrás del mundo y el lenguaje. En general, los conceptos de teoría de modelos y los modelos planteados han mantenido armonía con el *Tractatus*, aunque no se hayan cotejado con la totalidad de los numerales. Creo así, finalmente, que con todo lo dicho se han esclarecido los conceptos de filosofía y método.

Bibliografía

- Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (EIAF), 2005. *Lógica*. Trotta: Madrid.
- Hughes, George y Maxwell Cresswell, 1973. *Introducción a la lógica modal*. Tecnos: Madrid.
- Isomorfismo entre espacios vectoriales, 2020. Ejemplo de isomorfismo [Imagen]. Teoría Física. <https://teoriafisica.com/isomorfismo-entre-espacios-vectoriales/>
- Manzano, María, 2004. *Lógica, Lógicas y Logicidad*. College Publications: Londres. <http://logicae.usal.es>
- Stenius, Erik, 1964. *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*. Basil Blackwell: Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig, 2017. *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas*. Gredos: Barcelona.

NOS HABÍAMOS TERRUQUEADO TANTO: CÓMO Y POR QUÉ EL PODER INSTRUMENTALIZA EL CONCEPTO “TERRORISMO”

RUBÉN JORDÁN

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El presente artículo explora la apropiación discursiva que el poder contemporáneo hace del concepto “terrorismo”. A partir de algunas indicaciones de las filosofías políticas de Platón y de Hobbes, similares en cuanto a su encomio de la violencia como herramienta del poder, se defiende que abusar del concepto “terrorismo” sirve al poder como mecanismo de autolegitimación y autoafirmación. Esto es así porque el poder, a través de sistemas doctrinales muy diseminados, presenta los actos terroristas como una muestra del hipotético estado de caos total que surgiría si se modificara su actual configuración.

Palabras clave:

terrorismo, terruqueo, poder, violencia, propaganda.

Abstract:

This paper examines the discursive appropriation of the concept of “terrorism” by the contemporary establishment. Drawing some indications from the political philosophies of Plato and Hobbes, who share a similar enthusiasm for violence as an instrument of power, the argument is made that the misuse of the concept of “terrorism” functions as a mechanism for the self-legitimation and self-affirmation of power. This is the case because power, through widely disseminated doctrinal systems, presents terrorist acts as a sample of the hypothetical state of total chaos that would arise if its current configuration were modified.

Keywords:

terrorism, terrorist-dubbing, power, violence, propaganda.

§1. INTRODUCCIÓN

El Estado de Israel llama terroristas a los movimientos de liberación nacional de Palestina por atentar contra sus puestos militares. Los palestinos llaman terrorista al Estado de Israel por promover asentamientos y atacar civiles en sus tierras. Algunos políticos estadounidenses llaman terrorista a cualquier seguidor de la religión islámica porque, en 2001, un grupo de musulmanes estrelló aviones contra unos rascacielos de Nueva York. Muchos musulmanes llaman terrorista a Estados Unidos por invadir sus países y ejercer violencia militar y epistémica en ellos. En el Perú, ciertas élites llaman terrorista a todo aquel que no es parte de las élites o, simplemente, a aquel que no les da la razón. Es más, al leer el título de este humilde ensayo, no dudarían en acusarlo de ser una apología al terrorismo y pedir cárcel, si no muerte, para su autor. Otros ciudadanos peruanos usan la palabra terrorismo para referirse a determinados hechos violentos llevados a cabo por el Estado durante las décadas de 1980 y 1990.

Este uso ambiguo del término “terrorismo” es sintomático. Sugiere que su referente mismo es un fenómeno extraordinariamente oscuro y abstruso. Sugiere que los intereses y afectos de los que hablan de él tienen gran influencia en la decisión de a quién se aplica la etiqueta. Sobre todo, sugiere una radical diferencia de cosmovisiones entre los que tienen poder y los que no. Por ello, resulta pertinente analizar la equívocidad de esta palabra en el marco de la filosofía política, más específicamente, como parte de una analítica del poder. Siguiendo esta pista, en el presente ensayo se defiende la tesis según la cual el uso que el poder suele hacer del concepto terrorismo constituye una estrategia lingüísticamente articulada de justificación y autoafirmación existencial. Es una estrategia en la que resuenan los ecos filosóficos de las teorías platónica y hobbesiana del poder, aunque con características propias que la hacen, cualitativa y cuantitativamente, mucho más sofisticada, sutil y peligrosa.

La tesis se defiende en tres bloques. En el primer bloque se explica por qué el terrorismo es un fenómeno inherentemente ambiguo y difícil de definir positivamente, lo cual lo hace altamente susceptible de ser instrumentalizado por el poder. Esto es así no solo porque el terrorismo admite una gran

variedad de motivaciones, sino, principalmente, porque ejerce una violencia difusa y errática. Por tanto, está en condiciones de ser presentado por los poderosos como el anuncio tímido de un estado de anarquía violenta y generalizada que solo puede ser evitado por ellos. Así, la negatividad del terrorismo lo vuelve proclive a encajar en una narrativa que retoma la justificación existencial que propuso Hobbes para el poder, una justificación basada en el temor a la violencia que, en teoría, surgiría en ausencia del poder.

En el segundo bloque, se explica cómo exactamente el poder lleva a cabo la instrumentalización del terrorismo. Siguiendo los consejos de Platón y Maquiavelo, el poder contemporáneo ve con buenos ojos engañar y mentir a la población, llamando terrorismo a cosas que no son terrorismo. Se implementa aquí una estrategia lingüística que aprovecha el control de los espacios públicos y los medios de comunicación para distorsionar el significado de la palabra, de modo que se pueda aplicar a todo aquel que resulte incómodo al *status quo*, y así excluir de antemano diversas posibilidades de oposición política, a partir de la manipulación del miedo de la población. Se hace aquí énfasis en la versión peruana de la estrategia, bautizada como “terruqueo”, que, además, hace visible el papel crucial que desempeña la prensa en el proceso.

Finalmente, en el tercer bloque se argumenta que este terruqueo es solo un caso particular del ejercicio de dominación blanda o no-violenta que a día de hoy caracteriza al poder. Aunque, en principio, la apropiación del concepto terrorismo tiene por finalidad justificar el monopolio de la violencia por parte del Estado, insospechadamente este discurso le ha enseñado al poder que es mucho más eficiente dominar a los gobernados sin violencia física. En lugar de controlarlos físicamente, ahora se busca controlarlos psicológicamente, de modo que se sientan libres y contribuyan voluntariamente a su propio sometimiento. Esto se logra, por un lado, fomentando la balcanización ideológica y el tribalismo de la sociedad para inhibir el diálogo y la participación política al tiempo que, por otro lado, se fijan rígidamente sentidos epistémicos y existenciales por medio del lenguaje, los cuales narcotizan a la población y desaconsejan cuestionar demasiado al poder.

En todo momento, describo la instrumentalización del terrorismo y, por tanto, el poder que la lleva a cabo, como cínico y antidemocrático, pero esto no debe llevar al fatalismo o al derrotismo. Por el contrario, poner en evidencia los vicios del poder es condición de posibilidad de cualquier emancipación. Visibilizar y percatarse de los mecanismos subrepticios de engaño y manipulación es lo primero que debe hacer quien quiera librarse de ellos. Así pues, creo que esta crítica al poder vigente delinea, por vía negativa, un camino hacia un ejercicio del poder verdaderamente justo y honesto, que puede sonar como un ideal lejano, sobre todo en el Perú, pero que es legítimo y necesario perseguir.

§2. ONTOLOGÍA DEL TERRORISMO

Si uno busca en un diccionario el significado de la palabra “terrorismo”, verá que se define como la “sucesión de actos de violencia ejecutados para infundir terror” (RAE 2001, 1471). Esta definición es fundamentalmente formal y abstracta, y justamente en eso radica su virtud y su defecto. Por un lado, al no especificar en qué consisten exactamente estos actos de violencia, quiénes los ejecutan, ni con qué motivaciones particulares lo hacen, esta caracterización tiene la ventaja de la neutralidad. El terrorismo podría ser, entonces, practicado tanto por Estados como por grupos clandestinos o individuos aislados y podría tener las más diversas motivaciones. Por otro lado, la ausencia de contenidos concretos en la definición abre la puerta al relativismo. Basta con dilatar un poco el alcance de lo que se entiende por terror para que la arbitrariedad de las distintas comunidades epistémicas permee en el uso de la palabra. Surge así la inevitable tentación de intentar despejar esta equivocidad del término, para lo cual, parece razonable analizar el elemento aparentemente más objetivo presente en esta y otras definiciones de terrorismo: la violencia.

§2.1. Un toque de violencia

Si dejamos de lado, por un momento, la discusión sobre las distintas formas que puede tomar la violencia (psicológica, epistémica, etc.), y nos ceñimos

a su versión estelar, es decir, la violencia física, la caracterización del terrorismo parece ganar en objetividad. Es perfectamente comprensible que la violencia física, en tanto doloroso prelude de la muerte, genere cierto miedo en la abrumadora mayoría de seres humanos. Pero este, de por sí natural, miedo a la muerte, requiere algún elemento específico adicional que lo convierta en terror, el cual es cualitativamente distinto. Podría plantearse que este elemento adicional es una justificación ideal o trascendente de la violencia pues, al apelar a este tipo de motivaciones que sobrepasan nuestra finita existencia, se introduciría una sensación de angustia e indefensión en el miedo y se lo convertiría en terror. Entonces, el terrorismo quedaría definido, simplemente, como un conjunto de eventos violentos puntuales (es decir, atentados) realizados en nombre de algún fin superior. Estos fines superiores suelen pertenecer a un espectro, hasta cierto punto, conocido, siendo la religión y la política sus afluentes más comunes, por lo que la noción de terrorismo pareciera aclararse y acotarse.

El problema de esta argumentación es que soslaya una variable que condiciona cualquier análisis de la violencia: el poder. La violencia es constitutiva del poder. Violencia física cuando se trata de formas rudimentarias y torpes de poder, violencia psicológica en el caso de poderes más sutiles y difíciles de percibir, como los de la contemporánea sociedad tecnológica. En general, esta relación constitutiva opera en dos niveles, uno material y otro discursivo. El segundo intenta justificar al primero. En un primer y superficial nivel, que es material, al poder, usualmente ostentado por el Estado, se le confiere el monopolio de la violencia. Ya sea con cuerpos policiales, fuerzas armadas u otros mecanismos, el poder usa la violencia para sostenerse. Mucho antes de la modernidad filosófica y su formulación contractualista explícita, distintos pensadores alentaban que el poder recurra a la violencia para mantenerse a sí mismo, lo cual, a su modo de ver, era beneficioso para la sociedad. Platón, por ejemplo, creía que no ser sumiso al sistema político te convierte en "el peor enemigo de la ciudad" (1999, 856b) y "(...) debe tener como consecuencia la muerte" (1999, 856c). Veía la subversión, junto a otros crímenes, como una enfermedad incurable del alma y anunciaba que, en su república ideal, "a los que tengan un alma perversa por naturaleza e incurable se los condenará a muerte" (Platón 1988, 410a).

En un segundo y más profundo nivel, que es discursivo, el poder usa el miedo a la violencia como parte de una justificación existencial, en la que se fomenta la visión de que el poder, empleando un poco de violencia, evita el desencadenamiento de mucha más violencia. El defensor paradigmático de este punto de vista es Thomas Hobbes, quien compartía con Platón el entusiasmo por la tiranía y el absolutismo. Para él, en ausencia de un poder superior coercitivo omniabarcante que establezca límites a la libertad individual de las personas, regresaríamos a un estado natural de guerra, "(...) una guerra tal que es la de todos contra todos" (Hobbes 1980, 102). Por supuesto, dicho estado natural no tiene un correlato concreto en la historia de la humanidad, sino que es, más bien, una propuesta moral teórica. Hobbes plantea aquí una violencia hipotética y negativa que se anuncia como consecuencia necesaria del eventual desmoronamiento del poder vigente. La violencia aquí es *lo otro* que se coloca frente al poder, pero que no tiene una existencia real, es un fantasma, pura virtualidad, pura posibilidad.

Pues bien, este uso discursivo de la violencia por parte del poder es el más relevante para nuestra tesis. Al no tener una existencia real, al poder le conviene caracterizar determinados eventos como presagios de ese hipotético caos infernal que nos espera si él se derrumba. Al margen de la justa condena moral de la sociedad, al poder, encarnado en diversas instituciones, le resulta provechoso reinterpretar los ataques puntuales de determinados grupos como representaciones de la violencia total cuya prevención justifica su existencia. El terrorismo sirve entonces al poder, para revivir permanentemente su amenaza de que sin él, "existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve" (Hobbes 1980, 103). Por eso no es de sorprender que, a lo largo de la historia, el poder haya llegado al punto de simular (auto) atentados.

El tipo de violencia que suele ejercer el terrorismo resulta muy compatible con esta pretensión del poder de usar el miedo como principio de legitimación. El terrorismo emplea una violencia aleatoria y dispersa, en oposición a la violencia organizada y centralizada que el poder quiere escenificar, usualmente en la figura de un Estado. Es una violencia esporádica e inestable

que sus propios ejecutores se encargan de reivindicar como opuesta al orden existente. Es una violencia que se oculta y esconde, mientras la violencia del poder es, en teoría, transparente y visible. El terrorismo actúa con espectacularidad y sorpresa, negando la posibilidad del combate y la defensa (Townshend 2002, 6), de la misma forma que niega la distinción entre inocentes y culpables que, aparentemente, la violencia legítima del poder sí hace. Es una violencia injusta, que fácilmente puede contraponerse a la justicia que se arroga el poder en su ejercicio de la violencia, es decir, el terrorismo advierte cómo, en la guerra de todos contra todos, “las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia” (Hobbes 1980, 104).

El terrorismo, pues, deja de ser simplemente un conjunto de actos violentos y reprobables con connotación política o religiosa, y se revela como un fenómeno refractario y confuso, altamente propenso a ser convertido en una narrativa útil al poder. El terrorismo es la expresión parcial de la negatividad total y tenebrosa que el poder necesita evocar para subsistir. En palabras de Derrida, es algo que “no sabemos qué es y, por tanto, no sabemos cómo describirlo, identificarlo o incluso nombrarlo” (Borradori 2003, 94). Son los fragmentos en acto de una maligna y desconocida oscuridad en potencia que estaría aguardando la caída del sistema. Los ataques terroristas son manifestaciones o “toques” de violencia que advierten de la violencia paroxística que nos esperaría en el dantesco estado de guerra total que la existencia del poder, supuestamente, evita.

§2.2. En la boca del lobo

Francisco Lombardi capta con precisión esta naturaleza negativa y difusa de la violencia terrorista en su celebrada película *La boca del lobo* (1988). En ella, se retrata una de las muchas matanzas perpetradas por el ejército peruano en su lucha contra el grupo maoísta Sendero Luminoso. Curiosamente, ningún personaje de la película es miembro del grupo terrorista. Por el contrario, ellos son los grandes ausentes. Solo notifican su existencia a través de ataques incoherentes y desperdigados al tiempo que

se mimetizan entre la población y en los entornos del pueblo rural en el que se desarrolla la trama. Al operar en los márgenes del tejido social y en la sombra de la clandestinidad, no se puede saber quiénes son o qué proponen exactamente. Solo se puede saber que remiten al ininteligible camino de la negatividad pura de la muerte. Solo se puede saber que son *lo otro* de aquello realmente existente.

Justamente por eso es que su accionar encaja a la perfección con la estrategia que llevan a cabo los militares. Ellos usan la negatividad del terrorismo para intentar legitimar ante la población el uso de la violencia como garante del orden y la estabilidad. La maldad de los otros los ayuda a convencerse a sí mismos de que todo lo que pueden hacer es válido. Con tal de evitar eso absolutamente desconocido que se anuncia a través de la muerte, y que a todos asusta, juzgaron aceptable torturar inocentes, violar mujeres y masacrar a la población civil. A lo largo de toda la película se aprecia un incremento recíproco performativo de violencia que expresa claramente la propensión del terrorismo a ser instrumentalizado por el poder. Si los senderistas colocaban una bandera comunista en el puesto policial, los militares lanzaban una ofensiva de allanamientos y robos contra la población. Si los senderistas atacaban directamente el puesto, los militares se permitían secuestrar y torturar a civiles inocentes. Incluso cuando los terroristas no hacían nada, se usaba el terrorismo como justificación discursiva para maltratar a la población. Si se violó a una campesina, fue porque, seguramente, se le atribuyó algún tipo de relación con la insurgencia, tal vez familiar, tal vez racial, tal vez moral. Si se masacró a una treintena de civiles porque no nos dejaron ingresar a su fiesta, debemos decir y autoconvencernos de que lo hacemos porque son terroristas o amigos de terroristas. En estos casos, "el terrorismo parece ser un estado mental, más que una actividad" (Townshend 2002, 3).

Aunque Sendero Luminoso era un grupo particularmente salvaje, lo que el film, que lamentablemente no es una dramatización, ilustra con claridad es que, en ocasiones, está justificado temer más al *status quo* que a los que se oponen a él y que, por tanto, el poder necesita apelar a recursos discursivos-ideológicos para revertir la situación. Dada la capacidad militar y los alcances operativos de unos y otros, es lógico esperar que la población, en

cualquier lugar del mundo, tema más la violencia que ejerce el poder que la violencia que ejercen los grupos terroristas contra el poder. Además de la guerra interna del Perú, existen innumerables ejemplos históricos que muestran que el atinadamente llamado “terrorismo de Estado” puede ser mucho más terrorífico que el terrorismo subversivo. Cuando Hitler envió a parte de la población de su propio país a los campos de concentración o cuando Estados Unidos ataca con drones a la población civil de países de Oriente medio, se trata claramente de actos terroristas difíciles de equiparar a cualquier acción del terrorismo insurgente. La tortura sistemática que practicaban las dictaduras latinoamericanas en las décadas de 1960 y 1970 o las esterilizaciones forzadas del régimen fujimorista en el Perú tipifican también como terrorismo de Estado, con alcances cualitativa y cuantitativamente muy superiores al terrorismo subversivo.

El poder necesita, por tanto, invertir la intensidad de estos miedos y hacer lucir menos brutal su uso de la violencia respecto al uso que hacen los demás y, sobre todo, al uso que podrían hacer los demás. Necesita convencernos de que el miedo a un Leviatán artificial es más llevadero que el miedo a la muerte que impera en el estado natural hobbesiano. Al respecto dice Chomsky, en un análisis sobre su propio país, pero que fácilmente puede generalizarse, que “tanto para promover la violencia y la subversión en el extranjero, como para fomentar la represión y la violación de derechos fundamentales en el propio país, el poder del Estado ha tratado una y otra vez de crear la impresión errónea de que se está combatiendo a terroristas” (2017, 219). A veces, como en *La boca del lobo*, la impresión no es tan errónea, pero eso poco importa. Poco importa si realmente existe el terrorismo o si este es una amenaza real, lo que importa es aprovechar la imposibilidad de definirlo positivamente y, fundamentalmente, el miedo que provoca su sola idea para exagerarlo al máximo de modo que la brutalidad y los muchos otros defectos del sistema en vigor se conviertan en un mal menor.

Lo que todo esto revela, por supuesto, es que la instrumentalización del terrorismo es propia de un ejercicio inmoral y cínico del poder, muy alejado de cualquier ideal democrático o participativo. Tanto Hobbes como sus acólitos inconscientes ignoran la vinculación entre ética y política, y creen que el Estado y, en general, el poder, es un producto fabricado por los hombres

para no matarse entre ellos, una especie de artificio contra su propia naturaleza. Con esto no solo buscan justificar una concepción anacrónica y tergiversada del monopolio estatal de la violencia, sino en general, toda la corrupción y la insuficiencia interna del sistema. En realidad, aun cuando el terrorismo subversivo sea, ontológicamente, muy apto para ser convertido en una narrativa de legitimación del poder, lo que los gobernados deberían exigir es que los gobernantes lo dimensionen y presenten con honestidad, para enfrentarlo con firmeza, pero sin arbitrariedad. Se debería exigir que el discurso del poder se base en hechos reales, pero, desgraciadamente, no es lo que ocurre.

§3. SEMÁNTICA DEL TERRORISMO

Históricamente el poder nunca ha tenido demasiado aprecio por los hechos. O, más bien, nunca le ha gustado que los gobernados conozcan demasiado los hechos, pues esto podría llevarlos a cuestionar la configuración vigente del sistema. Aunque a estas alturas no sorprende, la intención de ocultar la realidad a la población también se ha querido justificar filosóficamente. El ya citado Platón defendía que “los gobernantes deben hacer uso de la mentira y el engaño en buena cantidad para beneficio de los gobernados” (1988, 459c-d). Por su parte, Maquiavelo alentaba que el gobernante mienta deliberadamente a la población siempre que le convenga, y que este debe ser “un gran simulador y disimulador” (1993, 71) capaz de “entrar en el mal si es necesario” (1992, 72) para sostenerse en el poder. En ambos casos, se cree que la estructura jerárquica de la sociedad es tan beneficiosa que debe intentar mantenerse por todos los medios, y, como bien sugiere Hobbes, para perpetuar el *status quo*, el mejor medio es el miedo.

Por eso el poder se permite distorsionar la realidad que atañe al fenómeno del terrorismo, cuando no simplemente inventarla, para articular una narrativa que provoque miedo y aplaque el entusiasmo de aquellos que se atreven a cuestionar a los poderosos. Se trata de una estrategia fundamentalmente lingüística que reconstruye los significados de las palabras, ignorando sus referentes en la realidad. Es una extrapolación del uso performativo del lenguaje del que es capaz el poder. Ahora, las palabras se usarán no solo

para inaugurar periodos legislativos o determinar quienes ocupan ciertos cargos, sino que serán la vía para crear una realidad paralela en la que todo aquel que no acepte acríticamente el poder será considerado como lo más abyecto que puede existir: un terrorista. Es un “abuso del mal” (Bernstein 2006, 10), que convierte lo que puede haber de real en el terrorismo, la comprensible condena moral y el miedo que provoca, en un discurso maniqueísta que polariza a la sociedad y busca justificar la expansión irrestricta de la voluntad de las élites, incluyendo sus más diversas perversiones. Este discurso, en el Perú, ha tomado el nombre de “terruqueo”.

§3.1. Del terrorismo al terruqueo

No es casual que Platón le concediera tal importancia a la manipulación de la población. Él sabía perfectamente que la creencia es un componente fundamental del conocimiento, tanto o más que la propia verdad o su justificación. Así, ya que la plebe tenía vedado el acceso a la verdad que descansaba en el ámbito inteligible, controlar sus creencias era equivalente a controlar todo aquello que podían concebir. Era equivalente a controlar su vida sin que lo perciban, que es lo que se espera de un poder realmente eficiente. El terruqueo sería, pues, en terminología platónica, una “mentira noble” (Platón 1988, 414c); es decir, un favor que le hacen las élites al ignorante pueblo para abreviar su camino al conocimiento de lo que es su propio bien. Este bien consistiría en pertenecer al estrato más desfavorecido de una sociedad jerárquica y no poder participar en las decisiones políticas del Estado, mientras que la abreviación consiste en apelar al miedo irracional para prescindir de las tediosas explicaciones racionales, que, por otro lado, no existen.

Lo importante aquí es notar que el componente esencial del terruqueo y de cualquier estrategia de manipulación masiva es la subsunción de la noción de verdad en la noción de creencia, lo cual solo puede hacerse efectivo por medio del lenguaje. El terruqueo implica, por tanto, una reingeniería semántica. El poder busca dilatar al infinito el referente de la palabra terrorismo de modo que ya no sea necesario verificar si su uso corresponde a la realidad. Hay que convencer, retóricamente, a la población de que todo

cuestionamiento al poder, aunque no apele a la violencia, remite a la desconocida y confusa guerra total hobbesiana. Peor aún, hay que convencerlos de que el verdadero terrorismo, si es llevado a cabo por el poder, no es terrorismo. Ya sea en los espacios institucionales controlados directamente por el poder como los parlamentos o ministerios, ya sea en los espacios sociales controlados indirectamente como escuelas o medios de comunicación, el poder llama insistentemente terrorista a todo el que le resulta incómodo. Chomsky describe así algunos casos particulares:

Hay otros muchos ejemplos esclarecedores de cuándo y a quién aplicamos el concepto de *terrorista*. Nelson Mandela, sin ir más lejos: su nombre no fue eliminado de la lista de terroristas registrados por el gobierno estadounidense hasta 2008. O Sadam Hussein, en el sentido inverso. En 1982, Irak fue retirado de la lista de estados que apoyaban el terrorismo a fin de que la Administración Reagan pudiera facilitar la ayuda a Hussein después de que este hubiera invadido Irán (Chomsky 2017, 43).

Así, el objeto intencional del concepto terrorismo se va difuminando progresivamente aprovechando la negatividad del fenómeno que originalmente designa. Primero se amplía el alcance del término para incluir también a quienes comparten, aunque sea tangencialmente, algunos elementos del marco ideológico de los subversivos. El terrorista deja de ser solo aquel que vuela un edificio en nombre del Islam y pasa a ser todo aquel que practica el Islam. Terrorista ya no es solo el que pone un coche bomba en nombre del comunismo, sino todo aquel que simpatiza con ese sistema de propiedad. En realidad, es una equivalencia falaz, pues no solo reduce la complejidad de las doctrinas políticas y religiosas a la interpretación de un grupo particular minoritario, sino que también confunde deliberadamente actos con motivaciones. El hecho de que alguien realice un acto violento en nombre de determinadas ideas no implica que todo el que profese dichas ideas vaya a cometer actos violentos o siquiera que tenga la intención de hacerlo. Incluso si determinadas ideas fueran inherentemente violentas, mientras estas no se materialicen en la realidad, es sencillamente una mentira llamar terrorista al que simpatiza con ellas.

Después, la retórica oficial incluye en el concepto terrorista también a aquellos que tienen la remota y abstracta semejanza de permitirse criticar el poder. Aquí, la original referencia a la violencia o a su apología se hace

completamente innecesaria, si acaso está presente en absoluto. El dictador argentino Videla, por ejemplo, “definió como terrorista ‘no solo a aquel con un arma o una bomba, sino también (y principalmente) a aquel que difunde ideas contrarias a la civilización occidental cristiana’” (Townshend 2002, 47), es decir, contrarias al poder. Ya ni siquiera hace falta compartir contenidos ideológicos concretos con los terroristas, sino que es suficiente con cumplir el débil y formal requisito de cuestionar, de alguna u otra manera, el sistema vigente. Cuanto más generales y vagas sean las semejanzas entre el terrorista y el terruqueado, mayor será el alcance de la estrategia. Así, el terruqueo permite transferir a otros tipos de poder una de las características que Eco identifica en el fascismo: la “neolengua”, que consiste en el uso de “un léxico pobre y en una sintaxis elemental, con la finalidad de limitar los instrumentos para el razonamiento complejo y crítico” (2000, 56).

La clave del proceso, por tanto, es el aprovechamiento de la inmediatez que la función nominativa del lenguaje tiene en la práctica. El uso cotidiano de las palabras muchas veces encubre errores lógicos presentes en sus significados, pues su identificación requiere cierto tiempo y esfuerzo, que no están disponibles durante las conversaciones o discursos del día a día. En el caso del terruqueo, el error lógico que se oculta es la inclusión de determinados individuos a una categoría a partir de la existencia de alguna característica común, generalmente imprecisa, que no es determinante de esa categoría. Concretamente, la falacia que el poder quiere validar por medio del lenguaje es la siguiente: los terroristas critican el poder, por tanto, todo el que critica el poder es un terrorista. Por supuesto, no existe una relación de consecuencia lógica entre un hecho y el otro, pues se puede criticar al poder sin ser terrorista. Y, aunque el poder es perfectamente consciente de esto, aprovecha que, al nivel superficial del lenguaje cotidiano, es altamente probable dejarse engañar por este tipo de “razonamiento”. La ya de por sí factible ilusión de creer que dos cosas son iguales porque comparten alguna característica se vuelve casi inevitable cuando, reiterativa y masivamente, una misma palabra se usa para designarlas a ambas. Sobre todo, si se trata de un término tan equívoco como el que nos ocupa.

En ese sentido, afirma Derrida, refiriéndose al terrorismo, que “cuanto más confuso es un concepto, tanto más se presta a una apropiación oportunista”

(Borradori 2003, 103), y agrega que la “inestabilidad semántica” del terrorismo es lo que le permite al poder “imponer y legitimar [...] la terminología y, por tanto, la interpretación que más le conviene en determinada situación” (Borradori 2003, 105). El terruqueo es, por tanto, un intento de aquellos que detentan el poder de extender su autoridad política por medio del lenguaje para incluir también un componente de autoridad epistémica, y así reforzar su autoridad política. En efecto, pensamos con palabras, por lo que el que controla las palabras controla el pensamiento e, indirectamente, la realidad misma.

Lo irónico de todo esto, aunque en el fondo resulta lógico, es que el terruqueo ayuda al terrorismo. Por un lado, el ensanchamiento arbitrario del objeto intencional de este concepto tiene como resultado la banalización de un fenómeno que, en realidad, sí amerita preocupación y un trato serio. Si todo es terrorismo, ya nada es terrorismo, ni siquiera el verdadero terrorismo. Muchos criminales pueden aprovechar la difuminación y la dilución de significados para intentar ocultar, sino directamente legitimar, de alguna forma, su actividad. Para los significativos porcentajes de la población que sí perciben el cinismo y el engaño del poder, este discurso puede incrementar sus posibilidades de tomar a verdaderos terroristas como víctimas del terruqueo. Podríamos ilustrar este vaciamiento de significado del terrorismo con un símil platónico: Si las figuras que los titiriteros de la caverna de Platón mueven para generar las sombras que ven sus prisioneros pierden su vínculo con las formas verdaderas que representan, ni siquiera los que se liberan de las cadenas podrán nunca identificar correctamente dichas formas. Aunque tal vez para Platón esto no sería un inconveniente mayor, en la sociedad actual, que aspira a ser democrática, es peligroso que lo poco de objetivo y lo verdaderamente abyecto que tiene el terrorismo se pierda de vista, por culpa del poder.

Por otro lado, el terruqueo, al exagerar la amenaza terrorista, genera más terror que el que los propios terroristas habrían podido imaginar. Hace esto no solo porque amplifica la repercusión de sus actividades, sino, principalmente, porque destruye el frágil proceso de luto de sus víctimas. Por ejemplo, es imposible que los familiares de los fallecidos en los atentados de Sendero Luminoso superen su dolor y, cuanto menos, perdonen dichos

actos, si son bombardeados permanentemente por un discurso que instrumentaliza el terrorismo. También es imposible que los familiares de las víctimas de las matanzas paramilitares del Grupo Colina, justificadas con el turrueo, sanen sus heridas si el mismo discurso de odio que las produjo se reproduce sin mayor impunidad. Estas consecuencias discursivas que, como bien muestra el último ejemplo, pueden degenerar en barbarie, justifican plenamente afirmar que el turrueo es, en sí mismo, una forma de terrorismo.

§3.2. Peores que el ciudadano Kane

El día previo a la primera vuelta de la elección presidencial del 2021 en el Perú, el diario *Perú21*, toda una referencia de imparcialidad y objetividad, publicó el siguiente titular: “Cuidado. Sendero Luminoso estará presente en estas elecciones” (*Peru21* 2021). Lo que los directores de este periódico parecen haber olvidado es que, en la práctica, Sendero Luminoso cesó sus actividades hace, por lo menos, 20 años y que su brazo político, llamado MOVEDEF, fue prohibido de participar en los procesos electorales del país hace más de 10 años. También parecen haber olvidado que en el Perú existe una ley (ley N° 30717) que prohíbe expresamente a los condenados por terrorismo postular a cargos públicos, incluso después de haber cumplido su condena, por lo que es imposible que Sendero Luminoso pueda “estar” en ninguna elección. En síntesis, lo que los responsables de este diario olvidan, o, mejor dicho, ignoran deliberadamente, es la realidad misma.

Si se tratara de una portada aislada de un periódico aislado, sería una anécdota. Pero este hecho es una muestra, incluso pudorosa, de la conducta sistemática que tuvo casi toda la prensa peruana en ese proceso electoral, y que sigue teniendo. La virtual totalidad de los medios televisivos, escritos, radiales y digitales llevaron a cabo una ofensiva propagandística de reemplazo de significados y falsificación de la realidad, cuyo componente esencial fue el turrueo. Se trataba, sobre todo con miras a la segunda vuelta, de convencer a la población de que uno de los candidatos, percibido como hostil al sistema, era un peligroso terrorista o, lo que para ellos es lo mismo, un simpatizante terrorista, cuya victoria traería como resultado poco

menos que la destrucción completa de todos los seres vivos del país. Hasta donde se sabe, este candidato no formaba parte de ninguna organización terrorista, y condenaba, casi diariamente, esta actividad. Pero esto era lo de menos. La realidad es lo de menos. Lo importante era que el poder, a través de la prensa, planteara, emulando una famosa caricatura, el dilema que Hobbes le enseñó a plantear: “O nosotros, o el caos” (*Hermano Lobo* 1975).

Pues bien, aunque en el Perú la población terminó eligiendo lo que se le presentó como el caos, el terruqueo funcionó, pues los resultados fueron mucho más ajustados de lo que se preveía. Esto le da la razón a Chomsky cuando afirma que “el terrorismo funciona” (2001, 25). En este caso, el terrorismo, en la forma de terruqueo, fue efectivo para asustar y manipular a amplios sectores de la población. Se justifica homologar así el terruqueo mediático peruano al papel de la prensa estadounidense para que una parte importante de la población y los legisladores de ese país creyeran que “los Estados Unidos, en su Guerra contra el terror, luchaban contra el gran Satanás, el Anticristo” (Bernstein 2006, 196), y así obviarán muchas de las atrocidades que cometía su gobierno en dicha “guerra”.

Lo esencial de esta estrategia es la capacidad que proporciona la prensa al poder de penetrar, extensiva e intensivamente, en la psique de la población. Habermas llama “feudalizada” a esta prensa que, lejos de fiscalizar al poder, le es servil. Según él, la prensa, tal como se entiende hoy, surgió a fines de la Edad Feudal y en los albores de la Modernidad (siglos XVI-XVII) como instrumento para informar sobre las actividades y las órdenes reales, pero pronto “se convirtió la prensa en una sistemática servidora de los intereses de la Administración” (Habermas 1997, 58). A mi juicio, el caso peruano muestra que la situación de la prensa en las sociedades contemporáneas es mucho peor que esta feudalización. Ya no se trata simplemente de una prensa servil al poder, sino que la prensa es parte misma del poder. La división entre unos y otros se ha vuelto irreconocible y la prensa se ha convertido en una especie de extensión o prótesis del poder. Son un engranaje más de su refinado mecanismo de control. Son los encargados de proyectar las sombras platónicas que una proporción significativa de la población toma por realidad.

Hoy la prensa es parte del poder porque este ha dejado de ser apenas la imposición de la voluntad de la nobleza o la sola burocracia de una administración estatal para convertirse en un complejo y anónimo tinglado de intereses económicos. Se ha constituido una especie de plutocracia en cuya cúspide los adinerados propietarios de los medios de comunicación y sus patrocinadores ocupan un lugar de privilegio. El propio Habermas admite que el dinero ha invadido y ha deformado la esfera pública, en la que, idealmente, debería constituirse un ejercicio democrático del poder. Indica, con razón, que, en la sociedad capitalista actual, los subsistemas instrumentales no lingüísticos como el mercado, cuya articulación no es comunicativa ni relacional, sino más bien teleológica-estratégica, colonizan el “mundo de la vida”, que incluye la actividad política. Por tanto, como ahora el dinero es el rasgo distintivo del poder, y la prensa es controlada por el dinero, se justifica afirmar que la prensa es parte del poder. El terruqueo es solo un caso particular de este movimiento ya que al terrorismo “se lo suele considerar el arma de los pobres porque los fuertes (ricos) también controlan los sistemas doctrinales” (Chomsky 2001, 26). Ello indica que estamos en presencia de un poder que, aunque conserva el mismo espíritu cínico que le inculcó Hobbes, es bastante más sofisticado de lo que él pudo haber imaginado.

§4. EL PODER NO NACE DEL FUSIL

El papel de la prensa en el terruqueo sugiere que ya no es necesario apelar a la violencia física para controlar a la población. Es cierto que, desde hace un par de siglos, varios filósofos han cuestionado la identificación entre poder y violencia, pero, por lo general, han pecado de un excesivo optimismo y han perdido de vista que un poder no-violento puede ser incluso más opresivo que uno violento, como bien muestra nuestro objeto de estudio. El caso emblemático es el de Hannah Arendt, quien acierta cuando afirma que “poder y violencia (física) no sólo no son lo mismo sino que en cierto modo son opuestos” (1997, 94), pero deja de acertar cuando dice que el ejercicio no violento del poder implica necesariamente la acción concertada, plural y democrática de los ciudadanos. En realidad, como bien sugieren Foucault y Byung-Chul Han, el ejercicio pacífico del poder puede ser más nocivo que el violento. El primero llamó “capilar” a este poder, en tanto “(...)

alcanza la textura misma de los individuos, afecta su cuerpo, se incorpora a sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana (...)" (Foucault 2019, 147). El segundo va más allá y cree que el poder ya no necesita ocuparse del cuerpo, pues el desarrollo tecnológico del siglo XXI permite un control casi total de la psique en el que "la coerción o la opresión se vivencian como libertad" (Han 2017, 69). Para Han, el biopoder de Foucault se ha convertido en un psicopoder, gracias a la tecnología.

El uso instrumental del terrorismo por parte del poder le da la razón al filósofo coreano. La gran paradoja del terruqueo es que, pese a inspirarse en el discurso hobbesiano de legitimación del monopolio de la violencia, le ha mostrado al poder el camino para dejar de sostenerse en la violencia física y sustituirla por mecanismos más blandos y sutiles, por tanto, más difíciles de percibir y combatir. La instrumentalización del terrorismo demuestra que si los titiriteros de la caverna platónica tienen la suficiente habilidad, no necesitan atar cadenas a sus prisioneros para mantenerlos sumisos, sino que estos permanecerán así por su libre y espontánea voluntad, embobados por las sombras que tienen delante. En ese contexto, los dos elementos psicológicos más destacables que se aprecian en el terruqueo pero que son generalizables a todo el ejercicio del poder son: la fragmentación social y la narcosis semánticamente inducida.

§ 4.1. *Divide et impera*

El poder usa el discurso sobre el terrorismo para dividir la sociedad entre buenos y malos o, más específicamente, entre muy buenos y muy malos. Es un maniqueísmo simplista y radical que, no obstante, resulta eficaz para inhibir las posibilidades de una actividad política verdaderamente democrática, es decir, es eficaz para mantener el *status quo*. Si se estigmatiza arbitrariamente a sectores sociales enteros con la ignominiosa etiqueta de terroristas, se garantiza que aquellos que lo crean nunca estén dispuestos al diálogo con ellos. Esto perpetúa una dinámica de polarización e insulto como solución fácil ante la incomodidad de ver las creencias propias cuestionadas y como vía de escape ante la mínima posibilidad de debate político. En efecto, las víctimas del terruqueo son condenadas a la

marginalidad de la vida política de la sociedad, mientras los victimarios contribuyen voluntariamente a su propia opresión a cambio de sentirse, engañosamente, más seguros física y sobre todo políticamente.

"El terrorismo es entonces el arma de aquellos que están en contra 'nuestra', quienquiera que sea ese 'nosotros'" (Chomsky 2001, 27). En principio, ese "nosotros" son los que detentan el poder, pero puede también tomar la forma de los más diversos grupos de simpatizantes del poder. Cada uno de ellos apela a la excusa del terrorismo como armadura frente a lo diferente y, en última instancia, frente al cambio. Se trata de una excusa para instalarse cómodamente en los prejuicios del propio grupo y sofocar toda amenaza de pluralidad. Por ejemplo, en lugar de discutir los medios para integrar a las minorías religiosas en la sociedad, lo cual implica necesariamente la realización de concesiones por parte de la religión mayoritaria, es más fácil identificarlos como terroristas o afines y evitar el debate. En lugar de buscar soluciones concertadas ante la vulgar desigualdad económica que generan las políticas neoliberales, es más fácil llamar terrorista a todo el que sea pobre o se preocupe por ellos, y caricaturizar sus legítimas demandas como encomios a la subversión. En una sociedad de fanáticos que temen a todos los que no comparten sus dogmas y les asocian la maldad más vil, la democracia y la participación política se vuelven inviables y el poder jamás se ve amenazado.

Además, ese "nosotros" contra el que conspiran los malos, se convierte fácilmente en un "yo". Ya no solo se presenta una división moral entre un endogrupo y un exogrupo, sino que cada individuo se siente legitimado para ser su propio autorreferente ético. Al igual que sus gobernantes, los ciudadanos ya no necesitan la correspondencia con la realidad o la argumentación racional para justificar su conducta, sino que se limitan a señalar al diferente como moralmente insuficiente para validar sus costumbres individuales. Cada uno actúa con la intención de reforzar su propia visión del mundo, en una dinámica exacerbada por la interacción digital y sus algoritmos, que restringen los contenidos que cada uno ve a aquello que coincide con lo que uno ha visto anteriormente, es decir, con la propia ideología. Se genera una sociedad atomizada que agrega individualismo al ya de por sí destructivo cóctel de instrumentalidad y mercantilismo que desmantela

la esfera pública. “Por el aislamiento del sujeto de rendimiento, explotador de sí mismo, no se forma ningún nosotros político con capacidad para una acción común” (Han 2014, 10).

Por tanto, el “divide y vencerás” que pronunciaban los romanos, se ha convertido hoy en un “divide y gobernarás” o un “divide y tendrás poder”. En cualquier caso, el poder, en la versión cínica y corrupta que existe *de facto*, se ha percatado de que alentar la fragmentación social, sobre la base del temor al otro y la pérdida de confianza mutua, favorece la apatía política y consecuentemente, maximiza sus posibilidades de supervivencia. Continúa así la negación hobbesiana de la naturaleza social y política del ser humano para colocar en su lugar al miedo, específicamente el miedo al diferente, como estribo del poder. El terruqueo es simplemente el mejor ejemplo de cómo es que hay que hacer eso: con discursos, computadoras y televisores, pero sin disparar un solo tiro ni encarcelar a nadie.

§4.2. Un mundo feliz

La fragmentación social es solo la expresión superficial de un fenómeno bastante más profundo, a saber, el estado de narcosis vital que el autoritarismo semántico del poder induce. No es solo un quietismo frente al poder, sino un estado generalizado de inercia epistémica, moral y política. Cuando, como en el terruqueo, el poder impone suavemente las tramas de significado y sentido de palabras y conceptos, adormece paulatinamente el espíritu curioso y crítico de los ciudadanos. Lo que inicialmente es una promesa de estabilidad y protección frente a la violencia terrorista, se convierte pronto en una promesa de certidumbre general respecto a las formas de vivir y conocer. No pocos quedan envueltos por estas promesas, de forma fundamentalmente inconsciente, pues resulta muy tranquilizador vivir en un mundo con significados fijos e inalterables. Resulta mucho más cómodo cubrir la compleja y dura realidad con el velo que el poder nos ofrece para simplificarla y hacerla menos amenazante.

Reproduciendo, en cierta medida, el intelectualismo propuesto por Platón, el poder contemporáneo descubre que, operando sutilmente

en la clandestinidad de la semántica, puede ofrecer a los gobernados un ansiolítico ante la falibilidad y fragilidad de las convicciones propias y de la realidad misma. El problema es que el efecto colateral de ese ansiolítico es el marasmo y el sometimiento voluntario ante el poder. Llámese nacionalismo o consumismo, religión o trabajo, todas las ideologías, narrativas, y articulaciones simbólicas que el poder afianza subrepticamente por medio del lenguaje, tienen pocas probabilidades de encontrar resistencia, pues seducen en lugar de someter. Se produce una transacción, mediada lingüísticamente, en la que el gobernado se entrega al poder a cambio de las verdades confortables que este produce.

En otras palabras, ya que “la denominación o asignación de nombre es al mismo tiempo una asignación de sentido” (Han 2017, 48), lo que las manipulaciones semánticas del poder, incluyendo el terruqueo, hacen, es darle un sentido a la vida de las personas. Aprovechando las plataformas lingüísticas que tiene en tanto autoridad política, el poder se arroga y hace efectiva también una autoridad epistémica y, por tanto, una autoridad existencial. Ello produce autocomplacencia en los gobernados, que hipostasian el discurso oficial, “los sometidos al poder se pliegan a él como si eso fuera un orden natural” (Han 2017, 70). Esto disuade, sosegadamente, pero con gran eficacia, las aventuras reformistas o revolucionarias. Muchos prefieren ser oprimidos que afrontar la posibilidad del error y de lo desconocido, prefieren que la historia termine antes que asumir la responsabilidad de escribirla. El poder, oxidando y empobreciendo el lenguaje, mata la curiosidad de los gobernados, mata el asombro que dio origen la filosofía y, por tanto, a la crítica. Cuestionar al poder se convierte, entonces, en un salto al vacío con alcances cualitativamente muy superiores a la sola violencia física que Hobbes le atribuyó. El poder ahora nos plantea, como su alternativa, la pérdida de todo el suelo de significados y todo el horizonte de sentidos, nos amenaza implícitamente con un retorno a las arenas movedizas de indigencia existencial.

Ciertos elementos de esta narcosis social fueron captados por Aldous Huxley en su pionera novela distópica *Un mundo feliz*. En ella, los gobernantes “(...) comprendieron que el uso de la fuerza era inútil” (Huxley 2014, 44), e implementaron un sistema de condicionamientos psicológicos para

convencer a los ciudadanos, desde pequeños, a aceptar con entusiasmo el lugar que les correspondía en la jerárquica estructura socioeconómica. Al igual que en la sociedad actual, el condicionamiento tenía como elemento esencial al lenguaje, era un condicionamiento en el cual “se precisan las palabras, pero palabras sin razonamiento” (Huxley 2014, 27), pues “la verdad es una amenaza, y la ciencia un peligro público” (Huxley 2014, 167). Se exageraba, como hoy, el miedo al sufrimiento para que los individuos recurrieran voluntariamente al poder en búsqueda de certezas y consuelo.

En la novela, al igual que hoy en día, las certezas se distribuyen repitiendo sistemática y compulsivamente frases y consignas vacías mientras que el consuelo se entrega en forma de pastillas antidepresivas de efímero efecto. Hoy, estos antidepresivos toman también la forma de teléfonos celulares y otros bienes de consumo, cuyo efecto analgésico es aún más efímero. Aunque quizás con un menor grado de intencionalidad de los gobernantes, la sociedad actual también cree que “(...) el mundo es estable. La gente es feliz; tiene lo que desea, y nunca desea lo que no puede obtener” (Huxley 2014, 162). La dominación blanda alienta el conformismo social y, a menos que hagamos algo, nuestro mundo tecnológico tenderá cada vez más a convertirse en ese mundo feliz en el que “nadie tiene la menor oportunidad de ser noble y heroico” (Huxley 2014, 174); es decir, en el que es imposible la acción política y el examen del poder.

§5. CONCLUSIONES

Como hemos visto, el terrorismo reproduce y exagera la característica ontológica fundamental del mal en general, la negatividad. Solo podemos definir y aproximarnos al terrorismo imprecisamente, en tanto negación de lo que efectivamente existe. Su fragmentario y sombrío uso de la violencia aunado a la extraordinaria abstracción de los ideales que reivindica, constituyen una esencia de pura otredad. Esta otredad lo hace propenso a la manipulación e instrumentalización narrativa por parte del poder, que puede presentarlo como una muestra del caos y la violencia que se desataría en ausencia del propio poder. El carácter misterioso y oscuro del terrorismo encaja a la perfección con la pretensión de actualizar la

justificación existencial que Hobbes inauguró para el poder: evitar el caos y la violencia generalizada.

Esta instrumentalización consiste en exacerbar el miedo distorsionando el referente de la palabra terrorismo; es decir, retoma la sugerencia platónica de engañar deliberadamente a la población. El poder aprovecha su control de los espacios institucionales, mediáticos y educativos para desplegar una estrategia semántica, basada en la repetición sistemática y en la inmediatez del lenguaje, que debilita progresivamente los requisitos para que alguien sea considerado terrorista. Se prescinde de la necesidad de fundamentar el significado de la palabra en la correspondencia con la realidad para poder generalizar su aplicación. Primero se generaliza a aquellos que comparten, aunque sea vagamente, contenidos ideológicos con los terroristas, para luego incluir a todo aquel que satisfaga el requisito formal de cuestionar al poder.

Pero el terruqueo no es un fenómeno aislado, sino que está adscrito a un entramado de estrategias y prácticas de poder más amplias, ubicuas. El terruqueo es apenas un ejemplo de la capacidad que tiene el poder de manipular, por medio del lenguaje, el pensamiento de los gobernados y la propia realidad. Es un ejemplo de que los nuevos medios tecnológicos liberan al poder de la necesidad de apelar a la violencia para sostenerse. En su lugar, se seduce sutilmente a las personas para que estas se sometan voluntariamente y les resulte imposible cuestionar su subordinación. Tanto la fragmentación social, la polarización y el individualismo, como la narcosis social, la apatía moral-existencial y la inhibición del pensamiento crítico son las características que definen a esta nueva y casi imperceptible forma de poder.

Sin embargo, aunque las descripciones anteriores reflejan un estado dramático, ello no debe conducirnos al desaliento o al pesimismo, pues reconocer los nuevos mecanismos de dominación es el primer paso para cuestionarlos y derribarlos. Denunciar el cinismo y la corrupción que caracterizan al poder actual es también una forma de invocar a la acción y allanar el terreno para una organización social más democrática y transparente. En lugar de permitir que el poder se apropie del lenguaje, los ciudadanos

estamos llamados a resistir la manipulación semántica y (re)construir nuevos espacios colectivos, incluso en los espacios que el poder controla, para cuestionar el discurso único y su facilismo. Es nuestro deber poner límites a la autoridad política y frenar su intento de convertirse también en autoridad epistémica. Es nuestro deber salir de la dinámica de polarización para refutar, con calma y argumentos, cada uno de los sofismas y falsos dilemas que plantea el poder. Es nuestro deber, pues, reivindicar los matices y evitar el extremismo, tanto en la esfera política, como en nuestra vida cotidiana y mantener vivo el espíritu crítico de la filosofía para con el poder.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, 1997. *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.
- Bernstein, Richard, 2006. *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Buenos Aires: Katz.
- Borradori, Giovanna, 2003. *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chomsky, Noam, 2001. *El terror como política exterior de Estados Unidos*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- 2017. *Porque lo decimos nosotros. Ideal democrático, estrategias de poder y manipulación en el siglo XXI*. Bogotá: Paidós.
- Eco, Umberto, 2000. *Cinco escritos morales*. Barcelona: Lumen.
- Foucault, Michel, 2019. *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Habermas, Jürgen, 1997. *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: G. Gili.
- Han, Byung-Chul, 2014. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- 2017. *Sobre el poder*. Barcelona: Herder.
- Hermano Lobo* 4 (169), 2 de Agosto de 1975.
- Hobbes, Thomas, 1980. *Leviatán*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Huxley, Aldous, 2014. *Un mundo feliz*. México D.F.: Ediciones del sindicato nacional de trabajadores del INFONAVIT.
- Maquiavelo, Nicolás, 1993. *El príncipe*. Barcelona: Altaya.
- Peru21*, 10 de Abril de 2021. Disponible en: <https://peru21.pe/impresia/sendero-luminoso-estara-presente-en-estas-elecciones-noticia/> Consultado 26 de Junio de 2024.

Platón, 1988. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.

— 1999. *Diálogos IX. Leyes (Libros VII-XII)*. Madrid: Gredos.

Real Academia Española, 2001. *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Real Academia Española.

Townshend, Charles, 2002. *Terrorism: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

DOSSIER

EL PROBLEMA
DEL TIEMPO

Los textos que presentamos a continuación son reelaboraciones de monografías de alumnos del Seminario de Posgrado del segundo semestre del 2023, dedicado al problema de la temporalidad de la conciencia y a la conciencia del tiempo en los análisis fenomenológicos de Edmund Husserl (1905 – 1918), y sus aplicaciones en distintos campos de la investigación filosófica. El objetivo del seminario no fue el de impartir supuestos contenidos estructurales fijados en alguna escolástica, sino de motivar en los alumnos una investigación personal familiarizándose con lo que en Husserl solo constituyen “ejercicios matizados” y críticos que, atravesando problemáticas aporéticas, conducen a temas filosóficos “movibles” y abiertos.

Aunque el tiempo es un tema que desde la Antigüedad ha alimentado mitos (en Grecia clásica con la figura del titán Cronos, que traga a sus hijos), despertado la imaginación de literatos (desde los *Sonetos* de Shakespeare, pasando por *À la recherche du temps perdu* de Proust, el *Ulysses* de Joyce, o *Funés, el memorioso* de Borges), y promovido teorías científicas (desde Newton hasta Einstein) o reflexiones filosóficas (desde Aristóteles hasta la filosofía contemporánea, especialmente continental), sigue siendo hoy un *crux interpretum* que desafía la comprensión.

Desde todos estos ángulos se constata su naturaleza omniabarcadora, devoradora, a la vez que elusiva, e íntima. La *Física* aristotélica ya había señalado su carácter meramente “relacional” (¿relativo?), no solo respecto

del *movimiento* (cambio) y la *magnitud*—pues el tiempo puede definirse como “la *medida* calculable o dimensión del movimiento respecto de su antes-y-después” (Lib. IV, 10, 219 b)—sino respecto del *alma*, pues “si no pudiese haber alguien que numere, tampoco podría haber algo que fuese numerado”, y “si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma” (Lib. IV, 14, 223 a).

Agustín no solo volcó su mirada en dirección inmanente para reflexionar sobre la conciencia del tiempo, sino que formuló claramente la fascinación que ejerce el tiempo así como el desconcierto que ocasiona. Si uno no pregunta “¿Qué es, pues, el tiempo?”, se sabe bien qué es; pero si se pide que se le defina y explique, queda uno perplejo. Se trata de un tema filosóficamente central que parece hacer tambalear el criterio epistemológico de la certeza catedralicia del *cogito* cartesiano. Pues, afincada en la aprehensión de un instante que se revela fugaz, resulta siendo uno de los motivos cartesianos para demostrar la existencia de Dios, sola garantía de la “continuidad de los instantes” y de la validez del *cogito* “en todo tiempo”. Pero no es sino Kant quien le asigna un lugar protagónico en la constitución *finita* del conocimiento científico y la razón pura especulativa. Poco más de un siglo después, la fenomenología y la hermenéutica contemporáneas—bebien-do de fuentes neoristotélicas, criticistas, neokantianas, neohegelianas y pragmatistas, y sus respectivos aportes a la psicología experimental contemporánea—convierten al tiempo en el eje constitutivo central de toda experiencia y comprensión humanas, así como en clave de interpretación de la historia.

En el frente científico, el problema del tiempo cobró renovada importancia desde inicios del siglo XX y el surgimiento de la “nueva física”. La mecánica cuántica y la teoría general de la relatividad de Einstein introdujeron el papel del observador y sus instrumentos conceptuales para medir el tiempo. Empezaron a gestarse lentamente una serie de crisis profundas en el edificio científico que desde el siglo XVII se consideraba el más sólido producto de la mente humana. Primero entró en crisis el paradigma newtoniano, y se pensó, hasta entrado el siglo XXI, que sería reemplazado por una nueva teoría matemático-fisicalista “total” (una *Theory of Everything*) que lograría

unificar, con la novedosa matemática de cuerdas, la física cuántica y la nueva teoría de la gravedad (incluida esta, junto con el nuevo concepto einsteiniano de tiempo-espacio, en la teoría general de la relatividad). Desde 1991 en adelante, el avance exponencial de las observaciones astronómicas sacuden las sucesivas formulaciones teórico-matemáticas del “modelo estándar de la física”, en gran parte debido a las paradojas irresueltas del problema del tiempo. Y, sin embargo, la reflexión filosófica contemporánea durante ya más de cien años, presta escasa atención a este problema.

Edmund Husserl, en un gesto y giro agustiniano, dio “el intento quizás más radical de la filosofía contemporánea por ‘punzar el corazón del tiempo’”¹ en análisis descriptivos mediante un procedimiento esencialmente *reflexivo* pues, en efecto, el pasado y el futuro solo son mediatamente perceptibles en un flujo experiencial que incluye memorias y expectativas. Por el contrario, las investigaciones de Husserl penetran reflexivamente en las profundidades primordiales que se hallan al origen de todas las “perplejidades ontológicas y los laberintos conceptuales asociados tradicionalmente con el tiempo”.

Este Dossier recoge las reflexiones e interpretaciones de los estudiantes, motivadas durante el desarrollo del seminario, al exponer y discutir los difíciles análisis de Husserl sobre *cómo se experimenta y se toma paulatinamente conciencia* de eso que se denomina “tiempo”, y de *cómo se forjan los distintos conceptos objetivos* del tiempo—los que rigen cronológicamente nuestras vidas y actividades cotidianas, y los constituidos desde las ciencias naturales y la filosofía. Son reflexiones que cubren aspectos metafísicos, epistemológicos, estéticos o éticos. En orden alfabético, el aporte de Sebastián Bouroncle trata de dos distintos paradigmas de “filosofía primera” en la historia occidental, el metafísico y el de la filosofía trascendental, y que giran en torno al distinto papel, subordinado o esencial, que cada uno le asigna al tiempo. César Carbajal contrasta la concepción filosóficas natural-pragmática sobre el tiempo del brasileiro Mangabeira, y las concepciones

1 Serrano de Haro, Agustín, 2002. Presentación de la edición española. En: Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro Madrid: Trotta, 9.

fenomenológicas de Husserl y de Scheler, el primero concluyendo en un escepticismo, y los fenomenólogos proponiendo distintas concepciones perspectivistas de un tiempo absoluto. Antonio Cercado, en cambio, basándose en las recientes investigaciones “cardio-fenomenológicas” sobre la experiencia de la “sorpresa” de Natalie Depraz (que prolongan las de la neurofenomenología), analiza la transformación del gusto en la expansión global masiva de la música popular mediante las nuevas tecnologías. Juan Pablo Cotrina expone el papel del instante, la temporalidad y la historicidad en la obra fenomenológica de Jean Paul Sartre, a lo largo de distintos períodos, que iluminan el papel central que asigna al tiempo sin ofrecer propiamente una teoría filosófica. José Luis García ensaya una respuesta a la crítica heideggeriana de Husserl, autor que habría prolongado el privilegio de la percepción en la relación originaria del ser humano con el mundo, a la luz de los análisis husserlianos de 1904-1905 sobre la experiencia del tiempo como *flujo absoluto*. Lucía Mansilla utiliza los análisis fenomenológicos husserlianos de la conciencia del tiempo y el papel de la “neutralización” para examinar el papel de la fantasía en la experiencia de la creación artística. Partiendo del fundamento subjetivo de la percepción del tiempo que destaca la fenomenología de Husserl, Juan Pablo Quintero recorre varios hitos de la tradición filosófica occidental, destacando el papel de la memoria prefigurando nuestras expectativas y apertura experiencial al futuro, en cuyo curso sucesivo se va autoconstituyendo la conciencia de la propia identidad humana. Finalmente, desde un examen inmanente de los análisis husserlianos sobre el tiempo, Manuel Ramírez aborda la paradoja que enfrenta la fenomenología trascendental de Husserl al descubrir que la vida del sujeto *fluye* como un “*presente viviente*” (“atemporal” en ese sentido) *desde* el cual, se constituye la *conciencia* de lo temporal y la propia temporalidad de la conciencia.

Toda reflexión sobre el tiempo presenta enormes dificultades. Pero, sobre todo, porque se trata de un tema que atraviesa toda la vida humana. El tiempo, en efecto, impacta la constitución misma de certezas intelectuales, valoraciones éticas y estéticas, o tomas de posición y acción práctico-normativas. Pues la vida consciente gravita—y presta prioritariamente atención—a la coyuntura actual (siempre fugaz), ignorando la sucesión y el pasar permanente que la subtiende. Dichas consecuencias no han sido del

todo percibidas, menos estudiadas, por la mayor parte de las tradiciones filosóficas contemporáneas que reflexionan en torno al conocimiento, la mente, la ciencia, el lenguaje, la acción, la creación artística o la tecnología.

Por ello, agradecemos especialmente el esfuerzo intelectual y crítico puesto aquí por los autores.

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER

DE LA ETERNIDAD AL FLUJO: APUNTES PARA PENSAR UNA FILOSOFÍA PRIMERA DESDE LA TEMPORALIDAD

SEBASTIÁN BOURONCLE

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El presente artículo busca mostrar un recorrido sobre los modos en que el concepto de “filosofía primera” ha sido apropiado en la historia de la filosofía occidental, primero como metafísica y luego como filosofía trascendental. Esta transformación, se sostiene, viene acompañado de un cambio de paradigma en la comprensión del tiempo: como un elemento cuya explicación exige su superación en la eternidad, y como dimensión originaria auto-fundante. Asimismo, se argumenta por qué esta transformación mantiene un mismo hilo conductor en los motivos filosóficos que se encuentran dentro del concepto mismo de “filosofía primera”

Palabras clave:

Filosofía primera, metafísica, filosofía trascendental, fenomenología, tiempo.

Abstract:

The following paper attempts to show an overview of the ways in which the concept of “first philosophy” has been appropriated during the history of Western philosophy, first as metaphysics and then as transcendental philosophy. It is maintained that this transformation is accompanied by a paradigm shift in the understanding of time: as an element whose explanation requires its overcoming of eternity as a self-founding original dimension. Likewise, it is argued why this transformation maintains the same guiding thread in the philosophical motives that are found within the concept of “first philosophy” itself.

Keywords:

First philosophy, metaphysics, transcendental philosophy, phenomenology, time.

§1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo se examinará cuál es el papel que juega el tiempo y la temporalidad en relación con el desarrollo histórico de la filosofía primera, primero como metafísica, luego como fenomenología. En la primera parte se examinará el desarrollo histórico del concepto de “filosofía primera” y cómo pasa de ser metafísica a filosofía trascendental en las obras de Kant y Husserl. En la segunda parte, se mostrará cómo este tránsito trae consigo una transformación en la manera de entender el tiempo y la temporalidad. Se sostiene que la fenomenología permite retomar el motivo filosófico de una filosofía primera que piense *lo que es* en un sentido originario. Esto lo logra reconociendo el carácter radicalmente temporal de la experiencia.

§2. FILOSOFÍA PRIMERA

§2.1. Filosofía primera y Aristóteles

En relación al concepto de filosofía primera, vale la pena empezar desde el comienzo. Este concepto es introducido en la historia de la filosofía occidental en la *Metafísica* de Aristóteles. En ella, el filósofo habla de una *proté philosophia*, una disciplina que más adelante la tradición llamaría “metafísica”, nombre con el cual se bautizó también los escritos que venían después de (meta-) la física o en los que se habla de lo que se encuentra más allá de ella. Esta ciencia posee una universalidad que la destaca de las demás; esta ciencia, sin embargo, tiene distintas formulaciones a lo largo de la obra del Estagirita: en primer lugar, es una ciencia del “ser en cuanto ser” en el libro *Gamma*, es decir, un discurso de las propiedades esenciales de *lo que es* en la mayor universalidad posible, en otras palabras, una *ontología fundamental*; en segundo lugar, en el libro *Alfa*, la caracteriza como una ciencia de las primeras causas y primeros principios o una *aitiología*; en tercer lugar, en los libros *Epsilon* y *Lambda*, de las causas primeras e inmóviles de los seres que se encuentran separadas de toda materia, es decir, una *teología*; por último, en *Zeta* hablará de una ciencia general de la sustancia o *ousiología* (Grondin 2006, 92-93).

Mientras que la perspectiva *ontológica* atravesará la dificultad, por su universalidad, de carecer de atributos genéricos que los distinga de otros géneros (Grondin 2006, 102), la *aitiológica* no es desarrollada propiamente más que como una distinción de carácter semántico acerca de las distintas maneras en las que el concepto de *causa* puede ser aplicado (Grondin 2006, 101). Por otra parte, “ser” podría no ser un concepto unívoco. Sin embargo, “Aristóteles no parece nunca ansioso por eliminar la polisemia del verbo ser” (Grondin 2006, 111). Después de todo, en la noción de sustancia se encontraría el sentido unitario en relación al cual se dicen todos los otros sentidos del ser (Grondin 2006, 111).

Por último, en *Metafísica Epsilon I*, la ciencia primera se diferencia de la física y de las matemáticas: la primera porque sus objetos son materiales y *móviles* los de la segunda, porque si bien inmóviles, no son separables (Aristóteles 1994, 1026b). Si la ciencia “teológica” estudia las sustancias inmóviles, el estudio de estas será primero que el de las móviles y, de este modo, será “universal por ser primera” (Grondin 2006, 105). De lo que se habla es de una sustancia que funciona como fundamento del ser de todos los demás al contenerlo de manera eminente. Más adelante, en *Metafísica Lambda*, encontraremos la sustancia inmóvil por excelencia: Dios o el motor inmóvil. Su introducción en este libro es, sin embargo, de una naturaleza distinta: puesto que toda sustancia se mueve debido a algo además de sí mismo, y no se puede seguir de esta manera hasta el infinito, tiene que existir algo que mueva sin ser movido “en tanto que amado” (Aristóteles 1994, 1072b). En otras palabras, Dios se concibe como causa primera.

De esta manera, puede observarse en la obra de Aristóteles una identidad entre filosofía primera, metafísica, ontología y teología. La ciencia de mayor importancia, a la cual las demás se encuentran subordinadas (Aristóteles 1994, 982b) y que estudia las primeras causas y principios en la medida en que por ellos los objetos de las demás ciencias son conocidos, es fundamentalmente una teología, es decir, una ciencia acerca del ente supremo a partir del cual “fluye” el ser de todos los demás entes (Grondin 2006, 106).

§2.2. El concepto de “trascendental”

En seguida, examinaremos cómo surge dentro la tradición metafísica el concepto de “trascendental” que Kant usará para designar su propuesta de filosofía primera.

La metafísica como filosofía primera radicaliza su aproximación teológica a la ontología en la filosofía medieval y el matrimonio entre filosofía aristotélica y teología cristiana. Como señala Rizo Patrón (2018, 19), para estos filósofos medievales, hay otras categorías, además de las diez aristotélicas —sustancia, cualidad, cantidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión— que son más originarias y universales: ser o cosa, unidad, algo, verdad y bondad. Estos predicados más originarios y universales son denominados “trascendentales”. No solo por ser los conceptos más generales que pueden decirse de todas las cosas —en el sentido unívoco que Aristóteles hubiera rechazado de manera ambigua—, sino que también son dichos sobre Dios de manera analógica y eminente (Aquinas, 1968; Aquinas 1970-1976, Q.1 A.1; citado en Rizo Patrón 2018, 19). En la medida en que designan, por tanto, atributos divinos, son “trascendentes” en oposición a las categorías “inmanentes” del ámbito de la experiencia. Este significado es el que le llega a Kant desde el racionalismo escolástico de Wolff y Baumgarten a través de la escuela de Knutzen, y el cual se conserva en algunas de las partes más antiguas de la *Crítica de la razón pura* (Rizo Patrón 2018, 19-20). Además de este uso, habría otros tres usos más que son relevantes para nuestra discusión:

- Trascendental es la filosofía que se ocupa no de los objetos, sino de nuestro modo de conocerlos y en la medida en que esto es posible *a priori* (Kant 2009, A11-12/B 25)
- Trascendentales también son las formas *a priori* del conocimiento, ya sean sensibles (espacio y tiempo) o intelectuales (las categorías)
- Trascendental es también la síntesis llevada a cabo por el “yo pienso” o “apercepción trascendental” (Rizo Patrón 2018, 23)

“Trascendental” para Kant mantiene, de esta manera, la necesidad de remitirse a una dimensión más originaria y universal que la que en su momento

delimitó Aristóteles, no ya en relación a las propiedades esenciales de todos los objetos en cuanto son en sí mismos, sino en la medida en que pueden ser conocidos *a priori* en una experiencia posible.

§2.3. Kant y la idea wolffiana de una ciencia de la posibilidad

Como se mencionó antes, Kant recibió su formación filosófica en el marco del racionalismo escolar de Wolff y Baumgarten. Para el primero, la filosofía constituía la “ciencia de todas las cosas posibles, junto con el modo y razón de su posibilidad” (Wolff 1770, 1; la traducción es nuestra) y entendía por ciencia “el hábito del entendimiento donde, de un modo no refutado, establecemos nuestras afirmaciones en fundamentos o principios irrefutables” (Wolff 1770, 1; la traducción es nuestra). De acuerdo con esta noción de ciencia, la filosofía tiene que formar un sistema *a priori* que distinga lo posible de lo imposible y las razones de su posibilidad e imposibilidad. Posible es, asimismo, “todo aquello que no implica contradicción alguna, ya sea que exista o que no” (Wolff 1770, 1; la traducción es nuestra). Kant retomará esta idea de filosofía, pero establecerá una diferencia entre dos tipos de posibilidad: por un lado, la posibilidad absoluta, y por el otro, la posibilidad de la *experiencia*.

De acuerdo con el idealismo trascendental de Kant, debe establecerse una distinción entre los *fenómenos* y las *cosas en sí*, cuyo objetivo es el conocimiento de aquello de lo cual tenemos un objeto, tener un objeto es, asimismo, tenerlo presente y la receptividad humana es únicamente sensible. Sin embargo, el vínculo —causalidad, concordancia— e integridad —sustancia— de los fenómenos se encuentra establecido por medio de las categorías del entendimiento, las cuales, a pesar de ser puramente intelectuales, articulan los fenómenos en experiencias por medio de esquemas a través de la imaginación trascendental. Dicha experiencia, a su vez, se encuentra articulada por ideas *hipersensibles* que tienen un uso regulativo: alma, mundo y Dios (Rizo-Patrón 2018, 17). Estas, sin embargo, no poseen un uso constitutivo, es decir, que no presentan un objeto. De esta manera, el vínculo entre filosofía primera, metafísica, ontología y teología se rompe: la filosofía trascendental es una filosofía primera y también una metafísica

de la naturaleza —teórico-especulativa en oposición a práctica— en sentido amplio (Rizo-Patrón 2018, 17), pero no es una ontología en el sentido wolffiano de una ciencia de la posibilidad absoluta, ni mucho menos una teología.

§2.4. La fenomenología de Husserl como filosofía primera

La fenomenología de Husserl retoma el concepto de lo trascendental en Kant, pero lo expande fuera de los límites teórico-especulativos en el que este lo confina. En ese sentido su fenomenología es trascendental porque dirige su atención a las condiciones esenciales que hacen posible toda experiencia (Rizo Patrón 2018, 29). Este uso de trascendental sería análogo al primero que se presentó en la sección 1.2. En relación al segundo uso, Husserl dirá que las estructuras mismas que posibilitan la experiencia *en general*, es decir, el *yo puro*, la intencionalidad y la temporalidad, son trascendentales, así como para Kant lo serán el espacio y el tiempo junto con las categorías y la unidad sintética de la apercepción (Rizo Patrón 2018, 29). Por último, mientras que en Kant teníamos que eran trascendentales también las funciones sintéticas que hacen posible el juicio científico, en Husserl son trascendentales las funciones que constituyen el *sentido* de las experiencias de diversa índole, ya sean teóricas, valorativas o volitivas (Rizo Patrón 2018, 29). Para Kant, lo *trascendental* era principalmente un asunto de ciencia: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Como se puede observar, con Husserl estamos hablando, más bien, de cómo es posible el sentido de las experiencias en general. Para lograr revelar las estructuras esenciales que participan en la constitución de sentido tiene que utilizarse el método fenomenológico de la *reducción*: debe suprimirse cualquier presupuesto tético acerca de la existencia del mundo, en otras palabras, dejar atrás la *actitud natural* para dar paso a la *actitud fenomenológica*.

Husserl mismo se apropiará del concepto de *filosofía primera*, el cual usará en lugar de metafísica por los presupuestos ontologizantes que esta tiene. La fenomenología será una filosofía primera en los mismos sentidos que llevaron a Aristóteles identificarla con la metafísica: en primer lugar, será la primera en dignidad y valor, pues muestra cómo son posibles los actos

valorativos; en segundo lugar, está guiada por un sentido teleológico de las ciencias en el que se encontrarán subordinadas las demás ciencias en tanto ámbitos de sentido en específico que, guiados por la idea regulativa de ciencia, buscan su unidad en una ciencia del sentido en general; en tercer lugar, es primera porque permite describir los modos en los que el método y la teoría de las demás ciencias han de ser articulados (Allen 1982, 611). La metafísica, en su momento, habría satisfecho para Aristóteles estos requerimientos puesto que examina, respectivamente, el bien mayor, el ser en general (bajo la forma de teología) y la sabiduría misma. La diferencia entre los resultados de ambos autores se debe a que, para Aristóteles, los conceptos de sustancia y causalidad son tratados bajo la actitud natural, de modo que el fundamento de una sustancia móvil solo puede ser, dentro de estos términos, una sustancia inmóvil o, en el caso de las causas que son siempre efecto, una causa incausada. Tanto del lado de los filósofos antiguos y como de la fenomenología husserliana tenemos una ciencia fundamental sobre *lo que es*; sin embargo, mientras que en el primer caso se toma el copulativo “ser” en un sentido objetivo (aquello que existe y es verdaderamente real), la fenomenología considera *lo que son* los fenómenos en tanto fenómenos, es decir, sus determinaciones esenciales. Así, puede decirse que el motivo wolffiano que informa la filosofía trascendental de Kant encuentra el método para fundamentar propiamente una ciencia de la esencia en general en la fenomenología de Husserl.

§3. EL TIEMPO COMO DIMENSIÓN ORIGINARIA

§.3.1. Tiempo y eternidad en la metafísica antigua

Para Aristóteles el tiempo es “la medida calculable o dimensión del movimiento respecto de su antes-y-después” (1995, 219b). El tiempo se encuentra vinculado, entonces, al devenir y así se encuentra también en los filósofos antiguos anteriores al Estagirita. Con el reemplazo de la metafísica como filosofía primera también la fenomenología disolvió uno de los principios bajo los cuales la primera se fundaba: la distinción entre ser y apariencia. Puede rastrearse esta distinción hasta Parménides. Ella incluye las siguientes afirmaciones: 1) hay una realidad, *lo que es*; 2) esta realidad es

clara para el pensamiento; y, 3) esta realidad es comunicable. Dentro de la tradición sofista, Gorgias rechazó categóricamente estas tres tesis solo para terminar afirmando el sinsentido de tomarse el ejercicio de hacerlo tan seriamente. La metafísica como ciencia primera es, de esta manera, optimista: sobre la integridad de la realidad en sí misma, sobre nuestra capacidad innata para aprehenderla y sobre la posibilidad de educar acerca de ella. En consecuencia, no es de extrañar que Platón haya fundado la Academia y que, más adelante, el racionalismo se haya vuelto “escolar”.

Si volvemos un momento a Parménides, podemos ver que lo que motiva el establecimiento de esta distinción es la naturaleza desconcertante del devenir. El hecho de que las cosas se generen y se corrompan es visto como una contradicción que debe ser superada. Si la realidad es una, esto significa que no hay múltiples realidades, o una que sea ahora y que deje de ser en el futuro. Por consiguiente no hay ni devenir, ni diferencia. Pues de lo contrario, eso significaría que el ser no es en alguna medida, es decir, que es y no es a la vez. Sin embargo, para Platón, una realidad de naturaleza tan estática, es ajena a lo que de ella se muestra: la realidad aparece diferenciada, múltiple y dicha circunstancia ha de ser explicada desde el propio dinamismo interno de esta realidad: no sería propio pensar en un Dios engañador, después de todo, como diríamos siguiendo a Descartes. De ahí que el tiempo tenga que ser la imperfección de la eternidad. La realidad desde su unidad debe especificarse si es que ha de ser consistente con nuestra percepción de ella. De esto último se sigue, por tanto, que es esa misma realidad eterna la que se muestra de manera temporal como una luz que pierde su brillo, por lo que nuestras facultades cognitivas se mantienen en un continuo cuya única diferencia es el grado de claridad: por un lado, la realidad en sí misma es clara para el pensamiento, por la otra, es oscura para nuestra percepción que siempre es temporal.

§3.2. Kant y su solución a la disyuntividad del tiempo

Con el giro copernicano la receptividad humana pasa al primer plano: si bien, en este caso, es claro que los seres humanos percibimos por medio de los sentidos, lo es mucho menos que lo hagamos por medio del pensamiento.

¿O es de esta manera? Después de todo Kant vivió grandes revoluciones científicas que avanzaron con el paso firme de las matemáticas. De estas no es claro, al menos inmediatamente, que sean receptivas por un lado y empíricas del otro. El racionalismo, siguiendo a Platón en relación a la familiaridad de las matemáticas y la filosofía, pretendió extender la operación del primero al segundo: la mente intuitivamente percibe ciertas verdades completamente evidentes como las de la aritmética y la geometría, lo cual da pie a pensar que así también es el caso para la filosofía. La certeza del *cogito* cartesiano se volverá principio para edificar las ciencias en la medida en que la autoconciencia es absolutamente clara. Esto marca la pauta para establecer con igualdad de certeza aquello que se presente con la misma luz natural que el *cogito*, aunque ya se habría probado y anunciado esta certeza desde la primera meditación.

Sin embargo, para Kant, las matemáticas tenían una naturaleza enteramente diferente. No se trata ya de una receptividad con ciertas características tomadas de los objetos en general, sino que las matemáticas están vinculadas a las formas puras de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. Asimismo, las matemáticas mantendrán su componente intuitivo: pero ya no como *intuición intelectual*, sino como derivadas de la *intuición pura* sensible. Pero el conocimiento científico moderno, como el de la física de Newton, requiere no solo decir el qué de los fenómenos, sino también el qué de su conexión con la naturaleza. En este punto, Kant tiene que encontrar una manera de superar el problema del devenir: ¿cómo dos objetos cuyo concepto es heterogéneo, deben conectarse? Este es el problema que está en el fondo de la discusión en torno al principio de causalidad.

Para Kant, el tiempo es fundamentalmente disyuntivo del mismo modo en que lo es para Hume (Morrison 1978, 186). Un momento se encuentra encapsulado en el presente en el que es aprehendido, presente que está implicando siempre un pasado. En esto consiste el tiempo como *forma* de la sensibilidad. Sin embargo, la conexión de un evento con el anterior en relación al concepto del primero con el del segundo, no se puede presuponer. La solución la encuentra en la apercepción trascendental (Kant 2009, B132). La disyuntividad del tiempo, nuevamente, debe ser superada por una unidad *a pesar* del tiempo. Esto lo logra Kant por medio de la

doctrina del objeto trascendental, en la primera edición de la “deducción trascendental de las categorías”, la cual postula un correlato intelectual X de las funciones superiores de la conciencia. Esta unidad intelectual, si bien está separada completamente de cualquier receptividad sensible, incluso del espacio y el tiempo, permite que los distintos momentos que transcurren para la conciencia sean aprehendidos por conceptos en tanto referidos a dicho polo objetivo, los cuales, por medio de la imaginación trascendental, son esquematizados en las formas del espacio y el tiempo. De ese modo, el aspecto fenomenal y el polo objetivo X son dos momentos que no se encuentran indiferentes el uno del otro: están unidos en tanto fenómenos para un sujeto como apareceres del objeto trascendental. En este punto Kant se mantiene en continuidad con el racionalismo y, en última instancia, con Platón y Parménides: el tiempo solo puede ser entendido (para estos últimos) o incorporado en el conocimiento (para Kant) si ha de ser superado.

§3.3. Husserl y la originariedad del tiempo

Dice Morrison: si Hume se encuentra a la espalda de Kant, James se encuentra a la de Husserl (1978, 186). Kant se enfrentaba ante la contingencia del enlace de los fenómenos en un tiempo fundamentalmente disyuntivo, mientras que Husserl se enfrenta a un empirismo para el cual la conjunción de los fenómenos es una evidencia tan inmediata como su disyunción. Husserl quiere enfrentarse al psicologismo, al cual ve como una forma de escepticismo. La reducción trascendental hacia la conciencia trascendental, constituye el punto de partida absoluto a partir del cual toda constitución de sentido se muestra posible.

Los dos ingredientes de la perspectiva Husserliana son, así, los siguientes: por un lado, el tiempo no necesita nada más que sí mismo para dar cuenta de su unidad, es decir, que la unidad de los fenómenos en el tiempo es una evidencia directa, y hay una conciencia absoluta desde la cual toda otra constitución de sentido es susceptible de ser mostrada y descrita. Esto llevará a Husserl en las *Lecciones* (2002) a diferenciar entre tres estratos del tiempo: en primer lugar, el tiempo objetivo de los objetos trascendentes

junto con el contenido noemático de la toma de posición en la actitud natural, es decir, el tiempo del reloj y la naturaleza; el tiempo subjetivo o tiempo fenomenológico, ya tematizado en Kant como siendo la forma de la percepción de los fenómenos del sentido interno y de todos los fenómenos en general (2009, A 34/B 50); y, por último, el flujo absoluto y primigenio que subyace, incluso, a la descripción fenomenológica de las vivencias dentro del sentido interno. Este flujo es una unidad formada por los elementos cuasi-temporales de retención-impresión originaria-protención, es decir, un pasado-presente-futuro cuya unidad es correlativa a la de la totalidad que se muestra dentro (Morrison 1978, 190). El presente ya no se encuentra, con respecto al pasado y el futuro, como una unidad de momentos discretos que se encuentran enlazados externamente por la unidad sintética del sujeto trascendental como en Kant, sino que, en el presente, el cual es fluyente estante y viviente, se encuentra retenido el pasado y anticipado el futuro. Las impresiones originarias constituyen la materia hilética de los instantes dentro del flujo, dicha materia es modificada y retenida en el instante posterior y así sucesivamente se encuentran constantemente “hundiéndose” o “matizándose” conforme la distancia entre la impresión retenida pasada y la actual se alarga. Por otro lado, la conciencia siempre se encuentra a la espera de un futuro que no se encuentra, sin embargo, completamente vacío. El mismo movimiento en dirección contraria ocurre en relación con la protención: se tiene una espera siempre dentro del presente junto con un continuo de anticipaciones que se va haciendo menos oscuro conforme la distancia entre el instante actual se acorta con respecto al otro que se está por plenificar.

Aun en la búsqueda de una caracterización de las estructuras necesarias de la experiencia, Kant optó por establecer una unidad primera de la conciencia que se encuentre a pesar del tiempo. Esta exigencia suya es impuesta y no evidente. Precisamente la reducción fenomenológica permite mostrar con claridad intuitiva cómo la experiencia, incluso de conceptos y esencias que en principio son atemporales, no pueden ser descritas al margen del curso del tiempo. Es en este sentido que se da la superación de la distinción entre ser y apariencia dentro del marco de la filosofía primera: el devenir de los fenómenos dentro del tiempo no exige ser superado en la eternidad debido a la dificultad que presenta para el pensamiento; es esta dificultad

misma la que amerita ser descrita como punto de partida de la constitución de todo sentido. Los múltiples apareceres fluyentes no emanan de un ser estático para la filosofía primera sino al contrario: desde el flujo se constituyen las distintas objetividades atemporales que luego pasan a ser objeto de ciencia. Aquella dificultad de la que hablamos es la del flujo que sigue corriendo incluso en la descripción fenomenológica misma y cuya evidencia funda esta dificultad de manera clara y distinta.

§4. CONCLUSIÓN

En la primera parte se mostró cuál es el continuo entre metafísica y filosofía trascendental como filosofías primeras, el cual consiste en la idea de una ciencia de lo posible y de *lo que es* en sentido propio. En la segunda parte se mostró que la evidencia que muestra el método de la fenomenología de Husserl permite pensar el ser en tanto temporalidad originaria al no rehuir de la dificultad que presenta el tiempo en la descripción fenomenológica. De esta manera el tránsito entre la metafísica y la fenomenología es el de una filosofía primera que toma conciencia de que la más grande evidencia, clara y distinta es justamente el reconocimiento del tiempo como horizonte primario.

Bibliografía

- Allen, Jeffner, 1982. What is Husserl's First Philosophy? *Philosophy and Phenomenological Research* 42 (4), 610-620.
- Aristóteles, 1995. *Física*. Madrid: Gredos. Traducción y notas: Guillermo R. de Echan-día. Lib. IV, Caps. 10-14.
- Aristóteles, 1994. *Metafísica*. T. Calvo Martínez (Trad.). Madrid: Gredos.
- Grondin, J., 2006. *Introducción a la metafísica*. Traducción de A. Martínez Rui. Barcelona: Herder Editorial.
- Husserl, Edmund, 2002. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción, introducción. y notas de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta.

- Kant, Immanuel, 2009. *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe alemán-español. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México. Traducción, estudio y notas de Mario Caimi; índices temático y onomástico de Esteban Amador, Mariela Paolucci, Marcos Thisted; tabla de correspondencias de traducción de términos de Dulce María Granja, María de Jesús Gallardo, Ernesto Aguilar, Óscar Palancares.
- Morrison, Ronald, 1978. Kant, Husserl, and Heidegger on Time and the Unity of Consciousness. *Philosophy and Phenomenological Research* 39 (2), 182-198.
- Rizo-Patrón, Rosemary, 2018. The Sense of the Transcendental in Kant and in Husserl. *Horizon. Studies in Phenomenology* 7(1), 13-31.
- Wolff, Christian, 1770. *Logic, or Rational Thoughts on the Powers of the Human Understanding: with their Use and Application in the Knowledge and Search of Truth. Traslated form the German of Baron Wolfius. To wich is prefixed a Life of the Author.* London: Printed for L. Hawes, W. Clarke, and R. Collins, in Paternoster Row.

EL TIEMPO FUNDAMENTAL. TRES APROXIMACIONES: MANGABEIRA, HUSSERL Y SCHELER

CÉSAR CARBAJAL

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

Partimos de la propuesta pragmática y de filosofía natural de Roberto Mangabeira, de un tiempo real, que concluye en un escepticismo respecto al conocimiento del mundo. Profundizamos el asunto por vía fenomenológica, enfocándonos en algunos desarrollos de Husserl en los *Manuscritos de Bernau* de 1917-1918 y concluimos que su concepción de tiempo absoluto es correlato de la conciencia absoluta. Seguimos con la propuesta fenomenológica de Scheler, centrándonos en su artículo de 1927, *Idealismo-Realismo*, encontramos entonces que el tiempo tiene un carácter ficticio pero basado en un tiempo absoluto, aunque no carente de perspectivismo.

Palabras clave:

Tiempo, filosofía natural, fenomenología, Husserl, Scheler, Mangabeira.

Abstract:

We start from Roberto Mangabeira's pragmatic and natural philosophical proposal of a real time, which concludes in a skepticism regarding knowledge of the world. We deepen the matter phenomenologically, focusing on some of Husserl's developments in his 1917-1918 *Bernau Manuscripts* and conclude that his notion of absolute time is a correlate of absolute consciousness. We continue with Scheler's phenomenological proposal, focusing on his 1927 paper *Idealism-Realism*, we then find that time has a fictitious character but based on an absolute time, although not devoid of perspectivism.

Keywords:

Time, natural philosophy, phenomenology, Husserl, Scheler, Mangabeira.

§1. LA APROXIMACIÓN PRAGMÁTICA Y DE FILOSOFÍA NATURAL DE ROBERTO MANGABEIRA

El paradigma newtoniano de la ciencia postuló al tiempo y al espacio como trasfondo de todos los fenómenos a estudiar, entendiéndolos como coordenadas físicas invariantes absolutas. Esto parecía necesario para el estudio de cualquier fenómeno particular, pues para aislarlo en un sistema cerrado, se debía ser capaz de estipular condiciones iniciales que proporcionasen un punto de vista ventajoso a partir del cual obtener las leyes mecánicas que dominan tal sistema cerrado. Luego, se presupuso que este procedimiento se podía iterar indefinidamente: las antiguas condiciones iniciales podrían formar parte de un sistema cerrado parcial mayor, de modo que el proceso de aplicación se pudiera extrapolar aparentemente sin fin. Reiteramos, esto era por supuesto concebible, siempre y cuando se postulasen al tiempo y al espacio como continuidades invariantes absolutas que contienen en sí *todos* los fenómenos naturales concebibles, idea que a su vez daba la apariencia de que las leyes así establecidas tenían un carácter *atemporal*, eternas, como si fuesen vistas desde una perspectiva divina. Pero justamente postular tal trasfondo no era un conocimiento que fuese resultado de una demostración científica, sino un mero presupuesto necesario para la aplicación exitosa del paradigma newtoniano. Si se toma este u otro *presupuesto* hipotético científico, *como si* se tratara de un conocimiento *universal y necesario* de modo absoluto e incommovible (o atemporal como las abstracciones matemáticas), no se habla científicamente y en cambio se realiza un salto metafísico ilegítimo.

Pese a las radicales modificaciones realizadas por la física del siglo XX a la noción del tiempo, especialmente con el desarrollo de la teoría de la relatividad, se siguió tomando como base un sistema cerrado de análisis, del cual se obtienen ecuaciones que luego son extrapoladas al resto del universo. Así se implica en las interpretaciones principales de la teoría de la relatividad general la idea de un continuo de espacio-tiempo, en el que el tiempo ocupa un lugar secundario y subordinado con relación al espacio, representándolo más comúnmente como una cuarta dimensión —aunque Einstein mismo está en desacuerdo con la espacialización del tiempo, pues para él el tiempo y el espacio son igualmente isotrópicos (Mangabeira y

Smolin 2015, 189-190)¹. En ambos casos, tanto en el paradigma newtoniano como en el que impulsó la “nueva física” desde el siglo XX (unificar la teoría de la relatividad general y la mecánica cuántica), la ambición última ha sido obtener ecuaciones que sean capaces de abarcar la totalidad del universo, es decir, obtener ecuaciones de carácter atemporal, como si fuese posible de ese modo ver el mundo a través de los ojos de la divinidad².

Aun en nuestros días, la línea principal de investigación se mueve por el deseo de unificación de las fuerzas físicas fundamentales y, especialmente, la reconciliación de la teoría general de la relatividad con la mecánica cuántica (Mangabeira y Smolin 2015, 239). Pero junto a este desarrollo principal de los esfuerzos de la ciencia moderna y contemporánea, se produce en el siglo XX a su vez un descubrimiento divergente con el espíritu principal que las anima y que, según el filósofo brasileño Roberto Mangabeira, permite replantear el camino de la ciencia. Este descubrimiento, el más grande del siglo XX, es que el universo tiene de hecho una historia. Es decir, que existe un límite hasta donde se pueden extrapolar las ecuaciones conocidas, de amplia aplicación en la estructura estable del universo conocido y que, si se cruza tal límite, los presupuestos o saltos ilegítimos metafísicos realizados por las teorías resaltan con máxima claridad. Que el universo tenga una historia significa principalmente que no ha sido siempre tal como es ahora; que, en sus fases iniciales, tal como es posible conocerlas actualmente, poseía una estructura muy diferente a la actual, y por ello mismo las teorías basadas en el paradigma newtoniano, esto es, a partir de un sistema cerrado parcial, pese a su potencia y éxito, no pueden ser aplicadas como casos iterativos de sistemas parciales mayores. No solo ello, sino que también

1 Aunque se trata de una obra de autoría doble, el presente artículo se centra únicamente a los aportes de Mangabeira. Todas las citas de esta obra son traducciones nuestras.

2 Esta ha sido la ambición de la epistemología científica desde inicios del siglo XX (cuyos anuarios principales, especialmente de la tradición analítica, se llaman *Einheitswissenschaften*, *Unified Science*, etc.). El “modelo estándar” de la física, hasta el día de hoy, no ha podido unificar en una “*Theory of Everything*” (o *Grand Unified Theory*) a la teoría general de la relatividad de Einstein (que incorpora la gravedad a su nuevo concepto de tiempo-espacio), con las fuerzas nucleares estudiadas por la física cuántica (débil, fuerte, y electromagnética), bajo el concepto general de “gravedad cuántica”. Desde 1990, la teoría matemática de cuerdas daría tal paso, hasta hoy ninguna evidencia empírica la respalda. Por el contrario, éstas han descubierto que 70% del universo está compuesto de energía negra, y aproximadamente 25% de materia negra, esto es, de elementos totalmente desconocidos.

se puede predecir un probable fin del universo actualmente conocido y también un posible renacimiento (de tendencia no cíclica: no retorno de lo mismo). En tales circunstancias límites —como también es posible encontrarlos de modos similar en casos particulares del universo actual como en los llamados agujeros negros— caracterizados en el caso del inicio del universo por una temperatura y densidad extremas, se produce el colapso de la aplicación de las ecuaciones de campo de la relatividad general, como es de esperarse.

Pero, en vez de asumir tal limitación, la tendencia principal es cubrirla bajo una apariencia de éxito y misticismo, aceptando una singularidad inicial de valor infinito, en vez de concebirla como una fase inicial que, pese a ser extrema, sigue siendo sin embargo limitada (lo que implica a su vez que detrás de esta fase inicial, o existe el mismo universo bajo condiciones no conocidas o, también, si se quiere especular, se trata de un universo anterior, cuya investigación podría ser posible por medio de los rastros que su existencia puede haber dejado en el estado del universo o universo conocido por nosotros). Este salto metafísico ilegítimo de tomar como posible en el universo la existencia de un infinito, aleja a la ciencia de todo posible desarrollo ulterior respecto a este problema, pues en principio es imposible comprobar empíricamente la existencia de un infinito. Algo parecido sucede cuando se asume especulativamente una multitud de universos (la idea del multiverso, que nace con los matemáticos defensores de las teorías de cuerdas³) como consecuencia de la impotencia de encontrar una adecuada aplicación de tales teorías al universo conocido, aceptando por lo tanto que su aplicación es posible en universos imaginarios. Esto también implica la transformación de un fracaso en un éxito, pero que igualmente se paga caro, pues por definición no existe conexión causal entre estos universos, es decir, de igual forma como la idea de singularidad infinita inicial, pone una barrera infranqueable a la investigación empírica de la naturaleza. En vez pues de asumir los límites últimos de sus paradigmas conocidos y repensar

3 Como el físico teórico Michio Kaku, y múltiples otros físicos, entre ellos el propio Lee Smolin; aunque tiene también sus detractores en la comunidad de físicos (entre ellos, el Nóbel de física 2021, Sir Roger Penrose). Los entusiastas ya están limitando y reduciendo sus posiciones iniciales.

por ello el programa de la ciencia, se da un aferrarse a una aspiración pseudoreligiosa y pseudo metafísica.

El tema principal en este conflicto interno de la ciencia —entre la historia del universo de la cosmología (esto es, el mayor descubrimiento de la disciplina más importante de la ciencia física, como estudio del todo y no de una parte), y las teorías parciales— es, por supuesto, la concepción del tiempo. Pues si el universo tiene una historia, quiere decir que es posible establecer un tiempo cósmico global a partir de observadores preferidos (como, por ejemplo, puede ser la Tierra con las correcciones pertinentes), que permitan establecer la sucesión de fases de un mismo universo o de universos. Sin embargo, esto no permitiría concebir el universo como infinito (lo que sería un “salto metafísico”), sino como simplemente indefinido. Así pues, Mangabeira propone como tesis principal, como guía pragmática para el desarrollo empírico de la investigación, la idea del universo único o singular y la del tiempo real: “(...) porque el universo no puede tener una historia al menos que el tiempo sea real. Para que el tiempo sea completamente real, tiene que ser no-emergente, global, irreversible y continuo”⁴ (Mangabeira y Smolin 2015, 238).

Aunque la definición propia del tiempo puede ser la de “transformación de la transformación” (Mangabeira y Smolin 2015, 313), esto porque su característica principal es que el tiempo se define por el cambio: “(...) el tiempo está íntima e internamente conectado con el cambio. El cambio es causal. El tiempo es cambio. En el espíritu de estas proposiciones, debemos tomar inspiración, no desánimo, de la observación de Mach: ‘Está completamente más allá de nuestro poder medir el cambio de las cosas por el tiempo. Todo lo contrario, el tiempo es una abstracción a la que llegamos por el cambio de las cosas’” (Mangabeira y Smolin 2015, 222). Que sea la “transformación de la transformación” implica la posibilidad de la mutabilidad de las leyes

4 Ya el desarrollo de la noción de entropía apoyaba la idea de irreversibilidad del tiempo bajo ciertas condiciones, pero, de todos modos, este desarrollo resulta ser secundario en la ciencia —a diferencia de la ambición de unificación total— pues también se apoya en la aplicación del paradigma newtoniano de sistematización parcial, de modo que nunca tuvo la fuerza para desplazar la tendencia principal. En cambio, al tener como punto de partida la comprensión de la totalidad del universo, el problema cosmológico exige de entrada una reconsideración fundamental de la concepción del tiempo.

de la naturaleza, de modo que, al subordinarse el carácter estructural al histórico, en los estados extremos del universo, puede concebirse incluso una causalidad pero sin leyes, formándose las leyes con los fenómenos mismos (como se asume en las ciencias históricas y sociales), y no existiendo de manera atemporal, como la expresión matemática de las ecuaciones aparentemente sugiere. Esto tiene como consecuencia también notar más claramente que las matemáticas poseen el poder que tienen, no por ser una especie de lenguaje divino u oracular, sino porque es el entendimiento de la naturaleza abstraída de temporalidad y particularidad (Mangabeira y Smolin 2015, 302), y que su aplicación a la física debe hacerse selectivamente.

Ocurre pues, bajo esta perspectiva, que se le adjudican al tiempo esos cuatro atributos para el tiempo real, como consecuencia de su aptitud y sentido para la investigación científica. No existe ningún apego a esta postulación del tiempo como real y fundamental: si estos atributos ponen más obstáculos a la posible investigación empírica que contribuyen a su desarrollo, entonces pueden ser descartados y debería pensarse entonces en otras ideas para permitir el avance de la ciencia. Mangabeira no siente incomodidad alguna de asumir esta postura, ya que dice explícitamente:

Visto desde una perspectiva, una teoría física es una guía para la orientación práctica y acción transformativa en una parte del mundo. Nos enseña cómo ciertas iniciativas pueden producir ciertos efectos. Nos muestra, también, cómo podemos y debemos ajustar nuestras limitadas y engañosas percepciones para tomar cuenta lo que sucede. Nuestro equipo observacional y experimental es decisivo en extender el alcance de la percepción carente de ayuda y de la intervención transformativa en los funcionamientos de la naturaleza. Sirve como un bastón para los casi ciegos.

En este respecto, el árbitro de la ciencia es el éxito práctico: éxito en guiar la intervención y en corregir la percepción. La ciencia, en el desempeño de este rol, no tiene ningún mensaje sobre cómo las cosas son realmente, sólo sobre qué debemos asumir que son para nuestros propósitos limitados. Sus supuestos sobre el funcionamiento de la naturaleza pueden ser parsimoniosos y acomodaticios porque probablemente sean compatibles con una variedad de concepciones diferentes sobre cómo se organiza parte de la naturaleza (Mangabeira y Smolin 2015, 83).

Sin embargo, existe otro aspecto complementario y que obliga a plantear una ontología, siendo este el aspecto de la filosofía natural como complemento inevitable de la postura pragmática:

En la historia de la ciencia, sin embargo, siempre hay otro elemento: una representación de cómo funciona la naturaleza y de cómo está estructurada en un dominio particular. Únicamente para la cosmología ese dominio es el universo entero. En la medida en que la ciencia desempeña este segundo rol, el rol de revelador, se suscribe a una ontología, aunque a menudo fragmentaria: una concepción de los tipos de cosas que hay en la parte de la naturaleza que investiga. Esta ontología es supra-empírica tanto en el sentido de que nunca puede extraerse directamente de observaciones y experimentos como en el sentido de que lo que aprendemos de los experimentos y observaciones es invariablemente compatible con más de una visión tal sobre los tipos de cosas que hay.

El elemento ontológico en la ciencia tiene una doble fuente en la aspiración de darle sentido al mundo y en la relación conflictiva del descubrimiento científico con la experiencia perceptiva. Para guiar nuestras intervenciones transformadoras en la naturaleza, debemos saber hasta qué punto podemos confiar en lo que percibimos. La necesidad de organizar, ampliar y corregir nuestra experiencia perceptiva, sin abandonarla, proporciona una incitación permanente a la especulación ontológica. Lo hace incluso en aquellas formas de práctica científica que están más decididas a permanecer cerca del terreno de la observación y la experimentación. Por esta razón, la modestia explicativa no logra eximir a la ciencia de compromisos previos ontológicos. Si la ciencia no puede evitar tales compromisos, resulta crucial hacerlos explícitos, sopesar sus ventajas y desventajas y comprender sus implicaciones (Mangabeira y Smolin 2015, 83-84).

Entonces se trata de evitar los conocidos “saltos metafísicos” de las teorías que pasan desapercibidas debido al éxito práctico de las mismas (como la noción del tiempo matemático absoluto de Newton o como la “cuarta dimensión” de Einstein). Por ello propone tres presuposiciones básicas y explícitas para la cosmología, que son un “mínimo ontológico” y, en este sentido, funcionan más como una “proto-ontología” o una “anti-ontología” (Mangabeira y Smolin 2015, 205):

(...) que haya algo en lugar de nada (el postulado de la realidad), que haya más de una cosa uniforme o estado de asuntos (el postulado de la pluralidad) y que la pluralidad de cosas o estados o asuntos esté constituida

por una red de relaciones entre ellos definiendo qué son (el postulado de conexión). La forma primaria de tal conexión es la causalidad.

Los supuestos [*assumptions*] de pluralidad y de conexión implican que la realidad no toma la forma de una cosa única, uniforme, sin diferenciación interna y relacionada sólo consigo misma. No podemos imaginar que la naturaleza funcione de una manera que no se ajuste a estas presuposiciones sin, por ese mismo acto, renunciar a nuestra capacidad de investigar y explicar los procesos naturales. Sin embargo, no es sólo nuestra constitución natural la que nos exige aceptar estos supuestos minimalistas sobre la naturaleza: tanto la ciencia como la experiencia pre-científica los confirman. Si en verdad el mundo está constituido de tal manera que siempre se ajusta a los postulados de realidad, pluralidad y conexión, independientemente de nuestros poderes o debilidades, es, por lo que sabemos, facticio que la naturaleza esté así constituida. Podría haberse organizado de otra manera, aunque, dada nuestra constitución, tal vez no pudiéramos comprenderlo, incluso si pudiéramos existir (Mangabeira y Smolin 2015, 296).

A partir de este resumen de la postura de Roberto Mangabeira, concluyo que para él: la ciencia no tiene la posibilidad de un acceso *absoluto* a la realidad del mundo; asimismo, se asume que la naturaleza puede ser distinta a cómo nosotros, debido a nuestra particular constitución, la pensamos y percibimos. Sería esta pues en último término una posición escéptica respecto al conocimiento del mundo.

52. LA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA DE E. HUSSERL

Si bien todo el trabajo de la ciencia física está dirigido hacia el mundo natural exterior y sus hechos, parte de la percepción y vuelve a ella, dotándola, mediante ese proceso, tal vez de un nuevo sentido o de un sentido corregido, pero sin modificar la percepción *per se*. Esta simplemente nos es dada con arreglo a nuestra constitución particular, de la que el hombre no puede, ni tendría por qué, escapar. Justamente un análisis a partir de la percepción es la privilegiada por E. Husserl en sus investigaciones fenomenológicas, pero volcado en este caso a lo que podemos llamar el mundo interior. La fenomenología de Husserl parte también de un dirigido esfuerzo por evitar los prejuicios de cualquier índole, que nos lleven a afirmar algo más allá de lo dado con una clara evidencia. Husserl, siguiendo y corrigiendo

a su modo el esfuerzo de Descartes por encontrar un fundamento sólido al conocimiento del hombre, acepta la realidad natural como un *Faktum* irracional dado, pero que bien podría ser de otra manera, no existiendo necesidad alguna que impida un desengaño eventual de la percepción. El tema de la realidad del mundo percibido es abordado con amplitud en las lecciones de *Filosofía Primera* (1923-1924) y, como es sabido, sus diversos análisis fenomenológicos —a partir de la percepción, o de la problemática con el psicologismo, o del fundamento de la ciencia— llevan siempre a la certeza fundamental cartesiana del *ego cogito*, en este caso trascendental, como residuo de haber puesto entre paréntesis todas las “tomas de posición” (*Stellungnahme*) respecto de los hechos que, como tales, tienen como raíz común la apercepción trascendental del yo. Este descubrimiento del yo trascendental como polo último de sentido, es lo que lleva a Husserl a buscar el fundamento último de toda la experiencia del hombre en su conexión con tal polo. Es así que también el tiempo aparece en Husserl conectado primaria y fundamentalmente con tal polo. Pero, a diferencia de las percepciones que son dadas en un tiempo ya constituido y que por ello mismo son fácilmente objetivables, el tiempo mismo no puede ser objetivado. Si se intenta objetivar el tiempo, esto solo sería posible colocándose de modo ficticio en un plano que se encontraría fuera del tiempo o que, como en el caso del paradigma newtoniano, toma el tiempo como un absoluto invariable de trasfondo. De hecho, Husserl en lo que es conocido como su fenomenología estática, realiza sus análisis descriptivos de los fenómenos desde una posición privilegiada similar, pero no porque no sea consciente de la problemática del tiempo, sino porque su atención en este caso está volcada hacia la dación del contenido de los fenómenos y no a su dación en el tiempo. Es en los *Manuscritos de Bernau* de 1917-1918, escritos de carácter sumamente experimental y exploratorio y que tienen más el estilo de un escrito personal y privado que de una publicación pulida, donde Husserl trata propiamente el aspecto constitutivo, es decir, la dación de los fenómenos en el tiempo. Este giro de su atención a la constitución temporal es a su vez lo que marcará el comienzo de lo que se conoce como su fenomenología genética.

Así Husserl, evitando el error de Kant de reducir el tiempo a ser simplemente una condición de posibilidad sensible de la experiencia, lo que consiste

en último término en trasladar el *sensorium Dei* de Newton a la “intuición sensible” del hombre, concibe al tiempo, desde su posición trascendental, como correlato constitutivo de los fenómenos de la conciencia a cualquier nivel y como principio último de individuación. El tiempo que uno encuentra cuando está dirigido a los fenómenos en actitud fenomenológica es el tiempo inmanente, sin embargo este también tiene “niveles”, ya que lo primero que nos es dado es el tiempo de la dación misma de los fenómenos en la relación intencional noético-noemática (es este tiempo el privilegiado en sus análisis estáticos de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*), pero la exploración propia de los *Manuscritos de Bernau* es un nivel más profundo aún del tiempo, como “manera de constitución originaria del tiempo inmanente (...)” (Husserl 2001, [*Hua* XXXIII], 330), o tiempo originario, que también llamará “tiempo absoluto” (*absolute Zeit*). Algo muy importante en toda la fenomenología de Husserl pero que comúnmente se pasa por alto es que todo ser-así (en este caso por ejemplo el tiempo absoluto) no es así por sí mismo, sino en la medida en que es captado como tal por el yo de carácter “absoluto” e individual del hombre, como polo último subjetivo que no permite ser objetivado por ser condición última de toda objetivación, lo que también significa que toda relación de conocimiento, no importa el nivel en que nos movamos, jamás pierde el carácter de ser intencional. Sin embargo, justamente el tiempo, en su sentido originario, se ubica al límite de toda conciencia, pues la conciencia de algo es para Husserl un acto reflexivo que implica por lo tanto una dación pre-reflexiva de ese algo. Y el tiempo especialmente, como suelo o fundamento último de toda dación originaria, seamos conscientes o no de él, jamás se nos deja de dar. Así, desde el punto extremo de la pre-reflexividad se lo puede concebir como un simple proto-flujo originario de contenido hilético indeterminado, pero del que surge toda posible determinación de la conciencia. Es decir, toda constitución tiene su origen en este proto-flujo, se inicia a este nivel que, por ser pre-reflexivo, también se le puede entender entonces como de constitución pasiva, a partir de impulsos y estímulos sensibles.

Una comparación a destacar es que, en los *Manuscritos de Bernau*, para entender la constitución pasiva temporal, Husserl se debate entre ciertas perspectivas o “modelos” (Kortooms 2002; Conde 2012) para evitar sobre

todo ciertos regresos al infinito. Un primer riesgo resulta de querer tomar una perspectiva atemporal para el análisis (análogo al paradigma de Newton). Esto implica un trasfondo de tiempo invariable que, a su vez, llevaría a una iteración infinita de este modelo. Otra opción sería considerar que toda constitución es activa y que la constitución pasiva no se da sino como dependiente de la activa. Pero esto implicaría entonces un *regressus* en el sentido de la actividad de la conciencia. Se evitan ambos peligros estableciendo la estructura fundamental de la conciencia del tiempo originario (o conciencia absoluta) —retención, protoimpresión y protención inmediatas— entendiendo que el fondo horízontico de la pasividad se capta originaria y prereflexivamente⁵, y la superficie de la actividad se capta propiamente de modo intencional atento. No se trata de dos procesos separados, o de dos “conciencias”, sino de la misma conciencia dirigida en dos sentidos: de un modo “acompañante” o “aperceptivo”, percatándose del fondo originario del tiempo inmanente; y de un modo atento, intencional y constitutivamente transversal, hacia el tiempo “objetivo”⁶.

También Mangabeira, en su propuesta del tiempo cosmológico como realidad última y fundamental de la física, se enfrentan a una situación parecida, lo que él llama el “*conundrum*” de las meta-leyes (Mangabeira y Smolin 2015, 275). Pues si se asume que existe un estado o universo inicial, en el que aún no están constituidos lo que serían los elementos últimos de la naturaleza, es decir, los campos y las partículas elementales del “universo-enfriado” (“the cooled-down universe”), esto nos llevaría a pensar que existen o leyes de leyes en un regreso infinito, o que el cambio es incausado⁷. Esto se evita en principio justamente suponiendo que los fenómenos y las leyes que los rigen se forman simultáneamente o coetáneamente, acompañándose. Cabe resaltar sin embargo una diferencia importante, para Husserl el yo trascendental en tanto “absoluto” es supratemporal (*über-zeitlich*) (Husserl 2001 [*Hua* XXXIII], 277), pero sólo como *polo* activo o pasivo, del que no

5 Aquí se despliega el protoflujó (la protoconciencia absoluta), auto-captando pasivamente su estructura horizontal.

6 Notemos que las direcciones horízonticas y transversales son simultáneas, hallándose lo pre-reflexivamente dado en el fondo de conciencia, y lo reflexivamente dado, en la superficie.

7 Nótese que aquí el sentido de la palabra “constitución” no es de captación de la conciencia en el tiempo como en Husserl, sino de los componentes que conforman la realidad física.

podemos decir más que eso, “un polo” que acompaña a nuestras vivencias y que sólo se comprende a partir de ellas, pues decir algo más sería objetivarlo. Evidentemente, respecto del mundo exterior, no podemos hablar de un polo trascendental, pues para Husserl, a la ciencia como producto constituido, la encontramos en el terreno de la “actitud natural”, lo que por otra parte hace comprensible un motivo fundamental del carácter pragmático de la ciencia. El estudio del universo o del mundo exterior no posee un punto privilegiado de comprensión; a lo más, según Mangabeira, podemos mediante ciertas consideraciones plantear observadores preferidos en relación con la isotropía y homogeneidad del universo, que nos permitan comprender el hecho de que tiene una historia. Aun así, ha de notarse que son los científicos (intersubjetivamente) quienes realizan este estudio, por lo que no existe un corte infranqueable entre fenomenología y ciencias, sino que la fenomenología sólo realiza una desconexión de la actitud natural con vistas a comprender *cómo se constituyen* las ciencias, desde un fundamento más profundo.

Husserl distingue un tiempo de la naturaleza, del tiempo inmanente (en sus tres “niveles” de puro protoflujo, de constitución pasiva, y finalmente activa de los objetos y mundo trascendentes en la relación intencional noética-noemática) de modo que: “Los objetos naturales tienen su tiempo dado y su tiempo natural, que es la forma intrínseca que los engloba” (Husserl 2001 [Hua XXXIII], 317). Aquí retoma el pensamiento de Kant, pero entendido desde su particular modo, diciendo:

El *a priori* de la naturaleza se descompone: 1) en el *a priori* de la forma unificada del tiempo-espacio, 2) en el *a priori* que prescribe a la naturaleza la forma superior de la naturaleza real-causal, según el descubrimiento kantiano. (Kant descubrió el divorcio [*die Scheidung*], pero debemos ignorar su interpretación y justificación teórica del mismo) (Husserl 2001 [Hua XXXIII], 299).

Por supuesto la naturaleza es dada al yo, de modo que:

Aplicado a la naturaleza: la forma espacio-temporal, la ‘forma’ general del *tóde ti* (τόδε τι), la singularización (*die Vereinzlung*) es individuación a través del *hic et nunc* (...) Un *hic et nunc* presupone un yo con su presencia viva y su cuerpo actual (o punto cero de orientación) y es posibilidad

general y pura, hipótesis de un yo en general (o de una mayoría) y, en relación con él, de la 'naturaleza' (*Natur*) (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 300).

Esto quiere decir que "(...) la forma pura del *tóde ti*, [es] una generalidad pura como el lugar y el lugar temporal en general, la extensión y duración en general, cuya diferenciación es precisamente la individuación" (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 301). Ahora bien, la naturaleza es para Husserl un "dominio interminable de individuos (...)" (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 300), y:

Las relaciones individuales están sujetas a leyes esenciales. También debemos decir: en términos de ley esencial, todas las determinaciones *todé ti* disponen una forma unificada, una totalidad intrínsecamente determinada y cerrada que tiene sus leyes esenciales relacionales y está determinada por ellas como tal totalidad. Los axiomas del espacio y del tiempo son estas leyes esenciales y, según ellos, el espacio y el tiempo son totalidades (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 301).

En este contexto, la causalidad es "(...) la dependencia de los individuos por sus cualidades" (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 302). Finalmente, el tiempo de la naturaleza y el originario en el que se dan las sensaciones "puede coincidir parcialmente (...)" (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 317), de la misma forma que el tiempo dado de las sensaciones puede coincidir o "recubrirse" con el tiempo "objetivo" de la relación intencional, pero no por ello ser idénticos, pues "una sucesión dada no tiene por qué ser una sucesión objetiva (...)" (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 317).

Se puede notar una diferencia entre esta aproximación fenomenológica y la tendencia de las interpretaciones dominantes de la teoría de la relatividad general de "espacializar" el tiempo. Aunque el análisis del tiempo inmanente puede aceptar analogías espaciales e incluso temporales (objetivas), al tiempo inmanente en sí mismo sólo se le puede entender como corriente o flujo. Además, Husserl toma la causalidad "natural" como "separada" del espacio-tiempo, mientras que Mangabeira la consideran constitutiva de la naturaleza del tiempo, pero en un sentido proto-ontológico (en tanto presupuesta). Esto se entiende fundamentalmente debido a la diferencia de sus formas de análisis, pues Husserl entiende el *a priori* a partir de la percepción misma, mientras que el prejuicio del apriorismo que denuncia Mangabeira (aunque él se refiere al trascendentalismo de Kant, y no menciona a

Husserl) se ubica del lado de la corrección de la percepción, que él mismo reconoce como ámbito de la ciencia. Es decir, la fenomenología de Husserl no establece principios *a priori* de la corrección de la percepción, por lo que no comete tal infracción del “prejuicio del apriorismo”. Por ello mismo, en principio, tampoco la postura fundamental de Kant (y no necesariamente su contenido) cae bajo la crítica de Mangabeira. La fenomenología tiene un ámbito propio que es totalmente desconocido por toda posición pragmática, por más legítima y necesaria que sea esta para la ciencia. Esto es algo que Husserl sabía muy bien, así como también Scheler, de quien trato a continuación.

§3. LA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA DE MAX SCHELER

También Max Scheler en sus escritos *Muerte y supervivencia* (redactado en 1911/16) y *Arrepentimiento y Nuevo Nacimiento* (redactado en 1916), concibe la estructura fundamental del tiempo de las vivencias:

(...) en la vivencia de uno cualesquiera de nuestros momentos vitales temporalmente indivisibles se nos hacen copresentes la estructura e idea del *todo* de nuestra vida y de nuestra persona. Cada uno de esos momentos vitales, que corresponde a *un* punto indivisible del tiempo objetivo, contiene en sí sus tres extensiones: del presente vivido, pasado vivido y futuro, cuya donación se constituye en la percepción, recuerdo inmediato y expectativa inmediata (Scheler 2007, 17).

Aclara que el recuerdo inmediato es no representacional, por lo que corresponde entonces a la retención de Husserl. La diferencia fundamental entre las fenomenologías de Husserl y Scheler consiste en los puntos de partida (que se aprecia más claramente en el texto *Idealismo-Realismo* de 1927, que usaremos principalmente en adelante). Mientras que Husserl parte de la evidencia cartesiana del *cogito, ergo sum*, Scheler parte del igual principio evidente de Leibniz: *cogitatur, ergo est* (Scheler 1962, 11), que él lleva incluso más lejos, pues considera que la evidencia fundamental es simplemente que algo sea, y no en cambio nada (lo que corresponde, por otro lado, al postulado de realidad de Mangabeira). Que nos sea dado primariamente un “algo es”, quiere decir que este algo presupone la vida de la conciencia –pues la conciencia tiene sentido como una conciencia

de algo, o de sí mismo en el caso de la apercepción— y solo tiene sentido al nivel de la vida instintiva. Una segunda proposición evidente es “(...) que todo lo que ‘es’ en algún sentido de las clases de ser posible cae dentro de un ser-así, de un ser-algo, de una esencia (no distinguimos aquí aún: accidental ser-así, y esencia auténtica), y dentro de algún ‘modus’ de la ‘existencia’” (Scheler 1962, 12). Así entonces se puede entender que existe un “saber” pre-consciente, de manera “(...) que la vivencia de la realidad es en primer término una vivencia *ekstática*; no un ‘saber ekstático de’, sino un ‘tener la realidad ekstáticamente’” (Scheler 1962, 53), y reconoce respecto a este punto a Maine de Biran —por ejemplo, con su “*certissima scientia y clamante conscientia (...)*” (de Biran 2006, 30)— como el que vio anteriormente más agudamente la cuestión. Por ello:

No es una *conciencia* del impulso la que conduce a la resistencia *vivida*, ni la conciencia de inhibición del impulso instintivo inhibido. Es la resistencia primariamente *vivida en forma ekstática* la que recién aporta el *actus de la re-flexio*, por medio del cual recién se convierte en *capaz de ser consciente* el impulso instintivo. El devenir-consciente y la referencia a un yo con él vinculada, en todos los variados grados en que se sigue, es siempre primero el resultado de nuestro *padece la resistencia del mundo*. Por consiguiente, el ser real nos está dado ya cuando hay algo inmanente a la conciencia. La vivencia de la realidad y el devenir del *ser* de lo inmanente a la conciencia son, por consiguiente, por lo menos de *igual originalidad* (Scheler, 1962, 53-54).

Es decir, la vivencia de realidad y la *re-flexio* son simultáneas. Y:

El momento de la realidad es más bien la resistencia opuesta a nuestra vida *instintiva*, siempre activa y espontánea, pero a la vez totalmente *involuntaria*; no es, por consiguiente, resistencia opuesta a nuestra voluntad consciente, que más bien *se halla* siempre ante una realidad *acabada*, ya de algún modo determinada en su ser-así (Scheler 1962, 54).

Entonces: “La vivencia originaria de la espacialidad, y también la vivencia originaria de la temporalidad, están ambas enraizadas en la *vivencia de la capacidad de auto-movimiento espontáneo, respectivamente de la auto-transformación del ser vivo*” (Scheler 1962, 65). Ellas tienen a su vez “(...) por fundamento un fenómeno aún más profundo que se puede designar como *cambio* dentro de una diversidad” (Scheler 1962, 65). Es decir, ambas implican una diversidad o multiplicidad pre-dada (lo que corresponde al

postulado de la pluralidad de Mangabeira) de “uno-en-otro”⁸, teniendo el “en” su origen en esta multiplicidad y siendo sólo posteriormente transferida “(...) a determinadas relaciones de las cosas en el espacio y el tiempo” (Scheler 1962, 66). Scheler coincide así también con Mangabeira en que el tiempo se basa en el cambio, sólo que Scheler lo ubica de modo pre-reflexivo, a nivel vital, como posibilidad de cambio.

Entonces el carácter absoluto “vacío” que el espacio y el tiempo parecen tener es sólo una “ficción” como ante-proyección de un proceso originario, que parte del “*vacío del corazón*” (Scheler 1962, 62), como “*dato originario para todos los conceptos de vacío*” (Scheler 1962, 62) y basado en la posibilidad de movimiento y transformación, de modo que en el caso del espacio:

(...) sólo la presión de movimiento del hombre como ser vivo, presión que varía en sus impulsos según la capacidad y la orientación, es la que produce el extraño prodigio, la inaudita ficción en la cosmovisión natural del hombre: el espacio *vacío*. Éste, al hombre, como una determinada clase de *no-ser* (del μή ὄν), le parece preceder a todos los seres positivamente determinados, como si fuera un *ser fundamentante* (Scheler 1962, 62-63).

Y, en el caso del tiempo:

(...) Al fenómeno originario de la vida no sólo le cabe exponer el *auto-movimiento*, sino también la *auto-transformación*. Un ente que no se auto-transforma no tendría *ningún* acceso al tiempo. El dato del tiempo originariamente no es tal para la *intuición* o para la *percepción*, sino que es una *modificación* de nuestra *conducta activa y práctica* (Scheler 1962, 74).

Siendo el fenómeno del tiempo vacío “también sólo *ficticio* (...)” (Scheler, 1962, 78). Nótese también que la “conducta activa y práctica” se refiere a la vida instintiva, pero desde el punto de vista de la atención es “pasiva”, que presupone y se sostiene en esta vida instintiva, de modo que se puede “(...) señalar a la ‘atención instintiva’ como la pulverización del instinto, durante su ingreso a la conciencia accesible a la observación íntima” (Scheler 1969, 239). Entonces, es al fenómeno del tiempo y el espacio “vacíos” a los que les

8 *Ineinander* (Scheler 1976, 222). También: “entre sí”.

corresponden una serie de determinaciones, como:“(...) *la forma en serie, la continuidad, la homogeneidad, la unidad, la ilimitación y la dimensionalidad*. Por consiguiente, esto muestra que espacio y tiempo se remontan a una *vivencia originaria parcialmente idéntica*” (Scheler 1962, 80).

Pero obviamente todas estas determinaciones son en el fondo también ficticias, derivadas de la vida instintiva del hombre y de sus limitaciones y fragilidad. De modo que el descubrimiento de que el universo tiene una historia, es de buena salud para resaltar incluso con mayor claridad los presupuestos del espacio y tiempo como absolutos que Newton tomaba como trasfondos de las cosas. Todo este análisis entonces también puede ser visto como en Husserl, como una reformulación de la doctrina de Kant pero que solo tiene pleno sentido a nivel pre-reflexivo, teniendo su origen en el centro vital del hombre. Pero la diferencia fundamental es que para Scheler la vida instintiva (la propiamente pre-reflexiva), de la que uno no es consciente ni directa ni aperceptivamente, es el suelo originario del tiempo y del espacio (de modo que las cosas corporales no necesitan de un *todé ti* como *a priori*, y el espacio y el tiempo no son “axiomas” de unificación esencial, sino que tienen esa apariencia debido a este proceso más originario, pues no son experimentadas originariamente como percepciones, sino vitalmente como resistencias contra los impulsos, es decir, como centros activos). Pero sí puede existir una “conciencia subjetiva del tiempo” que es donde se encuentra presente, pasado y futuro inmediatos, a la que se llega:

(...) por medio de la *reflexión* de la persona sobre el cambio de sus percepciones; también por inhibición y resistencia en el desarrollo de la tarea de los instintos contenidos en la auto-transformación y por un ser retroferido al presente, y luego a lo dado como ‘ya sido’, que se siguen de esta inhibición.

Por consiguiente, nuestra más *originaria vivencia del tiempo* está dirigida hacia aquello que luego es llamado ‘futuro’, *después* del descubrimiento del presente y de lo sido. Este estar-dirigido de modo y futuro unívocos es *esencial* a la clase de *existencia* de la vida (Scheler 1962, 75).

Es también la idea que Husserl expresa con la dirección protencional de la estructura originaria del tiempo de las vivencias, como dirigido constantemente al futuro. Sólo que para Scheler esta conciencia misma

es el resultado de una “reflexión” sobre la vida instintiva⁹, especialmente en su “poder-hacer”: “Son, pues, *tres* modalidades las que adopta nuestro poder-hacer, como ‘ahora mismo hacer’, ‘ya no poder hacer’ y ‘poder hacer aún’, y en las cuales están dadas *originariamente* las tres *esferas* de futuro, presente y pasado” (Scheler 1962, 76).

El tiempo objetivo y la conciencia subjetiva de tiempo entonces tienen como base la vivencia de la realidad, que tiene por lo tanto su propio tiempo de vivencia o temporalidad, de manera que:

es la vivencia de la realidad y de la resistencia *contra* nuestra tendencia a la auto-transformación la que obliga a esta objetivación de la temporalidad como el ser-posible de la transformación de las cosas (...) la temporalidad en la esfera objetiva debe con todo *preceder* a todas las *imágenes y percepciones* posibles. En consecuencia, por un lado el tiempo *objetivo sigue* pues al orden de los datos de la *realidad* y de los vínculos causales reales, pero *precede* a todas las posibles *imágenes perceptibles del mundo*. Por eso y sólo por eso, es la dinámica conexión de acción de los acontecimientos en la dirección ‘fundamento y consecuencia’, es decir, de la resistencia que las cosas ahora no ejercen sobre ‘mi’, sino recíprocamente *entre sí* como centros de acción relativa, la que en primer término posibilita una determinación *objetiva* del tiempo como ‘antes’ y ‘después’ (Scheler 1962, 81).

O sea, “antes que nada son la realidad y la causalidad, las que *determinan* la objetiva ordenación temporal de los fenómenos (...)” (Scheler 1962, 81). (Nótese que la causalidad corresponde al tercer postulado de Mangabeira, y se confirma así su carácter determinante respecto al tiempo. Tenemos así los tres presupuestos de Mangabeira, pero fundados por Scheler vital y pre-reflexivamente. Sin embargo, más allá de la coincidencia¹⁰, es claro que el método que los separa es como un abismo).

La objetivación de la vivencia originaria del tiempo del individuo pasa por una serie de grados: primero un tiempo social e histórico intersubjetivo, que es el de cualquier grupo al que el individuo pueda pertenecer, tiene

9 O como dice Manfred Frings: “For Scheler, consciousness is a becoming consciousness” (Frings 2003, 113).

10 Cabe señalar que en el libro de Mangabeira y Smolin no hay ninguna referencia a Scheler. Por otro lado, Scheler reconoce la a-practicidad de la filosofía de la naturaleza como posible tipo de ‘saber’ distinto de la explicación mecánico-formal de la naturaleza (Scheler 1969, 144).

pasado, presente y futuro “de nosotros” (Scheler 1962, 83). Luego un tiempo de vida orgánica misma “que antes que nada aparece dividido en ‘tiempos’ del año y estaciones (...)” (Scheler 1962, 83). También contiene las tres modalidades, pero como independientes del individuo y del nosotros. Y finalmente el tiempo físico que es el que está “totalmente despojado de *forma* y *ritmo* (...) rigurosamente *relativo* y en él debe ser fijado todo ‘antes’ y ‘después’ de los acontecimientos en una dirección fundamental *unidimensional*, sobre la base de relaciones causales, y ya no sobre la base de un ritmo *inmanente* a los procesos” (Scheler 1962, 84), por lo que los procesos en él son reversibles, es un tiempo:

(...) que tiene lugar gracias a que ha sido *borrada* totalmente la esfera del pasado y del futuro. ¡No así el ‘presente’! El tiempo físico es más bien *una serie continua de puntos del ahora*, independientemente de toda particularidad del ser vivo, cuyos ‘*ahora*’ son los puntos. En él puede haber ‘*acontecer*’ pero no ‘*historia*’, a cuya naturaleza pertenece el que en cada instante sea aún *vivo* y *eficaz* un pasado, y este pasado, según su contenido, adquiere su cambiante *relieve* por las *tareas* del futuro¹¹ (Scheler 1962, 84-85).

Es la idea entonces de este tiempo de vivencias (temporalidad) el que nos remite al asunto del “tiempo absoluto” (*absolute Zeit*), del que se dice:

En oposición con el tiempo relativo físico podría llamarse absoluto sólo a un tiempo tal que en el que, por un lado el lugar y el estado del tiempo, y por el otro el contenido del tiempo estuvieran *necesariamente vinculados uno al otro*. En este sentido el tiempo de vivencia del individuo es el más riguroso tiempo absoluto. Es además tiempo absoluto el tiempo histórico-social del ‘*nosotros*’, y finalmente también el tiempo vital. Así los períodos de tiempo del surgimiento de las especies desde el punto de vista geológico no se miden exclusivamente por los procesos vitales existentes que retornan periódicamente, sino por las mutaciones bruscas de las especies (Scheler, 1962, 85).

Se puede decir por ello también que la vida instintiva, pre-consciente (pre-reflexiva), sucede en este tiempo absoluto, que subyace al tiempo objetivo y a la conciencia subjetiva del tiempo. A pesar de esto hay que

¹¹ Este tiempo físico de la naturaleza inanimada recién adquiere parcialmente el carácter de irreversible con el segundo principio de la termodinámica.

notar que la temporalidad no es principio de individuación de la realidad (como en Husserl), sino que la realidad como resistencia a los impulsos es el factor primario de individuación o, mejor dicho, “singularización” (Scheler 2008, 79-80). Llegamos así a un cierto límite del análisis pues:

(...) si bien no cabe ninguna duda respecto *al ser del tiempo absoluto*, y es sólo al tiempo físico al que le *falta* el carácter del absoluto, falta sin embargo totalmente *la unidad de un tiempo absoluto*, en vista de los ejemplos proporcionados hasta aquí de tiempo absoluto. Existen tantos tiempos absolutos como individuos, sociedades y unidades orgánicas. En oposición a estos conceptos de tiempo, el tiempo físico es único, pero *paga* esa su unicidad con su ilimitada relatividad, que puso totalmente de manifiesto recién la teoría de la relatividad (Scheler 1962, 85-86).

Pero, se pregunta Scheler, “¿existe también un tiempo absoluto en el que el ser-así y el lugar temporal están vinculados uno al otro en tal forma que en él *transcurre un único proceso absolutamente irreversible*, en el que, por consiguiente, nunca puede retornar ‘el mismo’ ser y acontecimiento? (...)” (Scheler 1962, 86). Observándose entonces, “(...) *una muy esencial diferencia entre espacio y tiempo*. En lo que se refiere al espacio no se puede ya plantear en general un problema así. La hipótesis de un ‘espacio absoluto’ supone la ficción de la forma vacía y constituye un contrasentido. De ningún modo ocurre lo mismo con el tiempo” (Scheler 1962, 86). La respuesta que da Scheler en este texto es sólo hipotética, pero se basaría en:

Habría que aceptar un tiempo absoluto, único, *si* existiera una vida omnimoda super-singular y super-individual, que viviera en todas las formas vivas, y si el universo estuviera en un grado de relatividad de existencia que *no* fuera ya relativo a la vida y no fuera un ser en devenir en forma de organismo, que en el tiempo recién se forma y se completa. *Entonces* también al mundo como totalidad le correspondería ciertamente origen, *envejecimiento* y *muerte*. Puesto que yo, por razones que aquí no corresponden, acepto una tal vida omnimoda, acepto también *un único tiempo absoluto para la totalidad del universo*. Entonces existiría el retorno de los mismos procesos sólo en sistemas *aislados* artificialmente. De acuerdo a esta concepción *no existe pues* ya aquello que los griegos llamaban un ‘cosmos’. *El mundo entonces no ‘tiene’ una historia, sino que es una historia* (Scheler 1962, 86-87).

Estas reflexiones pertenecen como problema y propuesta de solución a mayores esbozos de la metafísica de Scheler¹², pero la tesis es similar a la postura pragmática presentada por Mangabeira. Asimismo, el que se acepte en la cosmología actual que el universo tiene una historia, concuerda parcialmente con la tesis del tiempo absoluto del universo de Scheler, pues Scheler no sólo asume que el universo “tiene” una historia sino que “es una historia”. Siendo también compatible lo citado con la tesis secundaria de Mangabeira respecto de la sucesión no cíclica del universo (habiendo sólo retorno en sistemas aislados artificialmente). Agrega Scheler:

De ahí que espacio y tiempo, en lo que se refiere a su relatividad de existencia, se comportan en todos los casos de muy distinta manera. El espacio que en su *ser* es relativo respecto a sí mismo, es *además* relativo de existencia respecto a la vida, por consiguiente respecto a una cosa, por lo menos, con la esencia de lo vivo. La temporalidad, por el contrario, es la forma de devenir de la vida misma como *ser en devenir* óntico; la temporalidad no es pues de existencia relativa a la vida, sino la forma de devenir de la vida *misma*. Pero de acuerdo a nuestra doctrina, la temporalidad es también de existencia relativa al *espíritu* que, ónticamente por encima de la vida, es capaz de *contemplar* aún el proceso de la vida misma y su forma de devenir (Scheler 1962, 87).

Por su lado, Mangabeira también opina que el espacio puede ser emergente en la génesis del universo (actual), mientras que el tiempo es fundamental. Ambos reconocen que la idea del tiempo universal como historia implica el abandono del aspecto puramente mecánico de la naturaleza. Historizar el universo es aceptar que es tan propio de él lo inerte e inorgánico como lo vivo y orgánico, y que estas categorías se relacionan y no están separadas en compartimentos estancos. Aunque no llegan al punto de Scheler de admitir la historia del universo como principalmente vital-espiritual y no mecánica (pues su objetivo es un plan para el desarrollo de la física), sin embargo reconoce que es momento que la física admita el aspecto vital y

12 Que en esta ocasión dejamos sólo indicada, pero se puede consultar principalmente la *Gesammelte Werke* 11 (no hay traducción al español, pero sí una al inglés —ver bibliografía— como *The Constitution of The Human Being*), 12 (sus textos sobre antropología filosófica, sin traducción al español ni al inglés) y en general en probablemente todos sus escritos metafísicos se refiere de alguna forma al asunto. Por otro lado, no tocamos en esta ocasión tampoco la propuesta teleológica de Husserl (véase especialmente *Hua* XLII, sin traducción al español ni al inglés).

de novedad como necesaria para la comprensión total del universo. Para Scheler esta dimensión pertenece ya a lo que él llama “meta-ciencia” —no propiamente ya de la ciencia— que justamente tiene que ver con los problemas límites de la ciencia, para el que la matematización no es procedimiento apropiado.

Y se va claramente mucho más lejos si se pone en juego también el aspecto espiritual de la existencia. Mientras que, según Scheler, lo puramente espiritual para Husserl es el yo trascendental como *polo* último *atemporal* de la conciencia, para Scheler, fenomenológicamente, lo puramente espiritual y atemporal es la *persona*, como unidad de actos noéticos. Este también es incapaz de objetivación, pues es la condición de toda posible objetivación (en cambio, el ‘yo’ es dado como objeto de un acto de percepción interna). Scheler privilegia en primer lugar a la persona, pues ella está dispuesta por el acto primario y fundamental del amor (es decir, por su *ordo amoris*, no como simple sentimiento), y no de la percepción¹³, ni el volitivo, ni el cognoscitivo.

Ahora bien, Scheler define lo real a diferencia del momento de realidad (definida por la vivencia de la resistencia), como “(...) todo aquello que es capaz de acción. *Para nosotros la realidad y la causalidad coinciden esencialmente*” (Scheler 1962, 87). Para Mangabeira, desde la perspectiva de su filosofía natural, la causalidad es simplemente el hecho de que algo anterior sea causa de algo posterior (como forma de conexión de acuerdo a su tercer postulado). Para Husserl, a su vez, respecto al concepto fisicalista de *cosa*: “*realidad* o, lo que aquí es lo mismo, *sustancialidad* y-causalidad, *se conciertan inseparablemente*. Las propiedades reales son *eo ipso* causales. Conocer una *cosa* quiere decir por ende decir: saber por experiencia cómo se conduce al presionarla y golpearla (...) esto es, cómo se comporta en el nexo de sus causalidades” (Husserl 2001 [Hua IV], 45 [2005, 75]), pero como

13 El estudio propiamente de la percepción es realizado por Scheler en su tratado *Conocimiento y trabajo* que solo dejo señalado. Pero algo que ya se puede ver en lo dicho es que la percepción se encuentra condicionada por la resistencia vivida contra los impulsos (impulsos como *determinaciones de valor*) (Scheler 1969, 76), siendo entonces la sensación “(...) por sí misma sólo un elemento dentro del todo estructural de un contenido perceptivo, o sea que no es un fragmento sumatorio adicional al contenido. Se trata pues de un elemento que varía simultáneamente con el todo estructural” (Scheler 1969, 76).

fruto de estratos sucesivos de constitución intencional que tienen su origen en experiencias pre-predicativas¹⁴. En cambio, para Scheler:

Una cosa corporal tiene tales y tales propiedades *porque es tal cosa*, es decir, tal unidad de resistencia y acción y no inversamente *es tal cosa porque posee tales y tales propiedades de imagen sensible*. De ahí que la unidad de la cosa corporal es también dada *antes* que todas sus cualidades perceptibles por los sentidos, y de ningún modo representa sólo el conjunto o el orden de construcción de esas cualidades (Scheler 1962, 87-88).

Es decir, puesto que “el concepto de causa surge de nuestra *experiencia de la vida en el obrar*, (...) no puede, pues, de ningún modo ser considerado un *a priori* ‘racional’ de nuestras experiencias.” Sin embargo, es “necesariamente *aplicable a todo* lo que un ser vivo en general es capaz de experimentar y percibir.” Así, “no puede ser perceptible por nosotros nada que no sea miembro de un único y el *mismo nexa causal*”, incluso “nuestro propio cuerpo, objetivado en cosa corpórea” (Scheler 1962, 92-93).

En suma, en el universo puramente objetivado mecanicista de la física “(...) la unidad, tanto temporal como espacial, de las cosas y de los datos, ya *supone* este principio fundamental de la universal acción recíproca”, y “la objetivación del espacio y del tiempo recién se hace posible *por medio* de este principio y de su aplicación” (Scheler 1962, 93). Sin embargo, dicha objetivación no tiene mayor aplicación en los procesos vitales (pues es relativa a ellos) y menos aún en los actos espirituales de las personas¹⁵.

Para concluir, la diferencia fundamental de la propuesta de Scheler respecto de la perspectiva de Mangabeira es que el tiempo global (no absoluto) de estos, busca observadores preferidos para su aplicación física, mientras que el tiempo absoluto de Scheler —distinto al de Husserl que toma su “absoluto” de la conciencia absoluta— es una propuesta, después de todo,

14 Estratos de constitución intencional que, “(...) desde las unidades más próximas en el escalonamiento de las experiencias y las protomanifestaciones de la experiencia, progresa(n) hacia unidades siempre más elevadas” (Husserl 2005, 75).

15 En este contexto Husserl habla de motivación, mientras que Scheler de voluntad espiritual—con la capacidad de inhibir o desinhibir indirectamente los impulsos mediante un *non fiat* o *non non fiat* respectivamente (Scheler 1947, 157).

no perspectivista, sino absoluta: el tiempo del hacerse de la divinidad en la naturaleza.

Bibliografía

- Conde, Francisco, 2012. *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. Santiago de Compostela: USC.
- de Biran, Maine, 2006. *Sobre la causalidad*. Traducción de Sara Sánchez Ezquerro. Madrid: Encuentro.
- Frings, Manfred, 2003. *LifeTime. Max Scheler's Philosophy Of Time. A First Inquiry and Presentation*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Husserl, Edmund, 1950-2015, *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Hasta el 2024, 43 volúmenes (Hua I – XLIII).
- *Hua XXXIII, 2001. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. Editado por Rudolf Bernet y Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
 - *Hua IV, 1984. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel. La Haya: Kluwer Academic Publishers B.V. = 2005. *Ideas. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro segundo Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción e introd. Antonio Zirión Quijano. México D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Kortooms, Toine, 2002. *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Mangabeira, Roberto y Smolin, Lee, 2015. *The Singular Universe and The Reality of Time (A Proposal in Natural Philosophy)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheler, Max, 1947. *Sociología del saber*. Traducción de José Gaos, Buenos Aires: Sudamericana.
- 1962. *Idealismo-Realismo*. Traducción de Agustina Schroeder De Castelli. Buenos Aires: Nova.
 - 1969. *Conocimiento y trabajo*. Traducción de Nelly Fortuny, revisión de Herber Wolfgang Jung. Buenos Aires: Nova.
 - 1976. *Gesammelte Werke, Band 9. Späte Schriften*. Editado por Manfred S. Frings. München: Francke Bern.
 - 2007. *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Traducción de Sergio Sánchez-Migallón. Madrid: Encuentro.

- 2008. *The Constitution of The Human Being*. Traducción de John Cutting. Milwaukee: Marquette.
- 2011. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Traducción de Sergio Sánchez-Migallón. Madrid: Encuentro.

LA SORPRESA EN LA EXPERIENCIA ESTÉTICA DE LA MÚSICA POPULAR

ANTONIO CERCADO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

La música popular se ha servido de nuevas tecnologías y del carácter globalizador de nuestra época para expandirse por diferentes espacios de la vida cotidiana. Vivimos sobre estimulados por diferentes ritmos, melodías y sonidos. En este contexto tan diverso, ¿cómo explicamos que algo nuevo nos guste? La propuesta de este trabajo es explicar la génesis del gusto, partiendo de la estructura temporal de la sorpresa propuesta por Natalie Depraz: anticipación-impresión-resonancia. La idea es entender el gusto como una posibilidad de la sorpresa; como resonancia de la primera experiencia sonora. De esta forma, se podrá ofrecer una perspectiva distinta de la estética del gusto: fuera o diferenciándose de los modelos estéticos establecidos. Además, se podrá entender cómo la sorpresa participa en el origen de las distintas comunidades musicales que son responsables de sostener la producción musical masiva.

Palabras clave:

Música, tiempo, sorpresa, estética, identidad.

Abstract:

Popular music has used new technologies and the globalizing nature of our time to expand into different species of daily life. We live overstimulated by different rhythms, melodies and sounds. In this diverse context, how do we explain that we like something new? In what follows, we propose to explain the genesis of taste, starting from the temporal structure of surprise proposed by Natalie Depraz: anticipation-impression-resonance. The idea is to understand taste as a possibility of surprise; as a resonance of the first sound experience. In this way, a different perspective on the aesthetics of taste can be offered: outside or differentiating itself from established aesthetic models. Furthermore, it will be possible to understand how surprise participates in the origin of the different musical communities that are responsible for sustaining mass musical productions.

Keywords:

Music, time, surprise, aesthetics, identity.

§1. INTRODUCCIÓN

El arte (en su sentido amplio de *techné*) cumple un papel fundamental en la formación de identidades comunitarias. Como se trata de una creación humana, debe estar irremediamente referido a la forma de vida del creador. Dicho de otro modo, el arte es una expresión de la identidad comunitaria del artista o artesano: todo arte se refiere a un mundo particular o una historia particular. De hecho, su importancia es tan grande, que casi todos los restos arqueológicos de los que tenemos noticias pueden entenderse como arte. Detrás de cualquier forma de arte hay historia, vida y trabajo.

Sin embargo, la música tiene un matiz particular. A diferencia de las artes plásticas y literarias (escultura, pintura o narrativa: por mencionar algunas de las formas artísticas con más presencia en la historia), la música está limitada a la experiencia, a la duración de su vivencia. Se trata, pues, de un arte temporal. Debido a eso, debe ser entendido desde su carácter sonoro y atmosférico¹: ambos fenómenos temporales.

Dicho esto, es preciso resaltar que este trabajo no estará enfocado en la música académica, sino en la música popular industrializada². Aunque es claro que ambas formas de música se retroalimentaron a lo largo de la historia, la ruptura paradigmática que sufrió la música académica a inicios del siglo XX, permitió —además de otros factores sociales, económicos y tecnológicos— que la música popular adquiriera una marcada autonomía. Dejando de lado los arquetipos estéticos hegemónicos, prestándole más atención al ritmo que a la melodía y experimentando con la sonoridad y el discurso, la música popular se ha transformado de una manera impresionante en

1 Ambos conceptos serán precisados en el análisis fenomenológico de la música.

2 En lo que siga del escrito me referiré a este tipo de música únicamente como “música popular”.

los últimos cien años y ha dejado como herencia una gran cantidad de interpretaciones musicales.

Ahora bien, situándonos en este contexto caracterizado por la diversidad y tomando en cuenta que la tecnología ha facilitado su producción masiva, se puede decir que convivimos (voluntaria e involuntariamente) con la música. Vivimos sobreestimulados por diferentes tesituras, melodías y ritmos. Nuestra relación con la música, además, no es crítica y reflexiva, sino emotiva. En ese sentido, si no apelamos a criterios racionales para explicar nuestra inclinación o gusto por algún tipo particular de música, ¿en qué deberíamos basarnos? Una respuesta plausible, a mi juicio, se puede dar a partir del concepto de “sorpresa”. No se trata, pues, de enfocarnos únicamente en las creaciones musicales sorprendentes o en los sujetos sorprendidos, sino en la experiencia misma de la sorpresa. En otras palabras, abarcándola en su duración: como un proceso temporal. Tomando como referencia el análisis fenomenológico de la sorpresa que trabaja Natalie Depraz, se intentará dar una explicación ampliada de lo que puede significar el gusto musical. En pocas palabras, el gusto sería la sedimentación valorativa de la resonancia placentera de la sorpresa.

Además, como el gusto se puede entender como una toma de posición, la sorpresa puede servir de directriz para explicar la lógica de la transformación musical. En la medida en que estas transformaciones se han servido del público para sostenerse y expandirse, es necesario explicar cómo, a partir de la sorpresa, se forma un aspecto de la identidad individual y se originan las comunidades “musicales”.

§2. MÚSICA Y TEMPORALIDAD

En este apartado, en primer lugar, se abarcará el fenómeno de la música desde una perspectiva fenomenológica. Partiendo de lo propuesto por Husserl en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, se explicará cómo es que la conciencia puede aprehender una canción, cuál es el proceso y las estructuras temporales en la que se apoya la conciencia de lo musical. Este análisis nos permitirá entender el fenómeno musical desde

dos aspectos: desde la experiencia desinteresada del sonido y desde la experiencia emotiva que causa. Después de este análisis fenomenológico, se profundizará en la situación actual de la música popular: su modo de producción, su expansión gracias a la globalización y, principalmente, en el rol que juega en la formación de identidades comunitarias.

§2.1. Conciencia temporal y música: análisis fenomenológico

En las lecciones antes mencionadas, Husserl sostiene que la experiencia de los objetos temporales no se da en un presente, sintetizado por la imaginación, sino que se da en la propia duración de la experiencia perceptiva. Para que esta idea sea más ilustrativa pensemos en la siguiente sucesión armónica: Do-Fa-La (menor). Asumiendo que se acaba de percibir la sucesión, Husserl criticaría las posturas que sostienen que la experiencia de este fenómeno se da en un presente (en Lam) donde la sucesión pasada (Do-Fa) estaría sintetizada, en ese mismo presente, por la imaginación. Sin embargo, la conciencia no experimenta una representación acabada en el presente, sino las vivencias que se dan siempre en un horizonte temporal. Es decir, la conciencia captaría al objeto temporal en su propia duración. De esta forma, se entiende que la conciencia intencional (de la percepción) es temporal, debido a que emerge de la vida temporal del sujeto. Entonces, la conciencia de nuestra melodía, en tanto unidad aprehendida, se da desde su duración. En palabras de Husserl: “Todo ser temporal ‘aparece’ en algún modo decursivo, en continua mudanza, y el ‘objeto en el modo decursivo’ es siempre, en esta mudanza, uno y distinto. Mientras que en efecto decimos que el objeto y cada punto de su tiempo y el tiempo son uno y el mismo” (2002, 49).

La conciencia de los objetos temporales nos invita a pensar en la intencionalidad como una actividad estructurada temporalmente: retención —proto-impresión— protención. Tomando nuestro ejemplo de vuelta, si acabamos de experimentarlo, podemos situar la proto-impresión en el Lam, la retención sería la resonancia que se hunde de las notas Do y Fa y la protención las expectativas generadas por la progresión: como se trata de una progresión armónica mayor, podemos asumir que la siguiente

nota puede ser, por ejemplo, un Sol (mayor) o un Mi (menor). Además, es importante resaltar que la conciencia de la duración de una melodía es distinta de la duración objetiva de la misma. La primera, como se refiere a la experiencia subjetiva, tiene que ver, a fin de cuentas, con la vida del sujeto y cómo aprehende el objeto sonoro. En contraste, la segunda tiene que ver con el tiempo cuantificable (socialmente construido). Esta diferencia es importante para este escrito porque explica por qué la experiencia de una misma canción varía de sujeto a sujeto. La circunstancia del sujeto (cómo está motivado o afectado anímicamente) hace que su conciencia de la música sea particular. De esta forma, en una situación aleatoria, la experiencia que tendré escuchando mi canción favorita será diferente de la de mi padre escuchando la misma canción. Probablemente, la duración que él experimente sea distinta porque no tiene ningún "interés" o "motivación" por la canción: si le resulta aburrida o fuera de sus gustos, tal vez, le pueda parecer fugaz y nada interesante. En cambio, yo, como tengo un bagaje distinto, la encuentro excepcional y su duración se expande en la contemplación. Esta diferencia de matices en la experiencia se entiende a partir de la diferencia de habitualidades. A menor escala, estas explican los intereses y nociones subjetivas respecto de la música. No obstante, los hábitos también son comunitarios. Es decir, tenemos nociones socialmente construidas y sedimentadas sobre la música. Tal es el caso de la asociación que hacemos con lo triste y alegre cuando escuchamos una escala menor y mayor, respectivamente.

De este análisis podemos distinguir dos aspectos de la experiencia musical: por un lado, su aspecto puramente sonoro que responde a la estructura temporal de la conciencia y, por el otro, su aspecto atmosférico, entendido desde las habitualidades construidas y sedimentadas individual y socialmente.

La idea de comprender lo musical en tanto sonido, sin apelar a criterios melódicos precedentes, tuvo origen en la primera mitad del siglo XX gracias a una serie de pensadores y músicos que intentaron reinterpretar la música. Debido a su acercamiento a la fenomenología, seguiremos la propuesta del compositor y pensador francés Pierre Schaeffer. Según él, si queremos comprender realmente lo que significa lo musical, debemos acercarnos

acusmáticamente a los objetos sonoros: es decir, suspendiendo cualquier forma de juicio respecto a ellos.

Al olvidar cualquier referencia a las causas instrumentales o a las significaciones musicales preexistentes, lo que queremos es consagrarnos entera y exclusivamente a la escucha, y a sorprender los caminos instintivos que llevan desde lo puro sonoro a lo puro musical. Tal sugestión es la acusmática: negar el instrumento y el condicionamiento cultural, y poner frente a nosotros lo sonoro y el sonido musical posible (Schaeffer 1988, 59).

Esta “pura escucha” de los objetos sonoros amplió el campo de la música académica e invitó a los compositores a experimentar, ya no solo con estructuras melódicas y rítmicas, sino con el sonido mismo. Sin embargo, este ímpetu por experimentar no es algo propio de esta forma de hacer música. Con su propio estilo, principalmente el jazz (por mencionar solo una de las más importantes influencias de la música popular) se caracteriza por su íntimo vínculo con la libertad creativa, la improvisación y la experimentación. En otras palabras y para ser más precisos, en el jazz, la improvisación es una manifestación de la libertad creativa y la experimentación. En este proceso, el músico también se enfoca en el sonido en tanto sonido, de forma desinteresada y dejándose llevar por su libre inspiración. Lo curioso, por decirlo de algún modo, es que el recurso de la improvisación (en el contexto de este género musical) apareció como una protesta contra el sonido monótono del *jazz swing* (melódico y poco frenético). El uso constante y repetitivo de recursos musicales, hechos a la medida del público, posibilitó que los músicos piensen el sonido más allá de los arquetipos establecidos. Este es el contexto del nacimiento del *Bebop* cuyo significado es igual de abierto que aquello que expresa: libertad y entusiasmo por experimentar. Así pues, la improvisación y el acercamiento que tiene el *Bebop* al sonido de la trompeta, batería y contrabajo puede entenderse como una aproximación acusmática, ya que prescinde de arquetipos estéticos anteriores. Miles David, un gran exponente del jazz, menciona lo siguiente sobre Charlie Parker (Bird: uno de los grandes exponentes del *Bebop*): “Cuando Bird tocaba de esa manera, tenía la sensación de oír música por primera vez, jamás había oído a nadie tocar de ese modo. (...) El músico medio habría intentado el desarrollo de algo más lógico, pero no Bird. Todo lo que tocaba, cuando se lanzaba de veras, era terrorífico” (Miles 1989, 24). Aunque por temas

de espacio no puedo detenerme más en las referencias históricas, lo que quiero dejar claro es que uno de los rasgos principales de la música contemporánea (sea académica o popular) es el ímpetu por experimentar con el sonido para expandir el horizonte de experiencias estéticas.

No obstante, como se mencionó líneas atrás, la experiencia de la música no solo es sonora, sino también atmosférica. Esta idea, como ya se adelantó, se entiende a partir de las habitualidades sedimentadas. Estas últimas, cuando son recordadas o cuando se escucha una canción familiar, evocan los sentimientos asociados a experiencias pasadas con esa canción: lo atmosférico tiene un claro matiz emotivo. En ese sentido, la música es atmosférica porque, usando una expresión análoga, colorea las vivencias del sujeto. Esta característica ha sido ampliamente explotada por las artes audiovisuales, al punto que hay música para una gran cantidad de aspectos de la vida cotidiana: Hay música alegre, melancólica, pesada, tenebrosa, etc.

Este carácter atmosférico es importante porque nos invita a pensar la música desde la emotividad, pero no solo desde una dimensión individual, sino también comunitaria. Como mencioné líneas atrás, la música popular se caracteriza por el deseo de experimentar. Si bien se puede rastrear este ímpetu por la transformación del sonido, también sucede lo mismo a nivel atmosférico. O más bien, gracias a que se experimenta con el sonido, se puede tener experiencias atmosféricas nuevas. La transformación de la música popular sigue ese doble sentido. Además, situándonos en el terreno discursivo, la búsqueda de nuevas experiencias sonoras ha posibilitado que los músicos se apropien de un discurso crítico y subversivo e intenten diferenciarse de lo establecido. Esto es notable desde inicios del siglo XX con el jazz y, hasta finales del mismo siglo con el *grunge* y el *hip hop*.

§2.2. Música popular y consumo

Ahora bien, después de este análisis fenomenológico de la música, nos enfocaremos, para terminar este apartado, en la forma de consumo que tiene la música popular. Este aspecto también es importante porque nos explica cuál es el sostén de esta música. A pesar de que el ímpetu por

experimentar es evidente, también lo es el hecho que la música popular ha sido devorada por la industrialización del arte. La música se ha transformado en un producto de consumo, tal vez, uno de los más rentables. La industria hace que incluso la música de vanguardia o subversiva se vuelva popular y, por tanto, materia de consumo. Este problema se ha vuelto más agudo con el auge de la digitalización. Es esta dimensión, cuando un estilo musical ya está asentado en el mercado, el sonido queda desplazado por la imagen y el espectáculo: consumimos música persuadidos por la imagen que proyecta la industria. Las estrategias de marketing se convierten en el camino que debes seguir si se quiere conseguir éxito musical. Esta lógica de producción y consumo es inevitable, pero no impide la aparición de artistas comprometidos con sus creaciones. Guy Debord, en un tono un tanto pesimista afirma que el arte está en un proceso de desaparición o disolución. No obstante, expresa:

El arte en su época de disolución, en tanto que movimiento negativo que busca la superación del arte en una sociedad histórica donde la historia no es aún vivida, es a la vez un arte del cambio y la expresión pura del cambio imposible. Más su exigencia es grandiosa, más su verdadera realización se encuentra más allá de sí mismo. Este arte es necesariamente de *vanguardia* (Debord 2010, 115).

En una sociedad digital, constituida por sujetos aislados, anónimos y cuyo territorio parece no tener fronteras geográficas, el sentido de comunidad parece cada vez más endeble. Pensadores como Han, argumentan que la digitalización posibilita una vida de enjambre en la medida en que, en la virtualidad, no es concebible la alteridad (2014, 16). Si bien esta propuesta es interesante, desde mi punto de vista, aún es concebible que existan comunidades en un sentido parcialmente distinto. Ya no delimitadas por una cultura situada en un espacio geográfico, sino por los gustos compartidos. Aun viviendo en una época convulsionada y guiada por el consumo desmedido, el arte, pero particularmente la música, tiene la capacidad de dotar de identidad a grupos humanos que comparten gustos similares.

§3. LA EXPERIENCIA ESTÉTICA DE LA MÚSICA

Pero, ¿qué significa que algo nos guste?, o mejor ¿por qué nos gustan determinados géneros o tipos de canciones? En primera instancia, el gusto no puede explicarse a partir de características objetivas del objeto. Situados en el ámbito musical, las características sonoras (melódicas y rítmicas) de una canción no explican el gusto o disgusto que las personas puedan sentir al experimentarla. El gusto, más bien, tiene que ver con una toma de posición que construye un aspecto de la identidad del sujeto. No obstante, ¿en qué circunstancias se origina? A lo largo de este apartado se intentará dar respuesta a partir del concepto de sorpresa. El acercamiento fenomenológico a la sorpresa de Natalie Depraz, nos ayudará a entender este fenómeno en su dimensión temporal y nos dará dirección para entender el vínculo entre sorpresa, gusto e identidad.

§3.1. La sorpresa y el gusto

Cuando abarcamos el tema de la sorpresa, generalmente, solemos asociarlo a las características del fenómeno que nos sorprende o las emociones que suscita este acontecimiento. En efecto, ambas dimensiones son características de la sorpresa; sin embargo, sería impreciso tomarlas aisladamente. La propuesta fenomenológica de Natalie Depraz nos invita a pensar la sorpresa como un fenómeno temporal; es decir, como un proceso con una duración. Apoyándose en la propuesta husserliana de una conciencia fluente o, mejor dicho, viva, Depraz reinterpreta el fenómeno de la sorpresa. Utiliza la estructura temporal de la conciencia para darle un nuevo sentido a esta experiencia. Es un proceso con la siguiente estructura: anticipación / espera — crisis — remanencia/ resonancia (Depraz 2020, 145). Así pues, algo nos sorprende porque rompe con las expectativas (activas o pasivas) del devenir ordinario de la conciencia. No obstante, no se agota en ello, el impacto causado por la experiencia sorprendente (o crisis) permanece en la conciencia del sujeto como un eco o resonancia. En este momento del proceso la emoción destaca por su intensidad, aunque esta no la caracteriza exclusivamente:

Desde esta comprensión dinámica de la sorpresa nuestra hipótesis es considerar que lo emocional interviene durante la fase de espera tensa (asociada a la valencia temor-aprehensión/esperanza), durante la fase de remanencia (asociada a la valencia decepción-frustración/satisfacción), pero que responde más a un “blanco” emocional durante el choque, el momento de la impresión, una suerte de *Nullpunkt* afectivo, para hablar como Husserl, que da lugar a un cierto tipo de sideración/estupor, incluso micro, que se registra prioritariamente en el cuerpo en términos de sobresalto y se expresa a menudo por un silencio (Depraz 2014, 175).

Como se menciona en la referencia, se usa el término “valencia” para distinguir las diferentes emociones que puede suscitar la sorpresa. Para fines de este trabajo, resaltaremos la dinámica de las emociones positivas porque son las más cercanas a la experiencia estética y el gusto: afán, placer y satisfacción (Depraz 2020, 150). En su libro *Fenomenología de la sorpresa*, Depraz resalta ocho modelos de la sorpresa. Nos serviremos de uno (la sorpresa estética) para entender el papel de la sorpresa en la formación del gusto.

Según la autora, la sorpresa estética tiene un matiz positivo, incluso terapéutico, en virtud de que posibilita la atención plena. La atención, que en las sorpresas con valencias negativas es fugaz, en la sorpresa estética se intensifica y su duración se expande en la contemplación.

Con la dinámica estética parece que el acto artístico cristaliza una intensidad tal en la experiencia del sujeto que su carácter agudo hace que coincidan el fulgor de la sorpresa y la presencia adamantina de la atención. Hasta el punto de que el gesto de la creación en su momento de eclosión sería una experiencia inédita en la que la atención plena apoya la apertura total producida por la sorpresa (Depraz 2023, 53).

Situándonos en el terreno musical, la sorpresa posibilitará una escucha desinteresada del sonido. A pesar de que vivimos en un ambiente sobreestimulado con diferentes sonidos, donde parece no haber espacio para la novedad, cuando aparece una canción sorprendente, fuera de lo ya conocido, diferente, es inevitable prestar atención para tratar de darle sentido a lo que se escucha. Desde luego, nos estamos refiriendo a una sorpresa con valencia positiva; en ese sentido, la emoción suscitada en la contemplación será placentera. Lo que se intenta sostener en este escrito es que la génesis del gusto por la novedad se encuentra en esta experiencia particular de la

sorprende. Es obvio que la primera impresión, por más sorprendente que sea, no es razón suficiente para determinar el gusto. Este último, en tanto habitualidad sedimentada, se entiende por la evocación placentera que suscita el recuerdo o rememoración de esa experiencia. La primera escucha de la canción nos sorprende y nos place, pero nuestro hábito de recordarla y de volver a escucharla hace que nos guste. El gusto, entonces, es una toma de posición respecto a la música novedosa. Es una habitualidad que revela un aspecto de nuestra identidad y que además genera vínculos con personas que lo comparten.

§3.2. Música e identidad

La identidad se entiende en un doble sentido: de forma subjetiva e intersubjetiva. En el fondo, esta es posibilitada por la vida temporal activa del sujeto. Aunque se puede concebir una identidad forjada pasivamente, en los primeros años de vida del sujeto, para fines de este trabajo, nos enfocaremos en la identidad formada por la toma de posición; es decir, en la vida activa.

Según Husserl la identidad del yo se entiende como un sustrato de sus habitualidades: depende de las decisiones y convicciones correspondientes que ha tomado el sujeto respecto de algo. Así pues, las convicciones vienen acompañadas de compromiso y responsabilidad respecto del objeto y de uno mismo.

Mientras ella [mi convicción] siga siendo válida para mí, yo puedo re-iteradamente a ella, y encontrarla siempre como la mía, o bien, correlativamente, me encuentro a mí mismo como el yo que está convencido, el cual, como yo persistente, está determinado por ese hábito permanente. Lo mismo vale para respecto de toda clase de decisiones, decisiones valorativas y volitivas (Husserl 2006, 89).

Siguiendo la propuesta de Husserl, y partiendo de la idea del gusto como toma de posición, podemos entender a este último como una decisión valorativa. El gusto por lo novedoso o lo disruptivo, entonces, es el valor que decidimos adjudicar al objeto (en nuestro caso, la música) a partir de

la experiencia placentera que originó la sorpresa de su aparición. Este es un fenómeno frecuente en la vida cotidiana. Podemos tener gustos específicos, originados pasivamente por nuestro contexto o activamente por nuestras decisiones, pero, cuando nos topamos con una creación musical totalmente nueva, es inevitable impactarnos, prestar atención y buscar explicaciones de aquello que suena. Este entusiasmo por repetir y explorar esta nueva experiencia permite la sedimentación del gusto. Desde luego, se trata de una experiencia subjetiva y probablemente las características objetivas de las canciones tengan poco que ver entre sí; sin embargo, lo relevante es el compromiso que significa para el individuo, ya que revela un aspecto de su identidad.

No obstante, como se mencionó líneas atrás, la identidad también se puede entender comunitariamente. No somos sujetos aislados, con creencias y gustos incommunicables, sino que habitamos un mundo circundante lleno de objetos y otros sujetos. Si bien somos sujetos que no pueden transgredir su realidad psicofísica, la intencionalidad de la conciencia viva, la capacidad de dirigirnos hacia algo, nos permite una conexión con el otro en tanto lo reconocemos como individuo (familiar o extraño). En palabras de Husserl: "Un existente está en comunidad intencional con un existente. Se trata de una conexión esencialmente peculiar, de una comunidad efectiva, de aquella, precisamente, que se hace trascendentalmente el ser un mundo, de un mundo de hombres y cosas" (2006, 169). En ese sentido, podemos concebir, también, comunidades originadas por gustos comunes: estas compartirían un mundo construido sobre el valor que los individuos le han dado a canciones, músicos o géneros musicales. Este tipo de comunidades se conocen coloquialmente como "tribus urbanas". Sin embargo, su identidad comunitaria no se agota en el gusto, sino que construyen una subcultura alrededor de él (habituales que implican imágenes, formas de vestir, formas de hablar, etc.). Estas formas de vida de las tribus urbanas o comunidades musicales son importantes porque están marcadas por el consumo. Ya sea en forma de conciertos, discos o vestimenta, la identidad de las tribus urbanas no solo depende del gusto, sino de la materia de consumo que ha creado la industria. Esta permite que el gusto comunitario se mantenga y se expanda hasta que pierda su carácter novedoso y aparezcan

nuevas formas musicales que los gustos e intereses de las comunidades puedan de volver a valorar.

§4. El papel de la sorpresa en la transformación de la música popular

A lo largo de este escrito se ha abarcado el fenómeno musical, desde un nivel micro (la experiencia propia del sonido) hasta sus implicaciones a nivel comunitario. La idea que ha sostenido al escrito es que el gusto emerge de la sorpresa por la novedad, lo disruptivo o, simplemente, lo diferente. No obstante, si la sorpresa puede ser causante de la formación de comunidades musicales, ¿es coherente asumir que tiene una repercusión a nivel histórico en la música popular? ¿La transformación que ha sufrido durante estos últimos cien años puede explicarse también desde la sorpresa? A partir de las ideas expuestas, se podría dar una respuesta afirmativa. Esto es posible porque la sorpresa también puede entenderse de forma comunitaria: generalmente se trata de acontecimientos históricos que pueden tener repercusiones positivas y negativas. “Estos acontecimientos, presagiados implícitamente o incluso expresamente recordados en nuevos eventos rituales que los vuelven memoria y conmemoran, manifiestan una rítmica circular de sorpresa en su dimensión colectiva e histórica” (Depraz 2023, 44). En ese sentido, si nos situamos en la transformación de la música, podríamos entender el acontecimiento como la aparición de una forma de hacer música totalmente novedosa. Las emociones generadas en los primeros oyentes dan origen al gusto y, como vimos anteriormente, a la comunidad. La existencia de esta última es la que sostiene y expande los límites comunitarios de la música (apoyados, claro, por la industria) y termina consolidándola históricamente. La sorpresa, entonces, se puede entender como una de las experiencias originarias que mueven y transforman la música popular.

Quiero terminar aclarando que la intención de este escrito no es situar a la sorpresa como la experiencia fundamental en la música, sino ofrecer, partiendo de un análisis fenomenológico, una perspectiva ampliada del gusto por la música y su transformación histórica.

Bibliografía

- Debord, Guy, 2010. *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La Marca Editora
- Depraz, Natalie, 2020. Cardiofenomenología. En: *La racionalidad ampliada*, eds. Mariana Chu y Rosemary Rizo-Patrón. Lima: Fondo editorial PUCP, 139-181.
- Depraz, Natalie, 2023. *Fenomenología de la sorpresa: un sujeto cardial*. Buenos Aires: Sb editorial.
- Depraz, Natalie, 2014. La inscripción de la sorpresa en la teoría de las emociones de Edmund Husserl. *Eidos* 21, 160-180.
- Han, Byung-Chul, 2014. *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Husserl, Edmund, 2002. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, Edmund, 2006. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario Presas. Madrid: Tecnos.
- Miles, Davis, 1989. *Miles: la autobiografía*. Barcelona: Alba.
- Schaeffer, Pierre, 1988. *Tratado de los objetos musicales*. Madrid: Alianza editorial.

LA TEORÍA DEL TIEMPO EN LA FENOMENOLOGÍA SARTREANA: INSTANTE, TEMPORALIDAD E HISTORIALIDAD

JUAN PABLO COTRINA

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad Peruana Cayetano Heredia

Resumen:

La reflexión sobre el tiempo en la fenomenología sartreana ha estado presente desde sus inicios, pero no ha dado lugar a una sola teoría del tiempo, sino que ha pasado por tres momentos diferentes, en los cuales han surgido por cada momento una teoría distinta. Así, en relación al primer momento encontramos una teoría instantaneísta, en relación al segundo, una teoría de la temporalidad, y en relación al tercero, una teoría de la historialidad. Por esta razón, el objetivo principal de este trabajo es explicitar los desarrollos intrínsecos de cada teoría para, de esta forma, mostrar cómo la fenomenología sartreana contribuye al esclarecimiento de uno de los temas más importantes para filosofía, y en especial para la fenomenología, como es el tiempo.

Palabras clave:

Fenomenología, Tiempo, Instante, Temporalidad, Historialidad.

Abstract:

Sartre's phenomenology has reflections on time since its beginnings, but it has not given rise to a single theory of time. However, it has gone through three different moments, in which a different theory has emerged for each moment. Thus, in relation to the first moment, we find an instantaneous theory; in relation to the second, a theory of temporality; and, finally, in relation to the third, a theory of historicity. For this reason, this paper's main objective is to explain the intrinsic developments of each theory in order to show how Sartre's phenomenology contributes to the clarification of one of the most important topics for philosophy, and especially for phenomenology, as is the phenomenon of time.

Keywords:

Phenomenology, Time, Instant, Temporality, Historicity.

§1. INTRODUCCIÓN

La teoría del tiempo en la fenomenología sartreana ha atravesado por tres momentos importantes que en este trabajo nos proponemos explicitar. El primer momento concierne al desarrollo de una filosofía del tiempo centrada en el instante que Sartre lleva a cabo en algunos de sus escritos tempranos, en especial, en *La náusea* (1938). El segundo momento concierne al desarrollo de la teoría de la temporalidad expuesta en su obra capital, *El ser y la nada* (1943), en donde, a partir de la influencia de Husserl y Heidegger, Sartre analizará fenomenológica y ontológicamente las tres dimensiones del tiempo desde la idea de una estructura temporal que sería el fundamento de estas. Y el tercer momento, concierne a lo que Sartre ha llamado *historialidad* (*historialité*), que es el proceso por el cual las realidades humanas hacen la historia estando situadas en un mundo común. Sartre desarrolla este último momento en una serie proyectos inconclusos que han sido publicados de forma póstuma: *Cahiers pour une morale* (1983) y *Vérité et existence* (1989). De esta manera, al explicitar estos tres momentos de la teoría del tiempo que Sartre desarrolla a lo largo de su obra, deseamos mostrar en qué medida la fenomenología sartreana contribuye con una mirada original y enriquecedora al esclarecimiento de uno de los temas que ha sido y es muy importante para la filosofía, en especial, para la fenomenología.

§2. INSTANTE

Sartre en una nota de los *Carnets* manifiesta que el problema del tiempo siempre le pareció un problema complicado y que, por ello, en sus primeras reflexiones de juventud, al atreverse abordarlo, cayó en el error de concebir al tiempo desde la idea de instante: “el tiempo siempre me pareció un dolor de cabeza filosófico y realicé, sin pensarlo, una filosofía del instante (*philosophie de l’instant*) carente de toda comprensión de la duración” (Sartre 1995, 436)¹. Según Cormann, esto se debió a la influencia de Jean

¹ En adelante todas las citas de Sartre corresponden la versión original en francés. La traducción al castellano es, en todos los casos, nuestra.

Wahl (Corman 2020, 82), quien en 1920 publica un libro titulado *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, en donde sostiene que el gran aporte de la filosofía cartesiana está en la explicitación del contacto inmediato entre el pensamiento y la existencia. Dicho contacto se daría en un punto temporal que sería el instante. Así, para Descartes, según Wahl, en el instante se afirmará nuestra identidad existencial sin necesidad de pasar por ningún tipo de proceso silogístico, ya que la certeza de una existencia consciente se da con una inmediatez que anula todo tipo de apoyo en el pasado o en una idea de potencialidad: “el cogito es la afirmación de una certeza instantánea, de un juicio, de un razonamiento recogido en un instante” (Wahl 1920, 5). Son estas ideas que esboza Wahl en su obra las que, siguiendo la tesis de Cormann, influyeron en Sartre y le dieron las bases para construir una “filosofía del instante” (*philosophie de l'instant*), que no es otra cosa que una teoría metafísica del tiempo instantáneo.

La “filosofía del instante” que desarrolló Sartre en sus primeras reflexiones filosóficas sobre el tiempo la podemos observar, con toda nitidez, en su novela *La náusea*, que comenzó a redactar en 1931, pero que se publicó en 1938. Esta novela refleja y desarrolla uno de los temas que obsesionaba a Sartre en juventud: la contingencia. Así, por ejemplo, se lee en esta obra: “lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad” (Sartre 2003, 187). Asumir que la existencia no es necesaria, sino contingente, es, para Sartre, asumir que todo existente carece de fundamento, es decir, de una unidad que le diera sentido pleno a su ser. De ahí que, por falta de unidad, el existente solo esté entregado conscientemente a un instante tras otro, sin ningún pasado ni futuro que lo justifique: “bruscamente uno siente que el tiempo transcurre, que cada instante conduce a otro, este a otro y así sucesivamente; que cada instante se nihiliza, que no vale la pena intentar retenerlo, etc.” (Sartre 2003, 87). Esto haría que, según Sartre, la existencia sea vivida como una constante ruptura de sí misma, ya que lo vivido al hundirse en el pasado sería irrecuperable y la existencia tendría que aferrarse a cada instante, el cual se renueva sin cesar en una temporalidad discontinua, al mismo modo que la temporalidad cartesiana: “me aferro a cada instante con todo mi corazón: sé que es único; irremplazable (...)” (Sartre 2003a, 62).

Hemos mencionado que en la “filosofía del instante” que Sartre propone en *La náusea* el pasado es irrecuperable, en el sentido de que lo que ha sido vivido ya no puede vivirse del mismo modo. Sin embargo, Sartre esboza una posibilidad de traer el pasado hacia el presente del instante y sería a través de la representación del recuerdo. Recordar sería, entonces, revivir en imagen lo vivido, pero aquello que es revivido siempre nos decepciona, ya que una imagen nunca puede entregarnos la vivencia con total plenitud: “mis recuerdos son como las monedas en la bolsa del diablo: cuando uno la abre solo encuentra hojas secas” (Sartre 2003a, 55). Además, para Sartre, recordar no es otra cosa que interpretar el pasado desde el presente, es decir, nunca vamos más allá del presente en el que nos encontramos. Estamos anclados en nuestro presente instantáneo y todo intento de huir de él hacia el pasado es inútil: “estoy desechado, abandonado en el presente. En vano trato de alcanzar el pasado: no puedo escaparme” (Sartre 2003a, 56). Así, el existente, para Sartre, está desolidarizado de sí mismo puesto que carece de pasado. Por ello, la contingencia es vivida dramáticamente. Este drama consiste en experimentar que al fin de cuentas siempre estamos comenzando de nuevo nuestra existencia sin necesidad alguna, ya que en el transcurrir de instantes nunca queda nada que nos justifique.

Ahora bien, en los primeros escritos de Sartre, entre los que se encuentra *La náusea*, se puede apreciar un intento de superar el drama de la existencia en el que se experimenta cómo cada vivencia, en la que nos hemos entregado completamente, desaparece en el tiempo. Este intento tiene que ver con lo que Sartre ha denominado la “moral de la salvación” que se fundaría en el arte, sobre todo, en la escritura. Salvarse de la contingencia y de la continua ruptura de nuestro tiempo instantáneo implicaría, para Sartre, narrar nuestra vida, ya que solo la narración da coherencia y unidad a la existencia: “cuando uno vive, no sucede nada (...). Los días se añaden a los días sin ton ni son, en una suma interminable y monótona (...). Pero al narrar la vida, todo cambia; solo que es un cambio que nadie nota” (Sartre 2003a, 64-65). Así, la narración no sería más que la forma de atar coherentemente cada instante de nuestra existencia con otro, para, de esta manera, establecer una unidad temporal, pero dicha unidad solo estaría a nivel de lo ficcional, nunca de lo real. De ahí que una vida narrada aparezca con un sentido, un orden, una lógica que complace al existente porque le oculta su escisión

temporal: “el hombre es siempre un narrador de historias; vive rodeado de sus historias y de las ajenas, ve a través de ellas todo lo que le sucede y trata de vivir su vida como si la narrara” (Sartre 2003a, 64).

La vida narrada, entonces, se convertirá, para Sartre, en el paradigma de una vida justificada, ya que es una unidad con un comienzo y un fin en la que no hay lugar para contingencias ni sucesiones de instantes. Sin embargo, en *La náusea*, Sartre cree que es posible experimentar, en ciertos momentos de la vida, algo parecido a una vida narrada en donde todo se vive justificadamente y no nos sentimos escindidos por los instantes. A esta experiencia Sartre la denomina “aventura” (*aventure*). La “aventura” puede definirse como “un acontecimiento que sale de lo ordinario sin ser forzosamente algo extraordinario” (Sartre 2003a, 59), es decir, como un acontecimiento que se vive como necesario, unificado y con una razón de ser, sin llegar a ser, por ello, algo místico. Este acontecimiento, que es la “aventura”, puede suceder inesperadamente, y cuando sucede, sentimos que el tiempo no está roto en miles de instantes y que todo, absolutamente todo, vale la pena. Así, el acontecimiento de la “aventura” hace que sintamos nuestra existencia como única y necesaria, pero lo trágico está, según manifiesta Sartre, en que toda “aventura” llega a su final y uno vuelve a experimentar la vida como contingente y discontinua: “la aventura ha terminado, el tiempo recobra su blandura cotidiana. Me vuelvo; detrás de mí, la hermosa forma melódica se hunde toda entera en el pasado” (Sartre 2003a, 63).

El acontecimiento de la “aventura”, entonces, si bien nos da la posibilidad de experimentar nuestra existencia bajo un tiempo único y continuo, siempre termina por decepcionarnos, ya que tal como aparece, se va; tal como comienza, termina: “quizá no haya nada en el mundo que importe tanto como este sentimiento de aventura. Pero viene cuando quiere; se va rápidamente” (Sartre 2003a, 86). Ante esta fugacidad del acontecimiento de la “aventura” que no logra superar el tiempo instantáneo de la existencia, sino, salvo por breves momentos, aparece la música para mostrarnos cómo sería un tiempo unificado desde un principio hasta el final. De este modo, para Sartre, el ideal de toda existencia sería la de vivir musicalmente, ya que solo en la música cada acorde está justificado por el acorde pasado y el acorde futuro. El tiempo de la música se da desde un principio con sentido,

lo que no sucede con el tiempo de la existencia: “detrás de lo existente que cae de un presente a otro, sin pasado, sin porvenir (...) la melodía sigue siendo la misma, joven y firme, como un testigo despiadado” (Sartre 2003a, 247). Esta apelación a lo musical o, como lo hemos señalado anteriormente, a lo narrativo y al acontecimiento de la aventura, por parte de Sartre, no son más que intentos de buscar una salvación estética para sobrellevar la experiencia del tiempo instantáneo que él considera, al menos en sus primeras reflexiones, inherente a la existencia.

S3. TEMPORALIDAD

Sartre es consciente de que la “filosofía del instante”, que desarrolló en *La náusea*, expresa la incomprensión que tenía sobre el tiempo en la época en que redactaba dicho escrito. De ahí que tendremos que esperar hasta su encuentro con la fenomenología de Husserl, especialmente con la fenomenología del tiempo de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928), para que Sartre intente superar su “filosofía del instante” y se atreva a proponer una nueva forma de concebir el tiempo de la conciencia. Este intento de Sartre se puede ver en algunos pasajes de *La trascendencia del ego* de 1936, ya que allí se habla de una conciencia capaz de unificarse a sí misma a partir de una síntesis temporal que haría que las conciencias pasadas se unan a la conciencia presente y, de esta forma, el pasado se recuperaría, superando el instantaneísmo de la conciencia (Sartre 2003b. 97). Sin embargo, en *La trascendencia del ego* todavía podemos ver a un Sartre aferrado a su teoría instantaneísta pese a reconocer la unidad temporal de la conciencia a partir de su lectura de las *Lecciones* (Coorebyter 2000, 198). Será recién con la redacción de los *Carnets* en 1939 en que Sartre, habiendo ya leído *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger y apropiándose de su terminología, empiece hablar de la *temporalidad*, refiriéndose con dicho término al tiempo de la conciencia. Así, tanto la influencia de Husserl, en un primer momento, como la de Heidegger, posteriormente, serán cruciales para la nueva teoría del tiempo que Sartre desarrollará con mayor profundidad en *El ser y la nada* de 1943, obra en la que la temporalidad será vista como una “estructura organizada” de la conciencia y cuyo estudio implicaría un abordaje ontofenomenológico.

Sartre, en *El ser y la nada*, desarrolla su teoría de la temporalidad desde dos perspectivas que, a pesar de estar dissociadas en el análisis, deben verse como implicadas mutuamente (Flajoliet 2005, 70). Estas perspectivas son la fenomenológica, dirigida al estudio del fenómeno, y la ontológica, dirigida al ser del fenómeno. Desde la perspectiva fenomenológica, Sartre manifiesta que la temporalidad de la conciencia no debe verse como una colección de ahora que se juntan unos con otros sin nexo alguno, sino como “momentos estructurados de una síntesis originaria” (Sartre 2006, 142). Esto quiere decir que pasado, presente y futuro deben comprenderse como dimensiones temporales que se dan sobre la base de una totalidad temporal que les confiere sentido, ya que si no partimos de esta totalidad temporal caeríamos en la paradoja del instantaneísmo, en donde solo el instante sería lo más real del tiempo, puesto que el pasado ya no es y el futuro no es todavía. A la descripción que nos permite ver el vínculo entre las estructuras temporales (presente, pasado y futuro) y la totalidad temporal, Sartre la denomina descripción fenomenológica y su objetivo sería “darnos acceso a una intuición de la temporalidad global. Y, sobre todo, debe hacer aparecer cada dimensión sobre el fondo de la totalidad temporal, teniendo siempre presente en la memoria la *Unselbständigkeit* de cada dimensión” (Sartre 2006, 142). Dicha descripción fenomenológica sería, para Sartre, un paso previo, pero importante, para un análisis del ser del tiempo.

Desde la fenomenología de la temporalidad, llevada a cabo por Sartre en *El ser y la nada*, se parte examinando al pasado como dimensión temporal y, para ello, se confrontan tanto la tesis de Descartes como la de Bergson, para quienes el pasado: o bien no existe, en la medida en que ya no es, o bien, es algo que yace en la conciencia pero que ya no ejerce ningún tipo de actividad sobre ella. Ambas tesis, para Sartre, no hacen otra cosa que apelar al instantaneísmo de la conciencia, ya que aíslan al presente del pasado, ignorando que todo pasado jamás aparece aislado del presente, sino que existe en la medida que está referido a él: “mi pasado no aparece jamás en el aislamiento de ‘preteridad’; sería hasta absurdo considerar que pudiera *existir* como tal: es originariamente pasado *de este presente*” (Sartre 2006, 146). Esto quiere decir que hay pasado solo en la medida en que hay alguien en el presente para el cual ese pasado existe como teniendo que

serlo. Si decimos, por ejemplo, que hace treinta años éramos alumnos de tal escuela, lo decimos en la medida en que nosotros *somos* actualmente en el presente: “el pasado se caracteriza como pasado *de* algo o de alguien; se *tiene* un pasado” (Sartre 2006, 147). Aunque, quizás el verbo “tener” no sea el adecuado cuando se alude al pasado, porque da la idea de que el pasado es una cosa exterior a uno mismo. Por ello, Sartre señalará que debemos reemplazar el verbo “tener” por el verbo “ser”, en ese sentido, yo *soy* mi pasado.

Para Sartre, solo la realidad humana *es* su pasado porque es la única que es cuestión de su ser pasado, es decir, tiene cierta solidaridad y responsabilidad con lo que ha sido. En este sentido, el pasado se funda en el ser presente, ya que, si un ser presente no tuviera de ser su pasado, el pasado se hundiría en la nada: “yo soy mi pasado. No lo tengo, lo soy: lo que se me dice acerca de un acto que he realizado ayer, de un talante que he tenido, no me deja indiferente: me siento herido o halagado, me encresco o dejo que digan, la cosa me toca hasta la médula. No me desolidarizo de mi pasado” (Sartre 2006, 150). El pasado, entonces, es, para Sartre, aquello del cual estamos constituidos y a partir del cual se revela nuestra facticidad. Todo aquello que hemos sentido, pensado, dicho o hecho se convierte en lo irremediable que tenemos de ser: nunca podremos cambiar el pasado. De ahí que el pasado sea visto por Sartre como la parte pasiva que toda conciencia debe llevar detrás de sí, aunque ello no implica que el pasado se convierta en cierto *destino* de la conciencia, porque ella no solo *es* su pasado, sino que, también, *no lo es*, en la medida en que es un ser que se trasciende más allá de sí mismo. Solo con la muerte la conciencia llega a convertirse enteramente en su pasado, en ella ya no hay más trascendencia, solo queda un ser imposibilitado de un presente y de un futuro.

En lo que respecta al presente, Sartre manifestará que se lo ha comprendido como aquello que *es* en comparación con el pasado y el futuro que *no son*. Además, se ha tomado al presente como siendo un punto dentro de la temporalidad, es decir, se ha creído, incluido el Sartre de *La náusea*, que el presente se daría en el *instante*. Sin embargo, para el Sartre de *El ser y la nada*, el presente se fundaría en la *presencia* a... De este modo, mi ser presente implica mi presencia a un ser que no soy yo, el cual puede ser otro

sujeto, una cosa en particular o el mundo en general: “presencia a... significa existencia fuera de sí junto a... Lo que puede ser presente a... debe ser tal en su ser que haya en este una relación de ser con los demás seres” (Sartre 2006, 156). Por ello, solo un ser presente puede, desde su propio ser, estar en relación con aquello que no es él: una piedra, por ejemplo, no puede ser presente porque en ella no se da ninguna presencia a..., la piedra no se relaciona desde su ser con absolutamente nada. Solo la realidad humana sería, para Sartre, un ser presente porque ella es un ser que es intencional, y es por la intencionalidad que ella puede ser presencia al mundo. Sartre entiende la intencionalidad como un tipo de negación interna en donde el ser intencional se relaciona con aquello que no es él, negándolo. Este acto de negación interna que caracteriza a la intencionalidad muestra ya la íntima relación que existe, para Sartre, entre la temporalidad y la nihilización (Monnin 2004, 55). Así, el presente no es más que la presencia intencional a... que se funda en un acto de negación interna de aquello ante lo cual se da mi presencia: ser presente no es serlo abstractamente, sino serlo ante algo concreto y mediante una intención que implique una negación interna de dicho algo.

La dimensión temporal del futuro, para Sartre, no debe entenderse como una *representación* del porvenir, ya que ello implicaría reducir el futuro al presente, del cual emergen todas las representaciones, pero, tampoco, debe entenderse como un ahora que todavía no es, porque, de esta forma, perderíamos de vista que el futuro se comprende desde la temporalidad originaria que no es un conjunto de ahoras pasados, presentes y futuros, sino una estructura temporal unificada. Desde esta estructura, el futuro debe comprenderse como el *venir a sí mismo* de la realidad humana a razón de que ella es “el ser que viene a sí mismo a partir del porvenir, el ser que se hace existir a sí mismo como teniendo su ser fuera de sí, en el porvenir” (Sartre 2006, 160). Este “venir a sí mismo” no es más que la forma como la realidad humana se temporaliza. En todo aquello que ella realiza, ella se encuentra a distancia de sí. En este sentido, dice Sartre, siguiendo a Heidegger, el ser de la realidad humana se da como un *aún no*, como un ser siempre postergado al cual la realidad humana espera alcanzar. Por esta razón, el futuro no es, a la manera de un ahora fijo que nos esperaría en el porvenir, al contrario, es vivido por la realidad humana como un proyecto

siempre abierto y en constante posibilización: “el futuro no es, se *posibiliza*. El futuro es la posibilización continua de los Posibles” (Sartre 2006, 164). Esta es la razón que hace que la dimensión temporal del futuro sea, para Sartre, la dimensión mediante la cual la realidad humana se descubre como libre, ya que ser libre es estar siempre a distancia de sí (Sommerlatte 2020, 204).

Ahora bien, desde la perspectiva ontológica de la temporalidad, la cual debe tomarse como una forma de profundización del análisis realizado desde la perspectiva fenomenológica, Sartre diferencia dos tipos de análisis: uno estático y otro dinámico. El análisis estático servirá para ver si realmente el tiempo se da como una *sucesión* de *antes* y *después*. Así, para Sartre, si se comprende al tiempo a partir de esta sucesión, entonces debemos aceptar que el tiempo solo puede transcurrir de un punto a otro y en una sola dirección irreversiblemente. El problema que encuentra Sartre respecto de esta tesis es que, de entrada, se parte pulverizando al tiempo en una multiplicidad de puntos que se distribuyen en una línea recta según el *antes* y *después*, y, como señala Sartre, “la unidad de esta pulverización, el átomo temporal será el instante, que tiene lugar antes de ciertos instantes determinados y después de otros instantes” (Sartre 2006, 166). Con ello caeríamos en una teoría instantaneísta del tiempo y la pregunta que surgiría irremediablemente es cómo se pasa de un instante a otro. Descartes contestó esta pregunta poniendo a Dios como un tercer término capaz relacionar el *antes* y *después*. Para Sartre, no es necesario un tercer término porque el tiempo es temporalidad y ello implica que el tiempo es vivido como una unidad extática en donde el presente, el pasado y el futuro están interrelacionados por la propia realidad humana. La realidad humana es la que realiza la temporalidad asumiendo su pasado, viviendo el presente y proyectándose al futuro: “La temporalidad es el ser del Para-sí en tanto que este tiene de-serlo extáticamente. La temporalidad no es; pero el Para-sí se temporaliza existiendo” (Sartre 2006, 172).

En el análisis dinámico que Sartre realiza desde la perspectiva ontológica de la temporalidad, se partirá del resultado del análisis estático, el cual establece que es por la temporalidad de la realidad humana que puede un *antes* llegar a convertirse en un *después*, es decir, “la temporalidad del Para-sí es el

fundamento del cambio y no el cambio el fundamento de la temporalidad” (Sartre, 2006, 179). Esto lo llevará a indagar, en este análisis, acerca de la dinámica de la propia temporalidad de la realidad humana y cómo esta, al metamorfosearse temporalmente, produce una modificación global de los elementos temporales. Sartre empieza este análisis manifestando que todo presente de la realidad humana, al temporalizarse, se convierte en un *antes* para el presente nuevo que pasa a convertirse en un *después* para el presente que acaba de devenir pasado. Sin embargo, este proceso no queda allí, ya que este presente nuevo, al temporalizarse, se convertirá en el *antes* de otro nuevo presente haciendo, de esta forma, que el pasado se hunda cada vez más hacia atrás y el futuro se extienda cada vez más hacia adelante. De ahí que todo este proceso de temporalización demostraría, para Sartre, que la temporalidad arrastra consigo una serie de *cambios* y a partir de estos cambios surgen el antes y después. Con ello, Sartre rechaza la tesis cartesiana de un tercer elemento externo a la propia dinámica de la temporalidad y asume que esta dinámica es originaria del propio vivir de la realidad humana.

§4. HISTORIALIDAD

Luego de la publicación de *El ser y la nada* en 1943, Sartre empieza a interesarse un poco más por Hegel y Marx, filósofos que hasta *El ser y la nada* eran objetos de la crítica sartreana, y es a partir de dicho interés que Sartre volverá sobre algunos temas, que ya habían sido trabajados en textos anteriores, con la finalidad de profundizar más en ellos a luz de sus nuevas lecturas. De estos temas, quizás dos sean los más relevantes: la intersubjetividad y la historia. Ambos aparecen frecuentemente en los textos posteriores a *El ser y la nada*, algunos de estos textos quedaron inéditos como *Cahiers pour une morale* (1983) y *Vérité et existence* (1989), pero será necesario remitirnos a ellos si deseamos comprender la evolución de estos dos temas. Por lo que concierne a este trabajo nos centramos solamente en uno de ellos: la historia. Este tema ya había sido abordado en *El ser y la nada* desde la idea de historialización, la cual era comprendida como la temporalidad propia de cada realidad humana entendida como *ipseidad*. Así, solo la realidad humana es un ser que se historializa temporalmente a través de su relación

con el mundo. Sin embargo, esta historialización de la que se habla en *El ser y la nada*, al parecer, solo alude al proyecto singular de la realidad humana. Ello hará que Sartre replantee su idea de historialización y tome en cuenta, en sus textos posteriores, al Otro y a las relaciones intersubjetivas.

En *Vérité et existence* Sartre hace la diferencia entre dos conceptos que aluden a la historia. Estos conceptos son los de “historialidad” (*historialité*) e “historización” (*historisation*). Por historialidad Sartre comprende “al proyecto que el Para-sí hace respecto de sí mismo en la historia” (Sartre 1989, 135). Es decir, la historialidad compete a toda realidad humana (Para-sí) que se va realizando temporalmente a partir de sus diversas acciones en el mundo y de sus relaciones intersubjetivas. De ahí que la historialidad no debe concebirse como una historia cerrada en sí misma, ya que mientras exista y actúe en el mundo una realidad humana, el proyecto de historialización seguirá abierto para esta. Un caso distinto es la historización (*historisation*), porque ella es concebida por Sartre como “el paso de la historialización a la objetividad” (Sartre 1989, 135). Es decir, que todo aquello que se realizó debido al proyecto de historialización, de pronto, se convierte en objeto histórico, en un tipo de saber objetivo de una época. Sartre nos pone el ejemplo de Napoleón, quien al dar el golpe de estado del 18 de brumario realizaba su proyecto de historialización, pero que al historizarse su acción, inmediatamente deja de ser vivida como proyecto y pasa a ser un objeto de la historia. De esta manera, la historialización y la historización son dos modos en los que la realidad humana realiza la historia y se hace un ser histórico.

Siguiendo con la diferenciación realizada en *Vérité et existence* entre historialidad e historización, Sartre desarrollará en los *Cahiers pour une morale* un acercamiento más profundo a la idea de historialidad. Así, para Sartre, solo porque la realidad humana se historializa, la historia, como tal, carece de un sentido definitivo. Por lo tanto, no puede haber un pensamiento total de la historia como, según Sartre, habría en la filosofía de Hegel, ya que, si se admite una historia acabada o un “fin de la historia”, se estaría ignorando que la historia se historializa por las distintas historializaciones de las realidades humanas. En este sentido, la historia no *es*, *se hace*, y se hace a partir de los diferentes agentes históricos que viven su proyecto de historialización de

modo singular e intersubjetivo. Debido a ello, en los *Cahiers* Sartre señalará que cuando hablamos del tiempo histórico debemos considerar la historialidad de cada realidad humana o agente histórico, así como, también, la historialidad intersubjetiva, porque la historia no solo compete a un individuo, sino, también, a otros: “mi encuentro directo con el otro hace que vivamos en una unidad temporal” (Sartre 1983, 97). Esta unidad temporal a la que se refiere Sartre es la temporalidad de la historialización que se da desde los diferentes proyectos concretos de las realidades humanas en el mundo histórico y que se llevan a cabo a partir de una determinada situación (Simont 2001, 114.).

La historialización de la historia, para Sartre, solo puede llevarse a cabo por realidades humanas que se historializan históricamente y no por seres exteriores a la historia, como Dios, por ejemplo. Por ello, la historia no debe concebirse como un todo uniforme y necesario, sino como proceso que va deviniendo a través de un conjunto de proyectos singulares que se entrelazan y hacen que la historia siempre esté por hacer y no esté hecha definitivamente. De ahí que Sartre piense que tanto el marxismo como el hegelianismo no comprenden la historialización de la historia porque anteponen lo universal de la historia sobre las acciones de los agentes singulares, ignorando que solo a partir de dichas acciones la historia puede realizarse historializándose. Además, por este mismo proceso de historialización, la historia se vuelve ambigua porque no tiene certezas ni leyes. No hay algo así como una ley que haría comprensible la historia desde el comienzo hasta el final, ya que si la historia se historializa, debemos aceptar que, a fin de cuentas, todo proceso histórico es incierto y esta incertidumbre no le viene a la historia desde el exterior, sino que le viene desde su propio proceso de historialización que está unido a cada proyecto libre de la realidad humana. Solo porque la historia se realiza por realidades humanas que se historializan, ella encierra cierta ignorancia, ignorancia que es inherente a cada realidad humana: “la historia se hace necesariamente en la ignorancia. Una síntesis de ignorancias parciales no hace una unidad de conocimiento, sino simplemente constituye una unidad ambigua: unidad oscura de chispazos de luz” (Sartre 1983, 47).

§5. CONCLUSIÓN

Como hemos tratado de explicitar en este trabajo, las teorías del tiempo que Sartre propuso deben entenderse como la expresión de una preocupación constante acerca de la relación que la realidad humana tiene con el tiempo. Esta relación fue tomada, en un primer momento, como dramática, ya que Sartre concebía a la realidad humana como existiendo en la contingencia de los instantes. Sin pasado ni futuro, la realidad humana, para Sartre, debía buscar su justificación en cada instante de su vida. De ahí que el arte aparece como una forma de salvación ante esta concepción metafísica del tiempo al darle una unidad poética al tiempo de la realidad humana. Sin embargo, sostenemos, que esta teoría fue superada por dos razones principales: la guerra y la influencia que la fenomenología tuvo en él. La guerra lo confrontó con una realidad que estaba lejos de ser vista desde la distancia del hombre solitario, como el personaje de *La náusea*, al contrario, la realidad, ahora, lo interpelaba y lo comprometía con el mundo. Unido al acontecimiento de la guerra, las nuevas y apasionadas lecturas que hizo de Husserl y Heidegger hicieron que Sartre proponga una nueva teoría del tiempo en la que se reconocía a una realidad humana que, pese a existir extáticamente, no dejaba de ser una y la misma debido a su carácter temporal. Así, la teoría de la temporalidad nos mostraba a una realidad humana que vive su presente, pero que, a la vez, es responsable de su pasado y siempre está proyectada hacia el futuro. Sin embargo, esta segunda teoría, muy centrada todavía en la individualidad de la conciencia, será enriquecida por una teoría de la historicidad en donde se asume a una realidad humana como agente histórico quien, junto con otras realidades humanas, hacen posible la historia, pero no una historia cerrada o con un fin ya trazado, sino siempre abierta y con la posibilidad de ser retomada constantemente. De esta manera, según nuestro punto de vista, las teorías del tiempo de Sartre, están lejos de ser teorías escindidas las unas de las otras, al contrario, son teorías que pasan por un proceso de enriquecimiento que va desde una teoría del tiempo que se construye de una realidad humana descomprometida con el mundo hasta una teoría que surge de una realidad humana inmersa en un mundo y en relación con otros.

Bibliografía

- Cormann, Grégory, 2020. The Historical Origins of Sartre's Account of Temporality. En: *The Sartrean Mind*, eds. Matthew C. Eshleman y Constance L. Mui. New York: Routledge, 76-86.
- Coorebyter, Vincent de, 2000. *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*. Bruxelles: OUSIA.
- Flajoliet, Alain, 2005. Ipséité et temporalité. En: *Sartre, Désir et Liberté*, ed. Renaud Barbaras. Paris: PUF, 59-84.
- Monnin, Nathalie, 2004. Temporalité et liberté absolue. *Études sartriennes* 9, 51-76.
- Sartre, Jean-Paul, 1983. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
- 1989. *Verité et existence*. Paris: Gallimard.
 - 1995. *Carnets de la drôle guerre*. Paris: Gallimard.
 - 2003a. *La nausée*. Paris: Gallimard.
 - 2003b. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin.
 - 2006. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Simont, Juliette, 2001. Sartre et la question de l'historicité. Réflexions au-delà d'un procès. *Les Temps Modernes* 613, 109-130.
- Sommerlatte, Curtis, 2020. It's About that Time. Sartre's Theory of Temporality. En: *The Sartrean Mind*, eds. Matthew C. Eshleman y Constance L. Mui. New York: Routledge, 198-211.
- Wahl, Jean, 1920. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: Librairie Félix Alcan.

PERCEPCIÓN Y TEMPORALIDAD: HUSSERL FRENTE A HEIDEGGER

JOSÉ LUIS GARCÍA

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

Este texto se inscribe en una copiosa tradición bibliográfica que ha buscado los puntos de encuentro y desencuentro entre las figuras fenomenológicas más importantes del siglo XX: Husserl y Heidegger. De esta forma, y partiendo de las bases crítica que supone la irrupción pública del proyecto de la *ciencia originaria* heideggeriana en 1919, me propongo, en primer lugar, repasar la crítica de Heidegger a la historia de la filosofía, la cual, a su juicio, ha cometido el pecado original de ser teórica; y, en esa línea, cómo dicha teorización se ha visto, principalmente, en la absolutización de la percepción al momento de describir la relación originaria entre el ser humano y el mundo. Este hilo crítico, aunque no sea explícito, llega hasta las canteras de Husserl. Frente a esto, en segundo lugar, ensayo una posible respuesta a dicha crítica a la luz del descubrimiento husserliano del *flujo absoluto*, el cual podemos extraer de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*.

Palabras claves:

Husserl; Heidegger; percepción; temporalidad, flujo absoluto.

Abstract:

This contribution is part of a copious bibliographic tradition that has sought the points of encounter and disencounter between the two most relevant phenomenologists of the 20th century: Husserl and Heidegger. Starting from the critical foundations of the 1919 public emergence of Heidegger's project of an originary science, I propose, first of all, to review his criticism of the history of philosophy, which, in his opinion, has committed the original sin of being theoretical. And along these lines, I also review how this theorization has been mainly seen in the absolutization of perception when describing the original relationship between human beings and the world. This critical thread, though not explicit, reaches into Husserl's quarries. Faced with this, secondly, I attempt a possible response to said critique

in light of Husserl's discovery of the *absolute flow* of consciousness as found in his *Lectures on the Internal Time Consciousness*.

Keywords:

Husserl, Heidegger, perception, temporality, absolute flow.

La natural tendencia a relacionar la actividad filosófica con la razón ha oscurecido la importancia de los mitos en su constante vitalidad. Entre todos los que han acompañado a la historia de la filosofía, los que más poderosamente han llamado mi atención son aquellos creados alrededor de las figuras del maestro y el discípulo. Desde la famosa afirmación aristotélica en la que este acepta ser amigo de Platón, pero mucho más de la verdad, se ha abierto una tradición que ha visto la aparición de nuevas filosofías como el resultado de un parricidio, es decir, producto de la distancia crítica del discípulo con respecto al maestro. En esa línea, confieso que este trabajo está motivado por la relación *cuasi* mítica que ha supuesto el binomio Husserl-Heidegger y las supuestas discrepancias filosóficas que los separan.

En ese sentido, este trabajo parte de la crítica que Heidegger hace a la primacía de la percepción en el marco de su proyecto de la *ciencia originaria*. En efecto, la constante filosófica a resumir nuestra relación con el mundo en términos de percepción no hace más que ocultar el suelo realmente originario de la vida. De allí que, a juicio de Heidegger, solo un estudio que tome a la vida en su completa facticidad puede llegar a alcanzar las pretensiones de radicalidad que subyacen en la máxima fenomenológica: *a las cosas mismas*. Como se puede sospechar, esta crítica heideggeriana llegaría hasta los postulados fenomenológicos de su maestro. En respuesta a esto, busco ensayar una posible respuesta husserliana a dicha crítica desde algunas de las conclusiones que se pueden extraer de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

La tesis básica podría resumirse de la siguiente manera: Husserl mismo reconoce el rol objetivador de la percepción, pero, al mismo tiempo, introduce el carácter ya *constituido* de esta a partir de un suelo absoluto, primigenio y, sobre todo, no-objetivante, al cual denomina "flujo absoluto". Finalmente,

me gustaría aclarar que este trabajo no pretende repartir culpas de mala interpretación entre los autores, pues dicha tarea no solo demandaría una serie de objetivos que estarían fuera de los fines de este ensayo, sino que, a mi juicio, se muestra como una pretensión poco fructífera. De esta manera, mi objetivo es mostrar que a la luz de la lectura retrospectiva es posible establecer matices a esa crítica que permitan perfilar una mayor comprensión de ambos autores.

§1. CRÍTICA HEIDEGGERIANA A LA PRIMACÍA DE LA PERCEPCIÓN

Es un lugar común el caracterizar a las lecciones del *Kriegsnotsemester*¹, impartidas en 1919, como el momento fundacional de la fenomenología heideggeriana (Kisiel 1939, 39; Xolocotzi 2008, 55; Adrián 2010, 373). En un contexto posbélico y aún mancillado por la destrucción, Heidegger se encargó del dictado de un proseminario, es decir, un curso que al ser pensado como una introducción a la problemática fenomenológica sería el puente hacia las clases más avanzadas dictadas por Husserl (Xolocotzi 2008, 55). Sin embargo, en dichas lecciones, presenciamos la toma de distancia *pública* de Heidegger con respecto a su maestro², pues no busca problematizar ni presentar alguna particularidad filosófica, sino que apela a un replanteamiento radical de toda la filosofía o, lo que para él era lo mismo, la fenomenología. Por ende, apelamos al carácter programático del proseminario, pues aquí tiene su primera manifestación el impulso filosófico que cobrará su más importante determinación en la obra magna de 1927: *Ser y tiempo*³.

1 Adrián Escudero, el traductor de dichas lecciones, traduce este término como “semestre de emergencia por motivo de guerra” o “semestre por necesidad de guerra” (Heidegger 2005, XI).

2 Es importante resaltar el adjetivo “público”, pues, como ha resaltado Hefferman, la relación entre Husserl y Heidegger fue ambigua desde un inicio, al punto de que es totalmente genuina la pregunta acerca de si en algún momento ambos estuvieron juntos filosóficamente hablando (Hefferman 2016, 262).

3 Al respecto, autores como Adrián y Xolocotzi han insistido en considerar a las lecciones de Friburgo y Marburgo (1919-1927) como un camino hacia *Ser y tiempo* (Adrián 2010, 38; Xolocotzi 2004, 25).

Pero así como se marcan distanciamientos, también se muestran continuidades. La insistencia de Heidegger en seguir llamando a su proyecto *fenomenología* no es más que una señal de posicionarse dentro de la tradición iniciada por Husserl; la cual, a nuestro entender, se funda en la idea de una *streng* *Wissenschaft*. En su también programático artículo de 1911: "Filosofía como ciencia rigurosa", Husserl reconoce a la fenomenología como la ciencia de los comienzos "absolutos y puros" (Husserl 2009, 8); vale decir, con la pretensión de buscar, aperturar y asegurar científicamente el fundamento originario desde donde todo cobra sentido. Para ello, en un claro afán de radicalidad, era necesario romper con prejuicios que desviaban a la filosofía de su tarea más propia, a saber, el naturalismo y el historicismo (Husserl 2009, 14-15). Solo desde este trasfondo, el lema ¡a las cosas mismas! cobra su más pleno sentido. En esa misma línea, Heidegger está convencido del valor científico y radical de la filosofía, de ahí que acepte el rótulo de *Urwissenschaft* para su propio proyecto (Heidegger 2005, 19). Paradójicamente, esta misma radicalidad que ordenaba la cientificidad husserliana era lo que termina siendo, a ojos de Heidegger, el motor para reinterpretar la fenomenología y, por ende, distanciarse públicamente de su maestro.

Esta reinterpretación tiene, en las lecciones de 1919, dos momentos fundacionales: al primero lo llamaremos *crítico* y al segundo *hermenéutico*. El momento crítico está sostenido en la pretensión de radicalidad filosófica que requiere la *ciencia originaria*, la cual, según Heidegger, solo se logra con la ruptura de lo teórico (Heidegger 2005, 70). En contraposición a Husserl, Heidegger no solo ve el problema filosófico en el dominio del naturalismo, pues este último responde a un problema de mucha mayor envergadura y que aun, desde esta perspectiva, sigue tiñendo los planteamientos husserlianos: "el dominio general de lo *teórico*" (Heidegger 2005, 105). Ahora bien, para poder comprender lo teórico es menester entenderlo desde dos conceptos: vivencia y objetivación. Por un lado, cuando hablamos de teórico no estamos precisando un dogma o un cuerpo ideológico, sino que nos referimos a una forma de vivenciar la realidad, lo que en este contexto significa: una forma de *tratar* con el mundo. De allí que Heidegger no dude en hablar de "comportamiento teórico" (Heidegger 2005, 89). Por otro lado, esta vivencia goza de una particularidad y es su carácter objetivador. En ese sentido, la forma cómo se me da el mundo es a través del objeto, es

decir, como estando simplemente puesto ante mí “como un algo sin más” (Heidegger 2005, 89). De esta manera, se termina marcando *de facto* un distanciamiento entre sujeto y objeto, el cual le da a este último el aura de dado o ajeno o, en otras palabras, algo que *no soy yo*. Sin embargo, toda vivencia es siempre de *algo*; por ello, y a pesar de este distanciamiento, se mantiene un hilo tenue de intencionalidad que Heidegger describe como relación “cognoscitiva” (Heidegger 2005, 91). Así, lo único que me dirige hacia el mundo es una clara necesidad de conocer. En esta, el yo que se decantó no es único y personal, sino que se describe como meramente sujeto de conocimiento y, por ende, “intercambiable con cualquier otro yo espectador” (Rodríguez 1997, 39).

El problema se encuentra en que la aparición de la actitud teórica supone la ruptura del fundamento originario de la vida, a saber, la *vivencia del mundo circundante* o, como también la denominará, *Ereignis* (Heidegger 2005, 88). Con esta, nombra las vivencias fundamentales y cotidianas que engloban toda la vida del ser humano, de allí que la vivencia teorizante no sea más que rupturas excepcionales. A pesar de esto, el comportamiento teórico tiene la tendencia a ocultar su origen, es decir, a delimitarse como autónomo frente al vivenciar cotidiano. Esta es la actitud que, según Heidegger, ha impregnado la *praxis* filosófica desde su nacimiento. Efectivamente, la filosofía en su afán de búsqueda de conocimiento verdadero no ha encontrado mejor forma que objetivar el mundo, ocultando, con ello, el verdadero carácter fundado y, por ende, no fundante de la objetivización. Por ello, es muy acertada la expresión de Ramón Rodríguez quien define a la actitud teórica como el pecado original de la filosofía (Rodríguez 1997, 29). De esta manera, el momento *crítico* supone la ruptura de esta primacía teórica, la cual develará a la vida en su cotidianidad mundana como lo infundado y, por ello, como el comienzo absoluto de la filosofía misma. No emprender este momento supone mantener a la filosofía en la dirección errática de su historia, la cual no es más que la historia del olvido del *ser* de la vida *en pro* de la absolutización de lo teórico.

Ahora, ¿qué saca a la luz esta ruptura de lo teórico? Responder a esta pregunta nos lleva al segundo momento fundacional, el que hemos decidido nombrar: *hermenéutico*. Sin embargo, para poder entender esto es preciso

dar un paso atrás y sacar a la luz un nuevo aspecto del comportamiento teórico. En efecto, la absolutización de lo teórico ha tomado una multiplicidad de formas que han devenido históricamente, las cuales, a pesar de sus claras diferencias se fundan en la vieja premisa de *la primacía de la percepción*. Ya sea para negarla como objeto de conocimiento (piénsese en Platón o Descartes) o para entenderla como parte importante en la construcción del conocimiento (piénsese en Aristóteles o Kant), la percepción ha jugado un papel clave en la manera como la filosofía ha entendido la relación del hombre con el mundo. De dicha manera, se ha pretendido determinar la relación básica con este a través del “dato sensorial”, el cual invita a percibir un mundo cósmico “con cualidades tales como el color, la dureza, la espacialidad, la extensión, el peso, etc.” (Heidegger 2005, 106). Así, el hombre se enfrentaba originariamente a un mundo sensible que debía intentar explicar o negar. No obstante, para Heidegger, aquí ya “se esconde el paso hacia lo teórico” (Heidegger 2005, 105), pues hace aparecer un mundo de objetos puestos ante mí que cualquiera podría observar. Por lo dicho, podemos mencionar que aquella ruptura de lo teórico debe romper, a su vez, la primacía de la percepción y descubrir un mundo originario de vivencias circunmundanas, las cuales se caracterizan por la comprensión. Este es el elemento clave del momento *hermenéutico*, a saber, “la afirmación radical de la prioridad de la comprensión sobre la percepción” (Adrián 2011, 232).

En ese sentido, cuando un mundo de objetos y cualidades sensibles aparece frente al sujeto ya hay una privación de lo más “esencial” que hay en la “vida en y para sí” (Heidegger 2005, 106), a saber, la vivencia de total imbricación entre un yo siempre único o *histórico* y el mundo que comprende. Esta es la relación que Heidegger simboliza con el neologismo verbal *welten* (Heidegger 2005, 107). Así, Heidegger quiere romper con la primacía de la teórico en favor de devolverle la unidad a la vida, pues, como lo dirá meses después, la vida es formalmente una “multiplicidad de tendencias” (Heidegger 2014: 45); es decir, no estamos ante la transparencia del yo cartesiano que se decanta tras dudar de todo a su alrededor, sino que el vivir es el siempre y múltiple dirigirse hacia algo. Esa es la vivencia que se describe como comprensión (*Verstehen*), la cual refiere al trato práctico-cotidiano con el mundo, concepción que remite a la expresión alemana “*sich auf etwas verstehen*”, vale decir, “entenderse en o hacia algo, entender algo, ser

capaz de algo” (Gutiérrez 1998, 34). Así, cuando comprendemos el mundo, los objetos se disipan y aparece “algo significativo” (Xolocotzi 2004, 141), es decir, un mundo simbólicamente estructurado. No hay originalmente formas y colores presentes ante el *Dasein*, sino un mundo práctico-significativo. Así mientras bajo la escaleras o mientras escribo en mi computador estoy comprendiendo el mundo en tanto me dirigo prácticamente a ellos. Solo desde esta vivencia ocurre la genuina ruptura de la actitud teórica y la dación del originario “*mundear*” que caracteriza a la vida fáctica.

Aunque, en las lecciones del *Kriegsnotsemester*, Heidegger toma como interlocutores críticos al realismo crítico y al neokantismo por partir ambos de la tiranía del dato sensible (Heidegger 2005, 102), no es difícil establecer un hilo crítico que desemboque en Husserl. De hecho, autores como Adrián Escudero han establecido discrepancias decisivas en el rol que le dieron ambos filósofos a la percepción (Adrián 2010, 447). Por lo tanto, al partir de la percepción como acto fundacional sobre el que se constituye toda la vida activa de la conciencia, Husserl estaría, desde los ojos de su joven discípulo, “adoptando espontáneamente la posición teórica” (Adrián 2010, 451); pues mantendría, a pesar de las caracterizaciones de la conciencia como intencional, la disgregación entre un objeto sensible y un sujeto epistemológico. Esta es la crítica que quiero pasar a revisar a la luz de algunas ideas de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

§2. LA PERCEPCIÓN COMO YA CONSTITUIDA

Es necesario empezar mencionando que la respuesta a la crítica a la percepción puede darse desde diversos frentes, además de la posibilidad de trazar un recorrido histórico por la obra de Husserl en que la podamos ver los matices y cambios que la concepción de la percepción ha dado. No obstante, dicha tarea excede nuestras pretensiones, las cuales no solo apuntan a centrarse únicamente en las *Lecciones*, sino que procuran precisar una sola de las conclusiones que trae dicho texto en el contexto del problema de la percepción anteriormente esbozado. Dicho esto, también es importante recalcar que la selección de estas *Lecciones* responde a su cercanía con los orígenes mismos del proyecto fenomenológico. En efecto, al ser un texto

que se compuso con retazos que van desde 1904 hasta 1917 nos muestra cómo desde muy temprano Husserl descubre capas de complejidad en la vida de la conciencia en un claro complemento a las descripciones que ya habían aparecido en las *Investigaciones Lógicas* de 1900-1901. Esto va a quedar evidenciado cuando el mismo Husserl confiese, frente a sus estudiantes, que el “silencio sepulcral” que aconteció en dicha obra inicial sobre el tema de la conciencia del tiempo respondió a su incapacidad de dominar “las extraordinarias dificultades” que ese tema planteaba (Husserl 2002, 14). No obstante, esta incapacidad no es en modo alguno producto de un deficiente talante filosófico husserliano, sino propio de la centralidad explicativa que tenían los actos lógicos dentro del proyecto de las *Investigaciones*.

Un primer punto que quiero tocar, aunque solo tangencialmente, es el carácter objetivante de la percepción. Al respecto, son claras las afirmaciones de Husserl en las que describe a la percepción como un acto intuitivo en donde “el objeto (...) está presente, por así decirlo, en su propia persona” (Husserl 2014, 542). Así, Husserl propone que nuestro “contacto directo con el mundo” se da a través de la percepción de un mundo objetivo y sensible (Paredes 2012, 81). Dichas afirmaciones se condicen con sus análisis sobre la percepción en las lecciones del semestre de invierno de 1904/1905, las cuales, como sabemos, son la génesis de lo que serán sus *Lecciones sobre el tiempo* (Kortooms 2002, 4). Del mismo modo, encontramos sentencias del mismo calibre en el primer tomo de *Ideas* de 1913, obra en la cual Husserl no duda en mencionar que la percepción “me da los cuerpos en alguna distribución espacial” (Husserl 2013, 64). Con lo dicho, ¿se infiere que Husserl, al hablar de la primacía de un mundo objetivo, estaría persistiendo en la actitud teórica?

Aunque sin entrar en mucho detalle, me gustaría dar alguna dirección para responder esta pregunta. Ya vimos que la percepción, al presentar un mundo de objetos sensibles, rompe con la síntesis originaria entre sujeto y objeto, la que, a ojos heideggerianos, solo ocurre en la comprensión; sin embargo, y sin negar el carácter objetivante de la percepción, considero que Husserl, incluso desde las *Investigaciones*, está lejos de describir a la percepción como una ruptura entre dos polos. Al centrarse la descripción

fenomenológica en el ámbito meramente subjetivo, es decir, el de la “inmanencia real”, termina excluyendo “tanto las entidades ideales” como los “objetos reales” o “perceptivos espacio-temporales” (Rizo Patrón 2002, 236). De aquella exclusión, meramente metodológica, se decantan los *actos* intencionales de la conciencia y sus elementos constitutivos que, por aquellos años, se componían de aprehensiones, del elemento intencional e interpretativo, y de contenidos primarios o sensibles —sensaciones— (Kretschel 2020, 228-229). De esta manera, “una percepción (...) se constituye cuando una aprehensión interpreta un contenido sensible y da lugar a la aparición en carne y hueso de un objeto intencional” (Kretschel 2020, 229). En ese sentido, la objetividad espacio-temporal, tal y como la está entendiendo Husserl, es algo que se constituye en la síntesis inmanente de aprehensiones y sensaciones. Desde esa intencionalidad básica es que se sostiene el resto de la *actividad* de la conciencia. De allí que podamos afirmar que el *objeto* percibido no es simplemente algo que *no soy yo*, sino algo que aparece gracias *a mi*, pues, a pesar de su trascendencia, los objetos perceptivos necesitan siempre “apariciones fenoménicas” (Kretschel 2020, 230).

A pesar de lo dicho, el tema es demasiado complejo y las interrogantes que plantea suponen traspasar los límites de este ensayo. No obstante, su somero repaso me ha permitido introducir conceptos cruciales para la respuesta a la crítica heideggeriana que realmente quiero ensayar. Así, partiendo del carácter objetivo de la percepción, es preciso reconocer, a su vez, su *ser ya constituido* y, por ende, no-originario con respecto a lo que Husserl denomina “flujo absoluto” (Husserl 2002, 93). Con esto, pretendo mostrar que Husserl no reconoció a la percepción como la forma primigenia de relación con el mundo, tal y como se puede suponer desde una lectura heideggeriana, sino que aceptó una unión originaria que se deslinda de estándares objetivantes. Para llegar a dicha conclusión mi argumentación tiene que partir de la incapacidad que tenemos para tomar a las *Lecciones* como una obra integral (Kretschel 2020, 228; Abella 2005, 143-152; Lohmar 2010, 115-136).

Abella nos comenta que este texto es un conjunto de decepciones para todos aquellos que busquen encontrar en él una sistematización al problema

de la conciencia del tiempo (Abella 2005, 143). Aunque creo que la mayor de todas consiste en el cambio de modelo interpretativo, pues asistimos al tránsito de la concepción husserliana de la conciencia del tiempo desde un *esquema aprehensión-contenido* hasta uno *no objetivante* (Kretschel 2020, 232). Como ya hemos mencionado líneas arriba, el primer modelo, que era un legado de las *Investigaciones*, se utilizó para explicar la constitución de los actos intencionales a partir de un carácter de acto (o aprehensión) y sensación originaria. A pesar de ello, en las *Investigaciones* de 1900-1901, estos elementos están “situados fuera del tiempo” (Conde 2010, 107), silenciando sepulcralmente la posibilidad de reconocer los actos como distendidos en el tiempo y, por ende, constituidos a partir de una multiplicidad de aprehensiones y sensaciones que “discurren en una sucesión” (Husserl 2010, 44). Por ello, el punto de partida de las *Lecciones sobre el tiempo* de 1904-1905 es la percepción de objetos temporales trascendentes, es decir, aquellos que se extienden a lo largo de una duración, ya sea “en continua igualdad” o en “constante cambio” (Husserl 2010, 44). Con esto, precisamente, Husserl quiere reparar en la percepción como un proceso que dura, tomando, a su vez, como ejemplo paradigmático la percepción de un sonido (Husserl 2002, 46).

Si la percepción temporal es *una* continuidad de aprehensiones y sensaciones que apuntan intencionalmente al mismo objeto trascendente, ¿cuáles son esas aprehensiones constitutivas? ¿cómo se relacionan con las sensaciones? Lo que está claro, para Husserl, es que las aprehensiones que constituyen la percepción temporal son las que deben explicar, a su vez, la constitución de la duración y sucesión, es decir, la conciencia del tiempo. Por ello, podemos caracterizarlas como *aprehensiones temporales* o, como él mismo las nombra, “caracteres decursivos” (Husserl 2010, 50). Estos corresponden a la tríada conceptual: retención — protoimpresión — protención, los cuales, en su conjunción originaria con una multiplicidad de sensaciones, permiten la constitución de la conciencia del tiempo. Aunque en las *Lecciones sobre el tiempo* la protención tiene un ínfimo tratamiento, sí hay una clara delimitación de los dos conceptos restantes, los cuales, como es enfáticamente mencionado, siempre van juntos en un “ahora” (Husserl 2010, 51). Así, una sensación sería aprehendida por una impresión originaria y, por ende, interpretada como ahora mientras que, al mismo tiempo,

se retienen los momentos anteriores como “lo que acaba de ser” (Husserl 2010, 54). Estas aprehensiones están continuamente deviniendo al estar, por un lado, la conciencia de ahora en “continua mudanza” al haber siempre un nuevo contenido; y cada nueva retención, por otro lado, transformando continuamente las retenciones anteriores en un proceso que Husserl denomina “hundimiento” (Husserl 2010, 50).

Como podemos ver, Husserl mantiene un esquema aprehensión y contenido para explicar la forma como se constituye la conciencia del tiempo. Tal y como dice Brough, esta tesis parte de dos premisas claramente interconectadas: en primer lugar, la sensación es temporalmente neutra y, en segundo lugar, la aprehensión es quien le da al contenido su carácter temporal, es decir, lo interpreta (Brough 1977, 86). Ahora bien, todo esto es lo que comenzará a ser cuestionado, en las mismas *Lecciones*, a partir del concepto de *flujo absoluto*. En efecto, la conciencia del tiempo dejará de ser pensada como una continuidad de aprehensiones y contenidos para pasar a ser un “río” indeterminado en donde no es posible hacer esas distinciones (Husserl 2010, 95). En efecto, las aprehensiones y los contenidos son pensados como objetos inmanentes y, por ende, ya sucediendo temporalmente (Husserl 2010, 94); en ese sentido, al presuponer el tiempo, no pueden explicar su constitución. Frente a ello, se hace necesario un nivel primigenio que funcione como “constituyente del tiempo” (Husserl 2010, 93), el cual, y a pesar de su condición de flujo único, puede ser descrito, en meros términos metodológicos, a partir de la tríada conceptual de retención — impresión originaria — protención, la cual, claro está, no debe de ser interpretada en términos de aprehensión.

Con ello, Husserl descubre una capa primigenia en donde los objetos inmanentes y trascendentes aún no se decantan como unidades temporales, sino que están conjugados en una pulsión común que solo podrá ser separada por la objetivización que ocurre a “carga de re-presentaciones posteriores” (Abella 2005, 150). Ahora bien, esto supone que los elementos inmanentes y trascendentes que conforman la percepción de objetos son unidades decantadas a partir de este suelo primigenio. De allí que la percepción de un mundo de objetos sensible no sea, para Husserl, nuestra primera forma de estrechar lazos con el mundo, sino que se da originariamente desde

un flujo indiferenciado que genéricamente podríamos llamar: *vida*. En ese sentido, podemos afirmar que la objetividad perceptiva es una forma constituida, mas no constituyente. Así, la crítica heideggeriana tendría que tomar en cuenta este rol ya constituido de la percepción objetivante para matizar su crítica a la actitud teórica en Husserl. Efectivamente, tenemos el reconocimiento de que la exigencia fenomenológica de ir *a las cosas mismas* supone la apertura de toda una capa de sentido que se caracteriza por la total anulación de los polos subjetivo y objetivo, lo cual nos termina acercando a la exigencia heideggeriana de la primacía de la vida comprensiva frente a la objetividad de la percepción.

Bibliografía

- Abella, Manuel, 2005. Génesis y estructura de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. *Daimon: revista de filosofía* 34, 143-152.
- Adrián Escudero, Jesús, 2010. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder.
- Adrián, Jesús, 2011. El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica. *Thémata* 44, 213-238.
- Brough, John B., 1977. The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time Consciousness. En: *Husserl. Expositions and Appraisals*, eds. F. Elliston y P. Mc Cormick. Notre Dame/Londres: University of Notre Dame Press, 83-100.
- Conde, Francisco, 2010. Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl. *Contraste. Revista internacional de filosofía* 15, 105-123.
- Gutiérrez, Carlos, 1998. La Hermenéutica Temprana de Heidegger. *Ideas y valores* 107, 27-42.
- Heffernan, George, 2016. El gran cisma fenomenológico y el cisma fenomenológico-existencial. Sobre la continuidad en la crítica contemporánea respecto del tránsito de Husserl hacia el idealismo trascendental. *Estudios de Filosofía* 14, 233-272.
- Heidegger, Martin, 2005. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder.
- 2014. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Madrid: Alianza.

- Husserl, Edmund, 2002. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta.
- 2009. *La filosofía como ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro.
- 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- 2014. *Investigaciones Lógicas. Tomo segundo*. Madrid: Alianza.
- Kisiel, Theodore, 1930. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles: University of California Press.
- Kortooms, Toine, 2002. *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Springer.
- Kretschel, Verónica, 2020. La teoría husserliana del tiempo en los textos tempranos (1893-1917). *Revista de Filosofía* 45(2), 227-245.
- Lohmar, Diether, 2010. On the Constitution of the Time of the World. En: *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, eds. D. Lohmar e I. Yamaguchi. Dordrecht, Springer, 115-136.
- Paredes, María, 2012. Percepción y atención. Una aproximación fenomenológica. *Azafea* 14, 79-92.
- Rizo Patrón, Rosemary, 2002. Génesis de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl: una obra de irrupción. *Signos filosóficos* 7, 221-244.
- Rodríguez, Ramón, 1997. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Xolocotzi, Ángel, 2004. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- 2008. *Facetas heideggerianas*. México D.F.: Los Libros de Homero.

LA EXPERIENCIA DE LA CREACIÓN ARTÍSTICA: EL CREADOR Y LA FANTASÍA

LUCÍA MANCILLA

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El presente trabajo explora, desde una lectura husserliana, la experiencia de la creación artística. Así, parte de una lectura sobre la conciencia interna del tiempo para ahondar en los fenómenos constituyentes que operan tanto de forma activa como pasiva en el acto creativo. Esta vuelta al fondo anónimo de la conciencia, permite pensar la originalidad del presente inscrito en un horizonte temporal y, con ello, una forma de responsabilidad del artista con su propio tiempo. Finalmente, se expondrá la concepción husserliana sobre la fantasía, entendida como un tipo de vivencia peculiar que, a diferencia de la conciencia de imagen, neutraliza la realidad para abrir un horizonte propio capaz de confrontarnos.

Palabras clave:

creación artística, temporalidad, fantasía, fenomenología, conciencia.

Abstract:

This work explores, from a Husserlian perspective, the experience of artistic creation. Thus, it starts from his analyses on the internal time consciousness in order to delve into the constituent phenomena that operate both actively and passively in the creative act. This return to the anonymous depths of consciousness allows us to reflect on the original character of the present within a temporal horizon and, with it, a form of responsibility of the artist regarding his own time. Finally, Husserl's conception of fantasy will be explained as a type of peculiar experience that, unlike image consciousness, neutralizes reality to open its own horizon that is able to confront us.

Keywords:

artistic creation, temporality, fantasy, phenomenology, consciousness.

Desde la modernidad, los estudios en torno al arte se han realizado desde la consideración de un sujeto individual y autónomo que, aun en contraposición con su propio tiempo histórico, es capaz de superar sus condiciones particulares en la creación artística. Así, esta se ha entendido como un hacer que acontece en la vida consciente del sujeto. De ello que las investigaciones sobre el contexto social donde se inscribe el artista y las implicancias que este posee sobre el fondo anónimo de la conciencia son tópicos recientemente tematizados. Podemos ver luces de dicha problematización en el interior de los movimientos feministas que, en los años setenta, ponen en cuestión la herencia moderna del genio artístico y el propio proceso de la producción artística¹. En el marco de este interés por cuestionar dicha herencia, resulta fundamental volver a preguntarnos por la obra artística desde la pregunta de quién es el artista, sobre en qué horizonte se inscribe y de qué manera vivencia el acto de crear.

Por lo anteriormente planteado, en la primera parte del trabajo, se expondrán las implicancias que posee la consideración de la conciencia en tanto temporalidad: cómo se constituye la personalidad del artista y cómo participa el pasado, aunque de manera anónima, en todo acto creativo y toma de posición. En la segunda parte, se analizará el rol de la fantasía en el acto de creación. Así, se expondrá las características principales de dichas vivencias y su diferencia con la conciencia de imagen o la rememoración. Dicha diferencia permitirá aproximarnos a la fantasía no como refiriéndose a un objeto exterior, sino como una vivencia que apertura horizontes nuevos, independientes del mundo real. Ambos puntos permiten resaltar, primero, que el artista siempre se encuentra en un horizonte compartido que, si bien no lo determina, le proporciona una base para su creación; segundo, que la fantasía en tanto acto no ponente crea mundos y, con ello, nuevas posibilidades que permiten que tanto el artista como el espectador puedan confrontar la realidad y tomar conciencia de su propia libertad.

1 Nochlin problematiza la poca atención que se ha puesto en las condiciones sobre el cual el artista crea y, por ello, señala que "(...) el Gran Artista es, por supuesto, concebido como aquél que posee un "Genio"; genio, a su vez, es considerado como un poder atemporal y misterioso incrustado de algún modo en la persona del Gran Artista" (2018, 153).

§1.

Aunque en las *Investigaciones Lógicas* el problema del tiempo no había sido planteado explícitamente por Husserl (2002, 14), este comienza a ser problematizado en las lecciones del semestre de invierno del 1904-1905 (Kortooms 2002, 3). En efecto, el análisis sobre la constitución de todo objeto pasa por un examen sobre el movimiento en que la conciencia los aprehende. En ese sentido, Conde señala que “todo objeto es una unidad dotada de una determinada duración que debe ser constituida por la conciencia” (2010, 105), que es, ante todo, temporal. Por ello, la mirada fenomenológica que nos intercede en esta investigación no es la que apunta hacia fenómenos constituidos, sino a los fenómenos constituyentes: el proceso en el cual la conciencia se entiende a sí misma temporalmente y va constituyendo objetividades que transcurren en un constante devenir.

En nuestra cotidianidad, trabajamos con y sobre cosas en el tiempo objetivo. Es decir, con objetividades trascendentales que se dan en un tiempo objetivo que es medido “(...) por los relojes y parece fluir independientemente de nuestra conciencia” (Sokolowski 1964, 533; la traducción es nuestra)². Sin embargo, como Husserl plantea, este no es el que le interesa al estudio fenomenológico, más bien, queremos aproximarnos a la forma cómo se manifiesta en nuestra conciencia (Sokolowski 1964, 530). En efecto, el examen que se realizará en este trabajo no apunta a pensar cómo los artistas ordenan el tiempo objetivo, sino la forma en que todo acto creativo siempre se da sobre un horizonte temporal que le da sentido ya sea de forma activa o pasiva. De esta forma, nos interesa distinguir el tiempo inmanente o las vivencias que operan en un nivel de tiempo pre-empírico o inmanente (Husserl 2014, 93; Kretschel 2014a).

El tiempo inmanente es el tiempo de las vivencias, las cuales se estructuran sobre la forma aprehensión y contenido de aprehensión. En otras palabras, es el tiempo en el que la conciencia se intenciona de una determinada forma hacia un objeto que va constituyendo según el fenómeno que se le presente. De ese modo, en las vivencias, “la cosa que aparece a la percepción

2 En adelante se usará una traducción propia.

tiene un espacio fenoménico y un tiempo fenoménico” (Husserl 2002a, 134). Sin embargo, desde las lecciones de 1904/1905, este tiempo solo puede ser entendido sobre la base de un nivel previo que es la condición de posibilidad de todas las vivencias temporales. Este nivel previo es el del “(...) flujo auto-constitutivo de la conciencia [que] no está en ningún tipo de tiempo. Está más allá de la temporalidad” (Sokolowski 1964, 532).

En el flujo absoluto o la subjetividad absoluta (Hoerl 2013, 378), no nos encontramos con objetividades constituidas, con una conciencia que se intenciona, sino que se trata de un plano pre-egológico que, como un flujo, se encuentra en constante cambio. En palabras de Conde, en esta esfera, no hay “nada temporal, sino el movimiento previo del cual surge el tiempo” (2010, 112). Este movimiento se da en una continuidad de escorzamiento, en el cual se entiende la forma del tiempo como un continuo de puntos-ahora, donde cada punto-ahora (impresión) se matiza con un ahora que acaba de pasar (retención) y se proyecta a un ahora por acontecer (protención). De esta manera, como señala Sassi, si bien se trata de un flujo absoluto donde no existen objetividades y se encuentra en constante movimiento, es un movimiento que se da sobre una “(...) estructura formal invariable” (1972, 108): lo temporal se articula sobre la estructura “protoimpresión — retención — protención” de la conciencia absoluta (Kretschel 2014a, 251).

Ahora bien, Kretschel apunta que el estudio de la temporalización expone cómo la conciencia vuelca su atención sobre algo que lo afecta, así como la forma como la conciencia “(...) flota” con su atención dormida” (2014b, 150). Es decir, si bien la conciencia puede volcar su atención sobre determinados objetos para tematizarlos, gran parte de la vida del sujeto sucede de forma no activa: aunque no haya ningún foco de atención al que la conciencia se dirija, su fluir continúa originaria y pasivamente mientras articula “(...) lo que fue con lo que será” (Kretschel 2014b, 150). De esta forma, el ego transcurre en un flujo que se encuentra inmerso entre retenciones de *ahoras* que van pasando y se van hundiendo perdiendo claridad hasta protenciones vacías que se van plenificando. Así, Zahavi señala que “esta conciencia interna no es un acto intencional particular, sino una dimensión omnipresente de automanifestación, que precede y funda la autoconciencia reflexiva” (2003, 168; la traducción es nuestra). En el transcurrir del flujo, el sujeto se

va constituyendo activa y pasivamente; es decir, entre las retenciones y las protenciones, la conciencia va configurándose no como una repetición, más bien, abierta a que todo presente sea un momento de donación de lo nuevo (Kretschel 2014b, 152).

Como se ha visto, en el flujo absoluto de la conciencia, existe ya una estructura asociativa que permite dar sentido a las vivencias intencionales del tiempo inmanente. En efecto, el carácter asociativo ya se encuentra en este nivel originario pre-egológico relacionando tanto el presente con el pasado a través de la evocación de algo que ya sucedió (recuerdo) como con el futuro a través de la anticipación de experiencias futuras (expectativas) (Kretschel 2014b, 153). En ese sentido, aunque no se tematice el trasfondo vivido, este es el plano que funda toda obra. Por ello, el análisis de la creación no inicia en el acto de crear, sino, al contrario, „termina“ en este. Efectivamente, todo lo vivido previamente, tanto a nivel yoico como pre-yoico, se retiene en la conciencia “en la forma modificada de estados pasivos” (Husserl 2005, 36; la traducción es nuestra)³. De esta manera, toda vivencia desde una actitud teórica, volitiva y práctica no cae en un olvido absoluto, sino que se sedimenta en el trasfondo pasivo de la conciencia, desde donde influye en la vida activa del sujeto.

Desde un análisis fenomenológico, en tanto que el acto de creación artística es realizado por un sujeto, la condición de posibilidad de su realización se encuentra en todo el trasfondo vivido del artista. Por ejemplo, si en el presente es capaz de realizar un bordado, se debe a un conocimiento que se adquirió en la escuela, en espacios familiares o en su comunidad. Este *saber hacer* queda sedimentado en la pasividad del artista y, cuando este decide realizar una pieza, actualiza dicho saber al presente. Además, el artista se ha relacionado con ciertos valores como el de la belleza o lo sagrado: la armonía implica belleza y representa, en su cosmovisión, un determinado orden del mundo. Así, cuando produce su obra, todos los valores que se sedimentaron pasivamente se transparentan en lo creado. La pieza realizada solo es posible por todo el trasfondo que va más allá del acto mismo de crear, lo cual no implica una actitud determinista, pues es,

3 En adelante se usará una traducción propia.

desde el trasfondo, que el artista se enfrenta siempre a la originalidad del presente.

Husserl señala que no hay que entender la subjetividad como un polo vacío desde donde irradian los actos conscientes, sino, más bien, como un polo de habitualidades sedimentadas. Se trata de "(...) un yo definido, con un estilo determinado de comportarse por el que se le reconoce" (Ferrer 2015, 121): toda la vida del sujeto, tanto aquella que aconteció de modo activo como de modo pasivo, forma una unidad que le da coherencia al yo, lo dota de un carácter personal que, al mismo tiempo, dirige sus posibilidades en el futuro. Como vimos anteriormente, la subjetividad absoluta retiene para sí todo lo que aconteció incluso con el ego dormido como trasfondo⁴ desde donde se caracteriza la proto-impresión presente y las formas que adquieren y adquirirán las protenciones (expectativas). En palabras de Ferrer:

(...) la unidad del yo se expone en el modo de una unidad en crecimiento a lo largo de una vida en renovación; lejos de resultar de la integración de átomos y moléculas, la unidad de la persona es indescomponible y se manifiesta en cada una de sus potencias y movimientos; en vez de esbozarse en escorzos parciales como las cosas espaciales circunscritos, la persona es el centro del que proceden sus actos (2015, 127).

Si entendemos la creación artística desde esta mirada, resulta evidente que el artista no crea en contraposición a su propio tiempo, ya que todo acto, por más originario que muestre, se da sobre un trasfondo vivido que posee una unidad. Así, cada toma de posición, cada creencia y cada valor, se conectan con una historia personal. Historia que, a su vez, no sucede de forma aislada, sino que se da de forma compartida, con una comunidad de personas con determinadas prácticas y costumbres. De este modo, el artista crea sobre su horizonte vital que es un horizonte que comparte con otros: los valores prácticos y axiológicos que inculque en su obra son "el resultado de un proceso dinámico, con complejos horizontes, que involucra los tránsitos de la pasividad a la actividad de la conciencia" (Quepons 2018, 89). En este proceso asociativo que surge de la temporalidad de la conciencia,

4 El elemento pasivo de la conciencia explica de qué manera el pasado posee "(...) una participación anónima en la vida integral de la conciencia" (Kretschel 2014b, 162).

se constituyen unidades de sentido objetivas y pre-objetivas que permiten entender la vida individual como parte de un proceso continuo.

Asimismo, la participación de este fondo anónimo permite visibilizar que las obras de arte no responden únicamente a una motivación consciente del sujeto que desea crear una pieza, sino que también existen motivaciones inmanentes que se dan a nivel de lo irracional. Como señala Quepons, no se trata de la sola vivencia momentánea, sino que todo acto, por más simple que parezca como tomar una taza de café, se sostiene sobre “un complejo acoplamiento entre vivencias y sedimentaciones” (2018, 100). En ese sentido, por ejemplo, el artista no solo posee la motivación explícita por crear una obra para exponer en una galería o completar su portafolio, sino que la elección del tema, el uso de los materiales puede responder a otras motivaciones que operan de forma subterránea y no se justifican necesariamente de forma consciente. Así, para Ferrer, “(...) la persona encuentra algún paralelo con las obras artísticas del espíritu, cada una de las cuales posee un estilo y sello que las hace distintas a otras, por cuanto reflejan directamente la multiplicidad inagotable de los horizontes de conciencia que se abren en su autor” (2015, 130).

Ahora bien, cabe enfatizar nuevamente que si bien se encuentra partícipe y dándole sentido a nuestras experiencias, el carácter originario del presente siempre abre la posibilidad para que aquellos sentidos ya sedimentados se actualicen, renueven y modifiquen. Así, Kretschel señala que la protención no posee únicamente un rol asociativo que genera la expectativa, sino que también apunta “(...) a la constitución del futuro como un horizonte abierto e indeterminado” (2014b, 152). En ese sentido, si bien podemos poseer ciertos valores adquiridos de manera pasiva, siempre podemos volcarnos sobre ellos para reflexionar si estos se encuentran en conflicto con otros valores individual o colectivamente para actualizarlos o no (Quepons 2018, 102). A fin de cuentas, aunque el sujeto se encuentre sobre un horizonte que lo dote de sentido, el sujeto siempre posee la libertad del presente. En los ensayos que Husserl escribió para la revista japonesa *The Kaizo*, escribe:

El hombre tiene también la peculiaridad esencial de “actuar” libre y activamente desde sí mismo, desde su yo-centro, en lugar de estar entregado

pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias, afectos) y de ser, en el sentido más amplio, movido afectivamente por éstos. En una actividad auténticamente “personal” o “libre”, el hombre tiene experiencia (examinando algo, por ejemplo), piensa, valora, interviene en el mundo circundante de su experiencia (2002b, 27).

Esta lectura nos muestra que la agencia del ser humano siempre se da sobre una conciencia que es temporal y que posee un carácter horizónico. Por consiguiente, la responsabilidad del ser humano radica allí: a pesar de su dimensión habitual, no se hunde en ella. “El hecho de definir la protoimpresión desde la protención no debe llevarnos a concluir que la fase ahora es derivada” (Kretschel 2014b, 155), ya que el presente siempre se encuentra abierto a una nueva corrección, a su originariedad. De esta forma, los artistas retratan sus propios mundos, reales o ficticios, pero no todos conciben que dicho retrato posee cierta carga de responsabilidad (Nenon 2020, 33). Husserl reconoce que las comedias de George Bernard Shaw son un tipo de arte que va más allá del solo deseo de generar placer o displacer, pues apunta a una misión más alta: “(...) llama a la auto responsabilidad personal en donde el individuo se reconoce a sí como capaz de autodeterminación, que puede conducir al mejoramiento de su propia vida y también de la vida social de la comunidad” (Nenon 2020, 33; la traducción es nuestra). Por consiguiente, el acercamiento fenomenológico al artista inicia reconociendo que el acto de crear se encuentra siempre en sintonía con la vida del creador. La condición de posibilidad de toda obra se halla justamente en la temporalidad del sujeto que crea: el flujo en movimiento que permite retener las vivencias pasadas, configurar valores y sentidos tanto individual como colectivamente.

§2.

Habiendo señalado el horizonte sobre el cual el artista crea, queda delimitar cómo entendemos el acto creativo en el contexto de la realización de una obra de arte. En primer lugar, Husserl comienza su investigación respecto a la fantasía en los años 1886/87, en el marco de un curso impartido por Brentano en Viena. En este, siguiendo a Hume, Brentano distingue los tipos de representaciones psíquicas —que son siempre referentes a un objeto

en la realidad— según su grado de vivacidad (intensidad): por un lado, las intuiciones (análogas a las impresiones) y, por otro, los conceptos (análogos a las ideas). De este modo, „las representaciones intuitivas o perceptivas (*Wahrnehmungsvorstellungen*) serían representaciones originarias, auténticas o propias (*eigentlich*), mientras que las representaciones conceptuales o ideas serían representaciones no originarias, inauténticas o impropias (*uneigentliche*)” (Katz 2023, 127). Bajo este esquema, la fantasía representa un mayor desafío, pues no pertenece enteramente ni a las representaciones intuitivas ni al campo de la mera abstracción. Así, Brentano señala que „la mayoría de representaciones de fantasía no son intuiciones, sino, por así decir, *conceptos con un núcleo intuitivo*” (en Katz 2023, 127).

Aunque la teoría planteada por Brentano pueda explicar de qué manera somos capaces de poseer ciertas representaciones mentales sin tener una referencia material inmediata, es aún una explicación que no se basta a sí misma. En efecto, si se mantiene dicha teoría, la diferencia entre la percepción y la fantasía sería meramente gradual: mientras las impresiones ocasionan representaciones más nítidas y auténticas, la fantasía proporciona representaciones más opacas. Desde sus primeros trabajos, Husserl ya identifica dicho problema y por ello “(...) reconoce la importancia de la distinción entre la representación (acto) y lo representado” (Katz 2023, 127). Es decir, no solo los contenidos varían, sino también la forma en que la conciencia los mienta.

Siguiendo esta línea, Husserl explica que las representaciones de la fantasía no son iguales que las representaciones de la percepción, pues se trata de actos con dos fenómenos distintos. Mientras que los fenómenos de la fantasía “contienen ‘fantasmas’ como material de aprehensión -modificaciones de sensaciones en la evocación o re-presentación” (Husserl 2002a, 103), los fenómenos de percepción poseen sensaciones (Husserl 2002, 103). La pregunta que se abre es: ¿cómo podemos tener la vivencia de un fantasma, es decir, de algo que no se encuentra en la realidad? Husserl formula en sus primeros trabajos la estructura de la conciencia de representación de la fantasía teniendo “(...) como referencia a la conciencia de representación perceptual” (Mendoza-Canales 2019, 96). En este punto, si bien es posible distinguir entre las representaciones perceptuales y las de fantasía, estas

últimas solo son posibles a través de una imagen que le sirva como medio. En otras palabras, para vivenciar una *presentificación* de fantasía se requiere de una imagen que conduzca a dicha vivencia.

Para Husserl, la diferencia entre las representaciones de fantasía y las perceptuales radica en que las primeras no tienen como asunto la imagen que le sirve como medio, sino que va más allá de ella: „la imagen de la fantasía es entonces asunto de la fantasía, pero no lo es ya lo que va más allá de la imagen, es decir, la referencia a lo que queda retratado en ella” (Husserl 2002a, 102). Aunque esta propuesta ya diferencia la fantasía de la conciencia imagen, aún se corre el riesgo de reducir la fantasía a un tipo de conciencia de imagen. Este sería un error, pues, como señala Mendoza-Canales, “(...) si las presentificaciones fueran una representación imaginaria (...), entonces las retenciones deberían ser ellas mismas una representación mediante imagen” (2019, 99). Es decir, nuestras vivencias de fantasía siempre tendrían que reducirse a las imágenes.

Ya en *Ideas I*, Husserl distingue tajantemente la fantasía de la conciencia de imagen. En efecto, mientras la primera trata de una “(...) simple presentificación, una forma inactual de conciencia, una forma que da el objeto en sí mismo a pesar de que no en carne y hueso. (...) la conciencia de imagen es considerada un tipo complejo de presentificación, pues da sus objetos en una forma mediada” (Katz 2016, 342; la traducción es nuestra). Así, la fantasía corresponde a un tipo de vivencia cuyo contenido se encuentra presente (lo fantaseado es su mismo objeto presente), mientras que la conciencia de imagen posee una función figurativa: hace referencia a un objeto que se encuentra ausente y del cual la imagen es un mero representante.

De este modo, aunque ambas modalidades de la consciencia puedan ser usadas en el acto creativo, Husserl parece sugerir que el arte pertenece al dominio de la fantasía (Katz 2016, 342), pues, como se ha podido ver, la libertad de la fantasía se encuentra en la forma como esta se basta a sí misma. Husserl escribe que “el fantasear en general es la modificación de neutralidad de la re-presentación *ponente*, o sea, del recuerdo en el más amplio sentido pensable” (2013, 346). La vivencia de la fantasía no refiere al mundo exterior y su valor no radica en la correspondencia con ningún

objeto. En ese sentido, aunque lo fantaseado se dé sobre un horizonte de percepción que va desde sensaciones hasta objetos circundantes físicos, este permanece neutralizado, latente (Katz 2023). Por el contrario, Katz señala que el fracaso es constitutivo de la conciencia de imagen, ya que, en tanto que cumple una función referencial, siempre se encuentra en conflicto con la realidad. La representación siempre falla, en tanto que nunca va a ser igual a lo representado (Katz 2016, 345).

En este punto, cabe recordar que la diferencia planteada por Husserl no solo se encuentra en el contenido (fantasmas), sino también en la forma de aprehensión de la conciencia. En ese sentido, mientras que, por ejemplo, la rememoración es un tipo de reproducción ponente (implica una toma de posición con respecto de la realidad), "(...) la posibilidad misma de la fantasía depende de su libertad con respecto a las ataduras y exigencias de la realidad" (Katz 2023, 144). Es decir, en tanto que la conciencia se encuentra neutralizada, en la vivencia de la fantasía, no existe ninguna exigencia respecto de la realidad. Husserl señala que "si digo que *vivo en la fantasía*, entonces no noto nada en absoluto en el sentido de una conciencia representante; no veo una apariencia ante mí y la tomo como representante de otra cosa. Por el contrario, veo la cosa misma, el acontecimiento, etc." (2005, 178).

Tanto desde el punto de vista del creador como de aquel que experimenta la obra ya acabada, la fantasía aparece como una modalidad de la conciencia que, a diferencia de la rememoración o la conciencia de imagen, pone como énfasis su capacidad productiva, no la reproductiva. Cuando fantaseo, yo no poseo una vivencia mixta entre una realidad concreta y una que imagino, sino que se trata de dos mundos distintos: "la realidad sensorial y perceptiva, el presente actual, es una cosa, el mundo de la fantasía, otra" (Husserl 2005, 178). Es decir, la vivencia de la obra tiene la peculiaridad de neutralizar la realidad para abrir un horizonte propio que es capaz de confrontarnos posteriormente. Por ello, Rozzoni señala que no se trata de una pérdida de interés absoluta, más bien, de un cambio de interés: "comenzamos a interesarnos por el objeto por su capacidad de expresión, y su potencialidad puede trabajar independientemente de nuestras creencias (o no creencias) en la existencia" (2019, 125; la traducción es nuestra).

El artista trabaja con la fantasía, pues, antes de ordenar el mundo que se le es dado en la realidad, es capaz de crear realidades con independencia propia. De ese modo, su libre actividad es capaz de confrontarnos para que, cuando volvamos nuevamente nuestra mirada hacia la realidad, la veamos con otros ojos⁵.

§3. CONCLUSIÓN

Como se ha podido ver, si volcamos nuestra mirada hacia el horizonte vital en el cual el artista crea, este aparece como condición de posibilidad de toda obra. En ese sentido, la idea moderna de genio artístico no se mantiene, pues, el creador debe su personalidad, su estilo y su motivación a este trasfondo que opera, en nuestra cotidianidad, de manera anónima. Este trasfondo compartido le permite al artista forjar quién es y la forma cómo experimenta su labor creativa, siempre desde la libertad que posee la originalidad del presente. Asimismo, el acto creativo, en tanto que se funda en la fantasía, posee la potencialidad de crear nuevos mundos, es decir, a pesar de tener como fundamento el trasfondo vivido, la fantasía solo se debe a sí misma por la libertad del creador. Por ende, la creación artística es la síntesis del pasado con la apertura del presente, es también la responsabilidad de lo creado y su capacidad de influir o cambiar el rumbo de las objetividades ya instituidas.

Bibliografía

- Conde, Francisco, 2010. Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 15, 105-123.
- Ferrer, Urbano, 2015. Hábitos, carácter y personalidad en Husserl. *Investigaciones fenomenológicas* 3, 119-134.

5 Rozzini señala que “el arte —incluso cuando se ‘disfruta’ en la neutralidad de la experiencia ‘a distancia’— puede venir a interesarnos directamente, influenciando nuestras concepciones de lo que llamamos ‘mundo real’” (2019, 131).

- Hoerl, Christoph, 2013. Husserl, the Absolute Flow, and Temporal Experience. *Philosophy and Phenomenological Research* 86 (2), 376-411.
- Husserl, Edmund, 2002a. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta.
- 2002b. *Renovación del hombre y de la cultura*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Anthropos Editorial.
- 2005. *Phantasy, Image Consciousness and Memory (1898-1925)*. Traducción de John Brough. Dordrecht: Springer.
- 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Katz, Azul, 2016. Toward a Husserlian Foundation of Aesthetics: On Imagination, Phantasy, and Image Consciousness in the 1904/1905 Lectures. *Special Issue with The Society for Phenomenology and Existential Philosophy* 30 (3), 339-351.
- 2023. Génesis y evolución del concepto de “fantasía” en la fenomenología de Husserl. *Tópicos. Revista de Filosofía* 66, 119-151.
- Kortooms, Toine, 2002. *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Springer.
- Kretschel, Verónica, 2014a. Conciencia del tiempo y experiencias temporales: Un estudio acerca de los límites explicativos de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Edmund Husserl. *Areté* 26 (2), 247-272.
- 2014b. Tiempo y asociación. Acerca de la relación entre los Manuscritos de Bernau y los Análisis sobre la Síntesis Pasiva. *Investigaciones fenomenológicas* 11, 143-163.
- Mendoza-Canales, Rircardo, 2019. Fantasía y conciencia estética: el estatuto fenomenológico de la imagen. *Areté* 32, 93-114.
- Nenon, Thomas, 2020. Husserlian Account of the Power of the Imaginary. *Phenomenology and the Arts: Logos and Aisthesis* 109, 27-36.
- Nochlin, Linda, 2018. Why Have There Been No Great Women Artists? En: *Women, Art, and Power, and Other Essays*. Nueva York: Routledge, 145-178.
- Quepons, Ignacio, 2018. Síntesis de motivación y génesis pasiva de la conciencia axiológica en la fenomenología de Edmund Husserl. *NUFEN* 10 (3), 88-104.
- Rozzoni, Claudio, 2019. A Husserlian Approach to Aesthetic Experience: Existential Disinterest and Axiological Interest. *Phainomenon* 20, 115-133.
- Sassi, Raúl, 1972. Husserl y la experiencia del tiempo. *Memoria Académica*. Universidad Nacional de La Plata, 91-110.
- Sokolowski, Robert, 1964. Immanent Constitution in Husserl's Lectures on Time. *Philosophy and Phenomenological Research* 24 (4), 530-551.

Zahavi, Dan, 2003. Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness.
En: *The New Husserl: A Critical Reader*, ed. Donn Welton. Bloomington: Indiana
University Press, 157-180.

TIEMPO, FUTURO Y MENTE: LA CONCIENCIA ACOMPAÑANTE Y LA ANTICIPACIÓN DEL FUTURO

JUAN PABLO QUINTERO
Universidad de Piura

Resumen:

Este artículo indaga sobre el fundamento subjetivo de la percepción del tiempo. El abordaje propuesto recorre la idea husserliana del tiempo como experiencia íntima y flujo permanente. En el camino se aventuran especulaciones sobre la tradición filosófica inclinada a establecer vínculos indisolubles entre la conciencia, el conocimiento del tiempo y la imaginación. El hilo conductor es la correlación existente en la experiencia humana del tiempo a partir de la sucesión mental de esa triada compuesta por el pasado, presente y futuro. Si la identidad humana se compone de procesos de memoria y la anticipación del futuro, entonces cabría preguntarse hasta qué punto las impresiones subjetivas del flujo temporal son fundamento básico de la autopercepción, el yo y cualquier mirada introspectiva. También se incluyen consideraciones sobre los efectos de la temporalidad en la conciencia y la construcción del yo.

Palabras claves:

Mente, Husserl, Tiempo, Memoria, Conciencia, Futuro, Imaginación, Fantasía.

Abstract:

This paper examines the subjective foundations of time perception. It explores Husserl's idea of time as an intimate experience and permanent flow. Along the way, speculations are ventured about the philosophical tradition prone to establish indissoluble links between consciousness, knowledge of time, and imagination. The common thread is the correlation that exists in the human experience of time based on the mental succession of the triad composed of the past, present and future. If human identity is constituted by recollections and anticipations of past and future experiences, then one might wonder to what extent subjective impressions of the temporal flow are the basic foundation of self-perception, the self, and of any

introspective gaze. Considerations on the effects of temporality on consciousness and on the construction of the self are also included.

Keywords:

Mind, Husserl, Time, Memory, Consciousness, Future, Imagination, Fantasy.

*El placer no se encuentra en el tiempo.
Porque lo que tiene lugar en el momento presente es un todo*
Aristóteles

La duración se expresa siempre como extensión
Henri Bergson

*La problemática central de toda ontología hunde sus raíces
en el fenómeno del tiempo*
Martin Heidegger

§1. HUSSERL Y LA MIRADA HUMANA DEL MUNDO

La teoría de la intencionalidad ocupa un lugar central en la estructura de la percepción de la fenomenología de Husserl. Esto precisa aclaraciones, sobre todo cuando se emprende el camino accidentado de aproximarse a los estratos de la conciencia humana. Según Husserl, la confluencia del mundo circundante con la mente humana genera la misma idea de realidad material. La voluntad es intención de conocer; por ende, la conciencia tiene un nexo inextricable con la externalidad del mundo. La realidad habita en el vínculo entre el afuera y el adentro que da vida al sujeto. Ahora bien, Husserl retoma la idea kantiana de lo “a priori”, es decir, de aquellos factores que estructuran necesariamente la experiencia y el carácter de lo elegido. La experiencia del mundo es “conocimiento adquirido”, pero intervenida hasta la médula por ese sentido común que se hace presente en todos y uniformiza los alcances de lo percibido, como si existiera una predisposición que determina los límites de la conciencia. “Lo dado” y “lo adquirido” se

ponen de manifiesto tanto en la percepción sensible como en la captación inteligible.

Entonces, la mirada humana se vuelca hacia afuera y hacia adentro. Esos ojos de la introspección fueron identificados por Brentano como la “conciencia acompañante”. Un hilo de la conciencia, semejante al *daimon* susurrante de Sócrates, que nos permite darnos cuenta del hecho de ser criaturas conscientes. En este sentido, hay cierta dualidad paradójica en la intención hacia el mundo, porque nunca perdemos del todo el anclaje hacia el interior. En Husserl, la confluencia en la atención perceptiva de actividad voluntaria y la pasividad autoconsciente se entretajan en una madeja intrincada. Hay contenidos de la conciencia que se adquieren de forma pasiva, de forma casi preconsciente o pre-egológica. Si el sujeto es voluntad y elección ¿cómo es posible que en el emerger del yo-consciente intervenga esa parte instintiva, subordinada inclusive a la fuerza motriz del automatismo?

Jean Paul Sartre se hace eco de esa dualidad. En su célebre ensayo sobre la imaginación, explica cómo cierta inercia empuja a la fantasía a manifestarse o emerger naturalmente, en una suerte de estado salvaje o impulso libre. El existencialista francés deslinda la imaginación al servicio de la voluntad, propia del arte, de aquella divagación libre de la mente o soñar despierto de la mente ociosa en el limbo de las divagaciones psíquicas. En el arte, la imaginación está domesticada por la voluntad o el deseo deliberado de decir con cierta “intencionalidad”, es decir, la fantasía está subordinada a la aspiración de transmitir un mensaje. En cambio, la imaginación en “estado natural” no está sometida a los diques y cauces de la voluntad (Sartre 1967, 33). Si la imaginación es parte de ese proceso mental o psíquico de reproducir imágenes en ausencia, entonces cabe decir, de cualquier ejercicio de imaginación que es ubicuo a toda actividad de la mente. Puedo recordar el olor de la lluvia mientras escucho el recuerdo reverberante de la última vez que vi llover. Sartre lo plantea en términos elocuentes:

En ningún caso mi conciencia podría ser una cosa porque su modo de ser en sí es precisamente un ser para sí. Existir para ella es tener conciencia de su existencia. Aparece como una pura espontaneidad frente al mundo de las cosas que es pura inercia (Sartre 1967, 7).

En otras obras posteriores, el pensador francés despliega esfuerzos en pos de la realización de la fenomenología de lo imaginario. Aunque centra su empeño en la dimensión psicológica del proceso, resulta innegable en el pasaje mencionado la resonancia con la distinción husserliana de proto-flujo continuo y la unidad del tiempo interno, dentro del universo de la realidad mental. Esa estructura inmanente del pensamiento que, siendo temporal, percibe el tiempo desde la subjetividad de la conciencia, en cuyo ámbito de acción, a su vez, todo se ordena, asimila, sedimenta y constituye. La forma básica de contenidos del pensamiento introspectivo se compone del tránsito intermitente de imágenes y palabras. No obstante, el empirista John Locke hizo suya aquella idea tomada del realismo terrenal aristotélico y las máximas de la escolástica: "*Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*" (nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos). De alguna forma, de tal enfoque epistemológico se desprenden aquellas consideraciones filosóficas inclinadas a defender cómo de la amalgama entre el mundo circundante y la conciencia emerge tanto la subjetividad como la experiencia subjetiva del tiempo.

La preocupación de Husserl sobre el funcionamiento de procesos imbricados de la memoria y la percepción del tiempo ocupa parte importante de las ideas de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. En ella se extiende el proceso de entendimiento del tiempo fenomenológico a partir de la apuesta de la "epojé", es decir, sumergirse en esa zona entre paréntesis al margen de la actitud natural. Por ese motivo, si tenemos en cuenta, la reseña de Sartre del ideario de Husserl, la reflexión fenomenológica tiene su singularidad en el objetivo primordial de "la captación de esencias". Esta ciencia eidética busca reconstruir la estructura del fenómeno estudiado, mientras se libra en el camino de la pesadez de prejuicios y preconceptos de la tradición metafísica. En este sentido, cualquier elemento de la estructura interna del tiempo obedece a una función trascendente o, dicho de otra manera, forma parte de propiedades intrínsecas u orden interno de la vivencia intencional (Sartre 1967, 116).

Si la conciencia del tiempo se estructura bajo un orden sucesivo de intervalos fijos, sean llamados pasado, presente y futuro enfilados a perpetuidad, entonces, el llamado "ahora" es más una categoría situacional o relativa al

foco de atención. Los alcances restringidos de la capacidad de atención en el individuo quedan expresados en Husserl en ese proceso de retenciones y sedimentación de momentos acumulados. Nuestra ventana al mundo es una hendidura sumamente estrecha. Desde esta perspectiva, la noción de realidad temporal se relativiza en función de los límites y alcances de la percepción sensorial. La visión de la criatura humana dista de los cien ojos de la mosca común. Estudios científicos recientes refuerzan esa interrelación entre la constitución del tiempo y la disposición biológica de los órganos sensorios:

Según estudios, la captación de los intervalos temporales podría estar relacionada con el tamaño del animal y con su tasa metabólica. Las moscas, comparadas con el humano en este sentido, verían pasar el tiempo mucho más lentamente (González 2022)¹.

Ahora bien, el horizonte de la percepción permanece abierto, de par en par, hacia el exterior, porque la “conciencia de...” estipula una orientación de adentro hacia el “mundo objetivo”. No obstante, las palabras de Husserl dedicadas a la actitud natural, rezan así: “cada ‘yo’ sabe que el momento temporal de la existencia actualmente es sólo un momento del infinito encadenamiento existencial [*Daseinskette*] que se remonta hacia el pasado infinito del mismo modo en que, por otra parte, conduce a un futuro sin fin” (Husserl 2020, 80). El yo volcado al exterior también vive a la sombra de las imágenes mentales reproducidas en el interior de la conciencia. No hay manera de comprender la realidad humana sin tener en cuenta el entrelazamiento entre la temporalidad y la conciencia.

La célebre categoría existencial del *Dasein* (ser-ahí), ampliada por Heidegger, ahonda en la indeterminación de la esencia del ser. La condición del “estar allí” no es espacial, en realidad el continuo movimiento torna decisivo el aspecto temporal. El mundo está temporalizado por la conciencia según el filósofo alemán (Cox 2020, 50-51). Somos esa síntesis dejada atrás por la estela del pasado que ha dejado de existir y la indefinición de un futuro anticipado, pero aún por manifestar su existencia. La conciencia es una unidad mientras se prolonga la ventana transitoria del ahora, pero su trayecto

1 Otras curiosidades sobre la visión de las moscas en González 2022.

abarca el tránsito huidizo de estar en el presente hasta la situación de estar en el futuro. El futuro, una vez alcanzado, se fosiliza hasta tornarse pasado. Según el escolio a la obra heideggeriana, emprendido por Gary Cox, la conciencia no puede escapar de su condición intrínseca de “presencia”, esto equivale al aparecer de la conciencia anunciado por Husserl. Cox retoma la idea de tradición filosófica de ver a la conciencia como huida hacia el futuro, ese retrato no se aparta demasiado de la idea de Husserl, cuya estructura unitaria de la conciencia se centra en el juego de polaridades de los procesos ininterrumpidos de protoimpresión, retención y protención. El esquema propuesto, inspirado en aportes de Francisco Conde Soto, resume los elementos estructurantes de la fenomenología del tiempo:

Estructura de la temporalidad inminente y orden de presentificación		Tipo de aprehensión o modalidad de la temporalidad
Presente	Protoimpresión	Conciencia de imagen
Pasado	Retención	Rememoración
Futuro	Protención	Fantasía

Elaboración propia a partir de Conde (2008).

§2. LA IDEA DEL FUTURO: ENTRE LA POSIBILIDAD Y EL RETRATO DE LA AUSENCIA

En las Lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo se reseña el carácter peculiar de los rasgos de la temporalidad del pasado y el futuro. Esas modalidades del tiempo alteran la representación sensible o datos hiléticos a los que se vinculan. En palabras de Husserl “el ahora real deviene siempre de nuevo irreal” (Husserl 2002, 37). Las determinaciones temporales modifican al ritmo del surgir y pasar por el embudo de la conciencia presente, es decir, todo lo que es a la larga un “habrá sido” y “futuro haber sido”. Tanto la duración, la sucesión como los cambios aparecen en la conciencia viviente. Si cada punto del tiempo, para Husserl, huye hacia las “lejanías de la conciencia”, solo la rememoración y la imagen anticipada del futuro logran modificar el sentido acumulativo de la retención. Traer de vuelta el pasado o la imaginación sobre el futuro probable se valen del mismo mecanismo de “reproducción de lo ausente”. Sveklana Boym, en el libro *El futuro de la*

nostalgia, hace alusión a la paradoja de cierto proverbio ruso sobre el poder de las narrativas en la reinención del pasado: “es todavía más difícil predecir el pasado que el futuro” (Boym 2015, 14). De igual modo, en pasajes subsiguientes la ensayista rusa se da a la tarea de definir la nostalgia en su sentido etimológico, haciendo hincapié en ese significado original de “añoranza del regreso al hogar”. De alguna forma, la noción de futuro al tornarse en espacio o territorio de la fantasía se acerca a las fórmulas con que opera el recuerdo del pasado. El futuro es posibilidad y refugio ante las mezquindades del presente, pero además guarda afinidad con el ritmo acumulativo de la senda irreversible del pasado sedimentado.

En el anexo II de las *Lecciones sobre la conciencia inmanente del tiempo* quedan establecidas una serie de paralelismos entre la impresión de lo actual y la imaginación, léase en este último caso la operación mental de la fantasía en la percepción interna del tiempo. El futuro se asocia comúnmente con la mediación de la fantasía. Husserl equipara la fantasía con la actualización, debido a que la imaginación es fundamental para la reproducción de imágenes mentales. En sus palabras, lo recordado se presenta en “la fantasía”, aunque no se le llame fantasía al recuerdo mismo (Husserl 2002, 122). En la conciencia, lo actualizado se pone de manifiesto como imagen de fantasía, el dilema paradójico se plantea en los siguientes términos:

Lo común a todo hablar de fantasía de un objeto, radica en que el objeto aparece a un fenómeno, y precisamente a un fenómeno que evoca, que re-presenta, no a uno que presenta. ¿qué implica esto? ¿qué significa aquí fenómeno, aparecer? Un objeto puede ser intuido, y puede ser representado simbólicamente, por medio de signos, y puede por último ser representado de manera vacía (Husserl 2002, 122).

De esta manera, se insinúa abiertamente, entre otras cosas, que toda evocación intuitiva de un objeto lo representa al modo de la fantasía. Además, la evocación adquiere dimensión de actualidad. Por eso, más adelante Husserl sostiene que toda conciencia y toda sensación, por extensión, resulta en algo susceptible tanto de percibirse como de representarse. En otras palabras, el futuro, cuando pasa a ser pasado, puede recordarse y experimentarse también como presente.

El análisis fenomenológico del tiempo, propuesto por Husserl, aspira a exponer evidencias sobre “la propia vivencia de percepción del tiempo y representación del tiempo” (Husserl 2002, 26) en el seno de la mente humana. El tiempo subjetivo es de interés, porque el tiempo inmanente y la sucesión de momentos dan indicio del movimiento perpetuo. La percepción del tiempo es auto regenerativa. La forma en que el tiempo aparece o cómo se sucede la fugaz aprehensión del tiempo delinean ese horizonte donde tenemos acceso cuasi simultáneo a esa amalgama secuencial de pasado-presente-futuro.

En la Cuarta de sus *Meditaciones Metafísicas*, Descartes pone en marcha argumentos metafísicos sobre el carácter infinito del entendimiento humano. La facultad intelectual que lleva al hombre a comprender y sentir la realidad de su entorno físico se encuentra sujeta a ilusiones de los sentidos, por ello los criterios de lo verdadero y lo falso exigen el examen concienzudo de la razón y la disciplina del pensar. La duda razonable se manifiesta en forma de escepticismo constructivo. La escisión natural entre mente y sentidos es remarcada por el padre de la filosofía moderna. A partir de ese presupuesto dualista cartesiano se establecen distinciones entre los contenidos inteligibles y los corpóreos. Pero, para el asunto que nos atañe, cabe interrogarse por los vínculos que establece Descartes entre el engaño de los sentidos, la duda metódica y el factor tiempo. Ahora bien, en la Primera Meditación, pone de ejemplo del engaño provisional de los sentidos, la indistinción entre la vigilia y el mundo onírico². Desde esta perspectiva, la noción de realidad y la experiencia del tiempo en el escenario de la mente parecieran estar relativizadas por los viajes itinerantes de la mente. Las mudanzas involuntarias de la memoria, el impacto del recuerdo en el modelado de la identidad y ese tránsito hacia un futuro desconocido o anhelado parecen recordarnos que la experiencia del tiempo no solo es subjetiva, sino marcadamente asociada a la condición de categoría mental. Que la mente no sepa distinguir por instantes la realidad de la fantasía reafirma, de algún modo, la idea de la experiencia interna del tiempo. Podría decir, quien se atreviera a llevar al extremo las digresiones cartesianas, que

2 Solo al despertar, cuando se recobra la conciencia, se puede distinguir con claridad la falsedad de la experiencia vivida, mientras nuestros ojos permanecen cerrados en ensueños y pesadillas.

es precisamente en la percepción intelectual del tiempo, donde se pone de manifiesto la comunidad inextricable entre el conocimiento y la imaginación (Descartes 1997, 15-48).

Si en los procesos mentales de verificación de lo claro y distinto interviene el examen mental de las evidencias materiales y la captación de los estímulos del mundo, entonces algo inasible y mutable —como el paso del tiempo— exige tanto la atención al instante como la reconstrucción de lo ausente. La imaginación es el retrato de lo que ya fue o lo que podría ser. La facultad de imaginar y el conocimiento de lo verdadero son dos bisagras inseparables en el camino de la consolidación de la conciencia de lo real. Por tanto, el “tiempo presente”, angostado por su condición de instante efímero, mantiene separados la memoria del pasado y la ineluctable llegada del futuro. El pasado se hace presente y el futuro se proyecta en el plano de la imaginación. Quizás por ello, las mareas infinitas del devenir temporal solo caben en la mente finita del universo psíquico mediante la intervención providencial de la imaginación humana. Así, en estos términos, Descartes concede a la reproducción de imágenes en la mente un papel en la indagación de lo real y “Conciencia del Yo”:

¿Qué más soy? Me lo imaginaré: no soy ese conjunto de miembros que se llama cuerpo humano; tampoco soy un aire sutil infundido en esos miembros, ni viento, ni fuego, ni vapor, ni aliento, ni cualquier otra cosa que imagine: pues he supuesto que estas cosas no son nada. Sigue siendo cierto, sin embargo, que yo soy algo. (...) Sé que existo; indago qué es ese yo que conozco. Es muy cierto que este conocimiento, estrictamente considerado, no depende de lo que aún no sé si existe; ni, por consiguiente, de nada de lo que finjo con la imaginación. Y esta palabra, finjo, me advierte de mi error: pues verdaderamente estaría fingiendo si imaginara lo que yo soy, porque imaginar no es más que contemplar una imagen, es decir, la figura de una cosa corpórea. Ahora bien, sé con certeza que yo soy, y también sé que puede ocurrir que todas esas imágenes, y en general todas las cosas que se refieren a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños. Advertido lo cual, no parece menos ilusorio decir: me lo imaginaré, para saber distintamente quién soy, que si dijera: ahora estoy despierto y veo algo verdadero, pero como aún no lo veo con suficiente evidencia, me dormiré a propósito para que los sueños me lo representen más evidentemente. Por consiguiente, sé que ninguna de las cosas que puedo imaginar pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que debo apartar la mente de ellas, para que ésta conozca lo más distintamente su propia naturaleza (Descartes 1997, 24-25).

Jean Paul Sartre, por su parte, en su célebre ensayo sobre la imaginación bosqueja la estructura compleja del informe futuro y los sedimentos del pasado. Lo hace al tratar de describir cómo opera la imaginación en el interior de la conciencia humana. Se vale de la metáfora de una caverna inhóspita y sometida a una oscuridad repleta de los claroscuros en una gruta atravesada de rayos de luz. La imaginación, según Sartre, cumple la función de reproducir en la mente aquello que está en ausencia. La imaginación es como esa caverna donde no es posible distinguir el grito originario del eco reverberante. Algún paralelismo puede establecerse con el campo temporal de la realidad mental hecho por Husserl. El tiempo se hace vivencia en la interioridad. Las noticias del futuro son una vivencia del tiempo. Esa sería, una serie importante de cuestiones a indagar. ¿Cuáles son las manifestaciones del futuro? ¿Hasta qué punto la imaginación y la percepción humana resultan inseparables? ¿De qué manera la imaginación usa los datos sensoriales en el ordenamiento mental de la idea de futuro? ¿Cabe la eternidad en el universo mental humano o se trata de un engaño de los sentidos? ¿Se puede llamar conocimiento al futuro intuido? Para San Agustín, el “el futuro *qua* futuro” o el futuro en tanto futuro no existe, por eso lo ancla en la memoria. Así, el futuro solo existe como posibilidad, llevando la expectativa al tiempo presente, desde la rememoración de experiencias pasadas. Por eso cabe la interrogante de si es el futuro pensable por sí mismo o es algo solo pensable a partir del orden relativo dado por el recuerdo del pasado (San Agustín 1974, XI,17/22).

Si el futuro solo es una ilusión alimentada por la esperanza y existe filtrado en los intersticios del ahora, entonces el paisaje sobre lo probable existe primero en la mente y la interioridad para luego realizarse en el mundo factual. Husserl insiste en que lo percibido permanece con nosotros por un lapso, breve y efímero, hasta sedimentarse en pasado fluctuante. Debe tenerse en cuenta que solo la imaginación puede recrear el futuro y visualizar una representación del futuro. Husserl habla del tiempo infinito, sin querer decir que exista un limbo de atemporalidad:

La intuición de tiempo que surge por asociación originaria no es una intuición del tiempo infinito. Ella experimenta un ensanchamiento ulterior, y no ya en relación con el pasado; más bien se ramifica en una dirección completamente nueva al incorporar al futuro. Sobee la base de

las memorias instantáneas, la fantasía forma las representaciones del futuro en un proceso que se asemeja al de lograr, bajo determinadas circunstancias, representaciones de ciertas especies nuevas de colores o de sonidos siguiendo las relaciones y las formas que nos son conocidas (...) De manera semejante forma la fantasía, a partir del pasado, la representación del futuro, a saber: en la expectativa” (Husserl 2002, 36).

Si el futuro tiene sustrato en el pasado y el presente, entonces la nostalgia del futuro es algo más que un juego verbal o licencia poética. El futuro tiene entretejidos recuerdos de un pasado superado y tiene inspiración en la memoria de lo conocido. Pero la salvedad que debe hacerse es que la imaginación del futuro no se agota en la repetición de formas del pasado, ni en los límites de la propia fantasía. Cuando Husserl comenta a Brentano es relevante la modificación de los caracteres temporales. Un pasaje memorable advierte lo siguiente: “Los rasgos de tiempo de pasado y de futuro tienen la peculiaridad de que no determinan los elementos de las representaciones sensibles con que se vinculan” (Husserl 2002, 37). Una moneda representada, una moneda posible, no equivale a ningún talero. Cuando se trata de representaciones de geografías imposibles, por ejemplo, la *Utopía* de Tomás Moro, ofrece en su honda ironía una crítica encubierta y pesimista de las circunstancias de la Inglaterra de su tiempo, pero la vez describe abiertamente en su ínsula perfecta el optimismo halagador de las posibilidades de construir la felicidad absoluta. La inspiración de Moro fueron los descubrimientos geográficos de principios del siglo XVI, las tierras ignotas de América dieron pie a la ensoñación literaria con el perfecto orden social. No hay ilusión sin realidad, ni fantasía sin verosimilitud. Hay ejemplos más anclados en la realidad, así, la propaganda nazi introdujo la frase desoladora e intimidante: “El futuro nos pertenece”. El reino eterno del totalitarismo ocurre primero en el terreno de la gestión del miedo y la conquista de la mente de los individuos. Husserl alega que el ahora real siempre deviene de nuevo en irreal. Cualquier futuro presentado tiene la facultad de convertirse en presente temido y abominable.

Hay cierta simultaneidad entre pasado, presente y futuro que hace que cada uno participe en la existencia constituyente del otro. En palabras, tomadas del Anexo VII de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, la legalidad del tiempo se expresa como sigue: “la

producción incesante de la conciencia interna tiene la forma de una multiplidimensionalidad unidimensional ortoidea; todos los protomomentos que hay en el interior de un estrato experimentan la misma modificación” (Husserl 2002, 138). La sucesión de instantes y momentos se encadena como cuentas de collar destinado a romperse por ambos lados en ondulante movimiento y tensión.

53. LA TENSIÓN ENTRE LA IMAGINACIÓN Y EL CONOCIMIENTO

Es casi un axioma de la ciencia establecer relaciones mutuamente excluyentes entre la verdad científica y la sensibilidad artística. Lo instintivo y lo ajeno a la evidencia de los hechos se asocian a vuelos de la fantasía, especulaciones o territorios cercanos al mito o superstición. La famosa transición clásica del mito al logos condensa esa antinomia entre el mundo de la irracionalidad y el del pensamiento. Sin embargo, Giorgio Colli dedica, en su libro *El nacimiento de la filosofía*, un capítulo a demostrar cómo la locura, el mito y los oráculos sibilinos fueron el origen de la filosofía. El trayecto incluye una divagación sobre los misterios eleusinos y las fiestas a Dionisos. Esa identificación de la locura con la fuente de la sabiduría se hace presente en los diálogos platónicos y el elogio a la estulticia de Erasmo de Rotterdam. Pero Colli expresa de forma sencilla esa oposición resaltada ya por Nietzsche, en términos de antagonismo danzante entre lo apolíneo y lo dionisiaco. En este pasaje se observa a detalle ese origen misterioso y esotérico del quehacer filosófico y el amor al conocimiento, encarnado por la sabiduría sibilina de Apolo y el Oráculo de Delfos:

La adivinación entraña conocimiento del futuro y manifestación, comunicación, de dicho conocimiento. Eso se produce a través de la palabra del dios, a través del oráculo. En la palabra se manifiesta al hombre la sabiduría del dios, y la forma, el orden, la conexión en que se presentan las palabras revela que no se trata de palabras humanas, sino de palabras divinas. A eso se debe el carácter exterior del oráculo: la ambigüedad, la oscuridad, la alusividad difícil de descifrar, la incertidumbre. Así, pues, el dios conoce el porvenir, lo manifiesta al hombre, pero parece no querer que el hombre lo comprenda. Hay un ingrediente de perversidad, de crueldad en la imagen de Apolo, que se refleja en la comunicación de la sabiduría (Colli 1977,13-14).

Así se demarca el vínculo entre la medida y desmedida en el camino empinado hacia el conocimiento. El Dios Apolo ofrece la sabiduría a los hombres de forma críptica y opaca. La lucha por adquirir la sensatez requiere conquista del futuro y lucha interior. Es el deseo inmanente de superación de la propia ignorancia. Según comenta Aristóteles en su *Metafísica*, los seres humanos somos “aves nocturnas”. Nos gusta guarecernos en la oscuridad de la ignorancia y la luz diurna de la sabiduría nos ciega. La iluminación intensa de la verdad encandila y resulta incómoda; por ende, rehuir de ella requiere esfuerzo y sobreponerse a instintos naturales muy arraigados. La penumbra es nuestro hábitat natural donde nuestra mirada se siente más aguda. Por eso hablar de conocimiento del futuro o asociar la imaginación con el progreso científico, en realidad, tiende a aumentar la apuesta por el asombro y el atrevimiento. El interdicto de lo imaginario abre de par en par las puertas de territorios por explorar. Sin el escepticismo y la duda constructiva de quien fantasea libremente, no existen adelantos en la ciencia. La física cuántica y su mundo bajo el manto de invisibilidad microscópica desafía la lógica del universo físico de la dimensión del macrocosmos. Lo impensable de los territorios de lo imaginario pavimentan el camino a la verdad.

Ahora bien, desde la perspectiva estrecha del mundo factual, el paso inexorable del tiempo tiene una dirección única. Si bien la marcha hacia adelante en la danza del cosmos es indetenible, todo cuanto existe, existió y existirá reverbera en la memoria del hombre. La opacidad del recuerdo no borra la fijeza que deja su huella indeleble en la mente humana. El ser humano piensa el mundo sin dejar por ello de ser parte de él. El testimonio registra mientras la fuerza centrífuga del olvido ejerce de contrapeso. Somos la suma de nuestra memoria y nuestros sueños, la vida humana es ascesis autoconstructiva. Las paradojas del devenir existencial fueron radiografiadas por Kierkegaard con aquella frase proverbial de lúcido hermetismo: “La vida sólo puede ser entendida mirando hacia atrás, pero tiene que ser vivida hacia delante”. Para el teólogo danés la vida del individuo es por naturaleza catastrófica, en parte, por esa mirada orientada hacia la inminencia del porvenir o llegada irremediable del futuro (Collins 1983, 198). Según el escolio de James Collins, en el existencialismo kierkegaardiano, el futuro se asocia a la angustia generada por la elección libre y el universo de posibilidades

infinitas de ese horizonte futuro, por momentos probable, siempre desconocido y, sin duda, fuente inagotable de incertidumbres:

En conformidad con su noción de la existencia, Kierkegaard declara que la categoría del individuo es catastrófica y orientada hacia el futuro. Para él, “el futuro” se refiere tanto a la gama de posibilidades temporales, abiertas a la libertad humana, como a la relación especial que la eternidad guarda con la libertad temporal (Collins 1983, 198; la traducción es nuestra).

Los ojos de la mente miran hacia adentro y se proyectan al exterior, solo la imaginación del hombre es capaz de temporizar el mundo externo y cumplir con el propósito abstracto de medir la duración. Tomando prestada la terminología, más propia de la antropología, la “semantización” del mundo objetivo solo tiene cabida en la mente humana, es decir, la capacidad de mentir y fabular hace real la posibilidad de vivir en abstracción y liberarse de la opresión de la materia.

§4. SOBRE LA CONSCIENCIA INTERNA DEL FUTURO EN HUSSERL: EL PAPEL DE LA IMAGINACIÓN EN LA PERCEPCIÓN DEL TIEMPO

En el Apéndice o Anexo XII de las lecciones sobre el tiempo inmanente, Husserl plantea su postura sobre la captación de vivencias y la conciencia interna de la temporalidad. Si todo acto es conciencia de algo, nos dice, también cabe suponer que de igual forma todo acto es en sí mismo consciente de sí. Entonces, toda vivencia, incluso la idea de futuro, se hace sentida, y hasta percibida desde la inmanencia. Aunque no sea posible mentarla u objetivarla, se actualiza permanentemente. Todo acto vivido en el tiempo puede llegar a ser reproducido. Por tanto, la anticipación del futuro vive agazapada a la sombra del pasado. La rememoración y los ejercicios prospectivos sobre las noticias del porvenir reposan en la capacidad reproductiva de la imaginación y el recuerdo de experiencias de lo familiar (Husserl, 152: 2002).

En la colección de anotaciones póstumas *Die Unschuld des Werdens* (La inocencia del devenir), Nietzsche define la peripecia vital desde la volición

creadora y el pulso empeñoso por abrirse paso en el plano de la temporalidad y la consciencia temprana de la propia condición de seres mortales: “La vida es un querer crecer” (Lefebvre 1993, 44). Esa apuesta de la voluntad de dominio se expresa en forma de deseo de poder; pues, todo anhelo de poder abarca también el control del tiempo y la tenencia de un futuro acorde a expectativas personales —la destrucción de la nada o la victoria sobre el nihilismo a partir de la subjetividad creadora (Vermal 2001, 180). La dialéctica entre lo dado y lo construido se inclina en el inmoralismo nietzscheano hacia la vida encarada como oportunidad, riesgo y lucha contra la nada. La creatividad individual confrontada al devenir cambiante arroja la verdad mayúscula de la toma de conciencia de la fugacidad de todo cuanto existe. Y si bien Martin Heidegger, retrata la condición humana desde la más franca encarnación, a partir de la categoría del ser-en-el-mundo, entonces la fragilidad biológica del hombre alimenta el axioma determinista de que todo nace y vive para perecer. Por eso mismo, el tiempo conspira con la ambición humana de infinito y eternidad. Ese vacío cósmico al que somos arrojados al existir genera el anhelo de buscar significados no escritos de antemano. Solo en la dimensión temporal y la contingencia se encuentran las claves para la justificación racional de nuestra existencia en el mundo y para el mundo. La vida digna de ser vivida siempre se ubicará entre los vértices de la gestión adecuada del yo y la perspectiva crítica en la edificación de los valores superiores. Quien tiene futuro, primero emprende el camino introspectivo de encontrarse a sí mismo y, luego, se autorrealiza cuando domina su potencial interior. La autoafirmación frente al destino se condensa en la frase *Amor fati*, porque la circularidad del tiempo lleva a Nietzsche a la encrucijada de sumergirse en el vértigo del tiempo a partir de la aceptación y de la habilidad personal de apropiarse de la vida que se tiene delante, es decir, declararse habitante de una ciudadela interior, al pie del acantilado, hasta abandonarse sin reservas al temor del extravío bajo la promesa de erguirse sobre la vacuidad del yermo mundano. Henri Lefebvre reseña la relación hombre-destino, preconizada por Nietzsche, adoptando el siguiente tono:

Amor fati! Es necesario aceptar ese destino, hacer de él el propio destino. Y entonces lanzarse hasta el fin y justificarlo así, quizá con la esperanza secreta de agotarlo y sobrepasarlo (...) La libertad es la ley del espíritu.

Hasta allí se trataba para Nietzsche la liberación: la vida despojándose de sus formas finitas para poner en juego, su verdad profunda, en la embriaguez de un sueño (Lefebvre 1997, 90)

De alguna forma, esa reconciliación con las fuerzas del vigor interior, fueron proclamadas por Zaratustra en la célebre alegoría de las tres transformaciones del espíritu, colocando el querer por encima del conocimiento. La metamorfosis heroica puede ligarse a la necesidad del superhombre de recuperar la noción absoluta de la infancia perdida. El hombre libre une en su interior la eternidad y el tiempo, es decir, da cabida a la atemporalidad de lo infinito en su mente finita. El acto y el goce de vivir se tocan en el anhelo de trascender los propios límites. Por consiguiente, el deseo de verdad se entiende en Nietzsche como una suerte de gramática de la emancipación personal, avivada por el fuego de la pasión. La naturaleza agonal del hombre, retratada bien en las tragedias griegas, cobra forma de lucha interior y ceguera persistente. Esa incapacidad de ver lleva al héroe a perderse en la arrogancia de creer humanamente posible burlar los designios y las arenas deterministas del tiempo.

Respecto de la fantasía, Husserl añade que configura las representaciones del futuro en un trayecto semejante en complejidad al que se da en la representación de nuevos colores o sonidos a partir del sustrato de los ya conocidos. La comparación de lo nuevo con lo familiar da lugar a la imaginación de lo posible. Cuando se define a la ciencia ficción como el subgénero literario que especula sobre las posibilidades o el potencial de desarrollo de la ciencia conocida, se hace con la idea de enfatizar cómo, en las condiciones del presente, perviven en estado de latencia los augurios del futuro. Por ese motivo, no hay forma de conocer el futuro sin apelar a la añoranza o la nostalgia de lo perdido, la nostalgia de lo absoluto o la restauración de la plenitud perdida. La representación del futuro palpita en la expectativa y la esperanza razonable. El futuro es un representar conceptual o figuración del porvenir infinito. Es la indagación de las posibilidades laterales, como alguna vez Raymond Ruyer se expresó en la descripción del pensamiento utópico. Hannah Arendt, en su trabajo póstumo, *La vida del espíritu*, lo ilustra de forma magistral:

Cuando decidimos investigar sobre la experiencia del tiempo del yo pensante, vimos que nuestra pregunta ya no estaba fuera de lugar. La memoria, el poder que tiene el espíritu para hacer presente lo que es irrevocablemente pasado, y por tanto ausente a los sentidos, ha sido ejemplo paradigmático más plausible de la capacidad del espíritu para hacer presente lo invisible. En virtud de esta capacidad, el espíritu parece ser más fuerte que la realidad, se opone con toda su fuerza a la futilidad inherente de cuanto se encuentra sometido al cambio; recopila y recuerda lo que, de otra forma, estaría condenado a la ruina y al olvido (Arendt 2021, 244).

De esta forma, se atestigua cómo la memoria, el recuerdo y el futuro son andamiaje fundamental de la percepción y el conocimiento del mundo. El espíritu humano es capaz de ver, concebir y visualizar ese capital intangible de la imaginación de lo inexistente. El poeta simbolista Mallarmé inmortalizó la frase “Todo, en el mundo, existe para acabar convirtiéndose en un libro”. No hay nada que llegue a la mente humana sin antes haber pasado por los sentidos, Locke y Aristóteles *dixerunt* que el futuro y la eternidad se las ingenian para existir de antemano en la cabeza del hombre.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, 2021. *La vida del espíritu*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Boym, Svetlan, 2015. *El futuro de la nostalgia*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Conde, Francisco, 2008. Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl. *Revista Internacional de Filosofía* 15, 105-123.
- Cox, Gary, 2020. *Guía existencialista para la muerte, el universo y la nada*. Madrid: Alianza Editorial.
- Colli, Giorgio, 1977. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Collins, James, 1983. *The Mind of Kierkegaard*. New Jersey: Princetown University Press.
- Descartes, René, 1997. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos.
- González, Sara, 2022. Curiosidades sobre la visión de las moscas, en: <https://misanimales.com/curiosidades-sobre-la-vision-de-las-moscas/>. Consultado 30 julio 2022.

- Husserl, Edmund, 2020. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción de César Moreno y Javier San Martín Madrid: Alianza Editorial.
- 2002. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta.
- Lefebvre, Henri, 1993. *Nietzsche*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- San Agustín, 1974. *Las confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vermal, Juan Luis, 2001. ¿Quién es el Nietzsche de Heidegger? *Estudios Nietzsche* 1, 173-182.

EL CONCEPTO DE TIEMPO MÁS ORIGINARIO EN HUSSERL: LA ATEMPORALIDAD DEL PRESENTE VIVIENTE

MANUEL RAMÍREZ

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

Las reflexiones de Husserl sobre el presente viviente llevaron a determinarlo como una conciencia atemporal que no constituye activamente los objetos temporales immanentes. Esta característica del proceso originario implicaría dejarla fuera del campo fenomenológico trascendental. No obstante, el artículo intenta mostrar que mediante una reconstrucción arqueológica sabemos que el presente viviente, no solo es un problema límite, sino que “constituye” de forma pasiva sus objetos temporales y se sabe de sí mismo a través de su autoafección, lo que lo inserta en el campo fenomenológico-trascendental.

Palabras clave:

Husserl, presente viviente, atemporalidad, tiempo originario, método fenomenológico.

Abstract:

Husserl's reflections on the living present led to its determination as a timeless consciousness that does not actively constitute immanent temporal objects. This characteristic of the original process would imply leaving it outside the transcendental phenomenological field. However, the article tries to show that through an archaeological reconstruction we know that the living present is not only a limit problem, but rather that it passively “constitutes” its temporal objects and is aware of itself through its self-affection, which allows it to insert into the phenomenological-transcendental field.

Keywords:

Husserl, Living present, Timelessness, Original Time, Phenomenological Method.

En el presente trabajo se abordarán los aportes y las aporías sobre el concepto de tiempo en Edmund Husserl, específicamente, el de presente viviente. La pregunta sobre qué es el tiempo ha sido un problema desde los principios de la filosofía. Platón en el *Timeo* definió al tiempo como “la imagen viva de la eternidad” (37 d 5). En su tratado de *Física*, Aristóteles afirmó que el tiempo es “la medida calculable del movimiento respecto a su antes y después” (cap. 10, 219b) proveniente de un agente racional que mide el tiempo. Agustín de Hipona señaló que el tiempo es un fluir continuo en el alma. Así, aunque pocas, son significativas las reflexiones sobre el tiempo de filósofos antiguos, pero también de filósofos modernos (Kant) o contemporáneos (Brentano, James, Bergson). Sin embargo, consideramos que la descripción fenomenológica del concepto de tiempo por parte de Edmund Husserl aporta algo nuevo, especialmente el aspecto fundamental que nos proponemos analizar: el de protoproceso de la vida subjetiva o presente viviente¹.

En su análisis sobre lo que es el tiempo, Husserl elabora una descripción prolija sobre la conciencia interna del tiempo y el tiempo de la conciencia. El tiempo entendido como una serie de ahora que se retienen en una suerte de “cola de cometa”, se fundamenta en el presente viviente. Debido a esta cola de retenciones, podemos traer al presente impresiones que continuamente se van hundiendo en el pasado. Así, el lugar donde acontece la estructura de la conciencia interna del tiempo, la estructura originaria del presente (la mínima duración de lo retencional, la protoimpresión y lo prototencial), es en el protoproceso o presente viviente (*lebendige Gegenwart*). El presente viviente no es constituido ni es constituyente objetivamente, sino que hace posible toda constitución y manifestación del tiempo; es atemporal. La aseveración acerca de que el presente viviente no está en el tiempo es ambigua y nos inserta en un campo lleno de aporías.

1 Husserl continuamente cambia de terminología en sus trabajos del tiempo, así los conceptos de protoimpresión, objetos temporales inmanentes y conciencia absoluta de las *Lecciones 1094-1905* cambian a protopresentación, sucesos temporales y protoproceso en *Los manuscritos de Bernau*. Además, en los *Manuscritos C* el término presente viviente es el nuevo concepto usado por Husserl que reemplaza al de protoproceso (Conde 2012, 128).

De acuerdo con el método fenomenológico y el principio de todos los principios de Husserl, surgen las siguientes preguntas con respecto a que el presente viviente no participa del tiempo: ¿Es posible seguir pensando que el concepto de presente viviente —como la temporalidad más originaria y absoluta— se encuentre en un ámbito atemporal y que a pesar de ello se le considere dentro de lo estrictamente fenomenológico? ¿Qué tipo de atemporalidad es la del presente viviente para que permanezca en la esfera fenomenológica?

En este ensayo elucidaremos de forma sucinta la elaboración que Husserl realiza de la conciencia interna del tiempo y el tiempo de la conciencia en su libro *Las lecciones de la conciencia interna del tiempo*. Luego expondremos las interpretaciones, principalmente, de Roberto Walton, Rudolf Bernet y Francisco Conde sobre *Los manuscritos de Bernau* y *Los manuscritos C* enfocándonos en las líneas principales del concepto husserliano fundamental de “presente viviente”, que trae consigo una ambigüedad cuando constatamos que este no es parte del proceso temporal. Brindaremos al final una respuesta a la pregunta si es posible seguir pensando que el concepto de presente viviente *atemporal* se lo pueda considerar dentro del marco fenomenológico.

§1. LA CONSTITUCIÓN DE LA CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO EN LAS LECCIONES DE 1904-1905 Y LOS MANUSCRITOS DE BERNAU

Antes de iniciar nuestra elucidación sobre la conciencia interna del tiempo, cabe aclarar que el campo fenomenológico refiere al método fenomenológico trascendental cuya función sustancial es describir qué es lo que hace posible la constitución de sentido, el significado de los juicios, entre otros aspectos. Para esto Husserl lleva a cabo la reducción fenomenológico-trascendental, la cual trata de poner entre paréntesis la actitud natural o cotidiana, las creencias, las vivencias, deseos, afirmaciones, negaciones, valoraciones que comportan distintas tomas de posición. El resultado de la reducción es un residuo: el de la región de la conciencia pura, el yo puro trascendental necesario y absoluto como lo asevera Husserl en §54 de *Ideas*

1. La trascendencia o la manera cómo el yo puro intuye eidéticamente las cosas del mundo, el “mundo real”. Como afirma Husserl:

El concepto genuino de la trascendencia de lo cósmico, que es la norma de toda enunciación racional sobre la trascendencia, no cabe sacarlo de ninguna otra parte que no sea el propio contenido esencial de la percepción (...). La idea de esta trascendencia es, pues, el correlato eidético de la idea pura de esta experiencia acreditante (2013, 184).

De esta manera queda delimitada la realidad de todo lo que existe en la correlación del yo y el mundo de experiencia. Nada podría estar por fuera de la correlación ni se podría contar solo con la *noesis* independizando al *noema*, sino que ambos se co-pertenenen. El yo reflexivo trascendental no está encerrado en sí mismo, sino que es una unidad correlativa universal y apodíctica². Es así que: “(...) la realidad del objeto no está localizada más allá de su apariencia, como si la apariencia escondiera de un modo u otro el objeto real.” (Gallagher y Zahavi 2013, 49). Por el contrario, los objetos del mundo los conocemos tal como ellos son y los hacemos efectivos mediante una atención hacia esos objetos que es compartida por un agente intencional y los otros. En esto reside el método trascendental *sui géneris* de Husserl.

Una de las preguntas que generaron un interés en Husserl acerca del tiempo fue ¿Cómo, en una sucesión de conciencia, se constituye la conciencia de sucesión? (Brough 1977, 83). Esto es, cómo nos autopercatamos de la duración de la percepción de un objeto temporal. La presentación de todo objeto temporal (inmanente o trascendente) a la conciencia es percibida en las fases ahora, recién sidas y por venir. Pero la percepción es una sucesión de esas fases, ella misma tiene una duración como los objetos temporales que percibe. Este problema de la constitución de los objetos temporales lleva a Husserl a formular cómo se constituye la fluencia temporal en sí misma, la autoconciencia de su propia temporalidad (Osswald 2016, 62).

2 Cabe señalar que no se trata de una experiencia del yo trascendental que determine al mundo y sus objetos organizándolos categorialmente de forma activa como el criticismo racional kantiano, sino que el mundo se me da, está ante mí y el sujeto trascendental lo toma pasiva y activamente constituyendo su mundo circundante significativo.

Para ello, Husserl elabora un sofisticado y complejo sistema conceptual de la estructura de la conciencia temporal. Considera que la estructura de la conciencia interna del tiempo, la capa más primordial, está formada por: lo retencional, lo protoimpresional y lo protencional, comprendidos también como modos de dación o apareses más originarios. Los modos de dación son modificaciones en el flujo temporal, ya que, si no hubiera percepciones puntuales una después de otra, entonces, solo se captaría el instante, por lo cual no se tendría experiencia de objetos que se dan en el tiempo (Russell 2007, 134-135; Hoefken 2014, 4). Otro problema que sucedería si no contáramos con esta estructura tripartita, aparece cuando captamos un objeto temporal trascendente en una única fase ahora produciéndose una multiplicidad de objetos debido a la desvinculación de las fases pasado y futuro con el ahora, pero la conciencia temporal cuenta con la estructura tripartita, la cual nos permite percibir al objeto como uno y el mismo.

La estructura temporal de la conciencia inmanente del tiempo se constituye por una *protoimpresión*³ (percepción originaria por excelencia) una retención y una protención lugar donde se produce la correlación intencional de las fases ahora, pasado y futuro del objeto temporal (Osswald 2016, 63). La conciencia no es nada sin la impresión, no puede producir su objeto a partir de nada sino solo a partir de esta sensación originaria. No obstante, la *protoimpresión* o *protopresentación* (impresión originaria) no se da de manera aislada, porque no podría producir una percepción de un objeto temporal, ella junto a la retención y protención son co-actuales. Al pasar no se extingue, sino que existe una ley de modificación retencional⁴ que es un decrecimiento constante —lo sido mientras va hundiéndose continuamente va modificándose— que se inicia en el presente, volviéndose cada vez menos claro (debilitamiento progresivo), manteniéndose en la conciencia como un legado de su pasado (Osswald 2016, 63, 67).

3 Cuando se menciona la palabra protoimpresión, Husserl quiere referir a momentos del flujo de la conciencia inmanente, no de actos que se encuentran en el tiempo (Conde 2012, 104).

4 No debemos confundir el acto representativo que reproduce un objeto pasado con la conciencia retencional que también se distingue de la fantasía y el recuerdo. La retención es la percepción modificada de un presente original pasado (Bernet 2010, 5-6).

La retención nos da una conciencia de fase transcurrida del objeto, dotando a la protoimpresión de un momento temporal que se va hundiendo en el pasado (a lo sido) y así cada impresión se convierte en retención de retención. Con la cola de cometa de las retenciones podemos traer al presente impresiones que continuamente se van hundiendo en el pasado. La retención revive la fase anterior sin tener en cuenta ese dato presente en un sentido originario que tuvo en la impresión (Walton 2015, 85). Husserl dice que los contenidos retencionales no son en el sentido originario contenidos hyléticos⁵. La sensación de sonido es diferente del sonido en la retención. “El sonido retenido no es ningún sonido presente, sino justo uno recordado y primariamente en el ahora (Husserl 2002, 53). Cuando suena una nota, mi aprehensión objetivante puede tomar por objeto la nota que dura y se extingue y no ya la duración de la nota ni la nota en su duración. El objeto temporal es la nota que dura como tal. Esto se puede ilustrar al escuchar una melodía, en la duración de la misma nota o su cambio continuo a otras notas, etc. (Husserl 2002, 49).

En el caso de la protención, ella concede a la protoimpresión de un momento temporal orientado hacia el futuro. La conciencia de lo presente es un horizonte temporal abierto al pasado y futuro en virtud de las retenciones y protenciones. “Se configura de este modo un horizonte de futuro que puede ser oscuro, pero nunca completamente abierto e indeterminado.” (Walton 1993, 74).

La protoimpresión es la fase preeminente de presentación como el momento temporal del ahora. Es el comienzo absoluto —la fuente originaria o punto-fuente— con lo que lo demás que tiene duración se produce (Osswald 2016, 63), es decir, “toda protoimpresión instituye un nuevo punto temporal que no se mantiene como un ahora originario, sino que se transforma en un pasado, y, correlativamente la protoimpresión se convierte continuamente en retención, esto es, en el tener aún conciencia

5 Rudolf Bernet asevera que la modificación que es la esencia de la conciencia retencional afecta al acto de aprehensión como al dato sensorial aprehendido. “De lo contrario, es imposible entender por qué una sensación puede permitir una aprehensión perceptiva de algo presente en un caso y, en el otro caso, una aprehensión retencional de algo pasado.” (Bernet 2010, 6).

de ese ahora en el modo de lo que acaba de ser" (Walton 1993, 73). En el núcleo ahora del campo de presencia debe acontecer, para la conciencia, el presente originario impresional de la *hyle*. Teniendo en mente tal manera de donación de los datos sensibles, Husserl habla de protoimpresión (Held 2009, 13).

Lo dicho hasta aquí supone que una nueva protoimpresión modifica la retención anterior, aumenta la distancia que la separa del ahora actual y cambia su lugar temporal en el continuo: de retención inmediata de protoimpresión (diríamos retención en primer grado) pasa a ser retención de retención de protoimpresión (retención en segundo grado) y así sucesivamente (Sassi 1972, 99-100). Esta sucesión de retenciones de forma incesante permite que cada retención sea ya un continuo. Lo ahora es sido, la conciencia impresional pasa a conciencia retencional nueva y así constantemente: "Pero además cada punto previo de esta serie en calidad de ahora se escorza *a su vez de nuevo* en el sentido de la retención. A cada una de estas retenciones se adhiere, pues, una continuidad de modificaciones retencionales, y esta misma continuidad es, de nuevo, un punto de actualidad que se escorza retencionalmente" (Husserl 2002, 52).

Husserl realiza el descubrimiento de que "el ahora experimentado concretamente no es un límite inextenso, sino campo de presencia (*Präsenzfeld*): mediante la ‚protención‘ y la ‚retención‘ la conciencia del presente se extiende un cierto trecho dependiendo del grado de atención respectiva" (Held 2009, 10). La protoimpresión, la captación presente de un contenido de experiencia conforma el núcleo de la percepción. Sin embargo, a la protoimpresión pertenecen, a título de entorno de horizonte (*horizonthafte Umgebung*) tanto el futuro próximo en su arribo, como el pasado en su ida (Held 2009, 10).

§2. LA DOBLE INTENCIONALIDAD LONGITUDINAL Y TRANSVERSAL

Ahora bien, Husserl trata de desvelar la incógnita de cómo sabemos de la unidad del flujo de la conciencia última constituyente (conciencia

absoluta). Lo hacemos, indica Husserl, a través de la doble intencionalidad de la retención: intencionalidad longitudinal (*Längsintentionalität*) e intencionalidad transversal (*Querintentionalität*). La primera es la que otorga la unidad intencional a la conciencia, ya que es retención de las fases previas de la conciencia. Es la que atraviesa la corriente transversal en un punto retentivo. La segunda va a lo largo de la corriente y tiende hacia un objeto temporal mientras que las anteriores fases de la conciencia contienen las protoimpresiones respectivas del objeto experimentado, así la continuidad del objeto experimentado queda también establecida, es decir, “impresión, retención y protención constituyen la intencionalidad transversal” (Osswald 2016, 72; Hoefken 2014, 14).

De esta forma las dos intencionalidades están en estrecha relación con la sucesión y la simultaneidad, las cuales garantizan la unidad de la corriente misma en el recuerdo; es decir, en el flujo de la conciencia “(...) se constituye la unidad temporal inmanente del sonido y a la vez la unidad del propio flujo de la conciencia” (Husserl 2002, 100). Esto quiere decir que es en la conciencia que suceden estos dos procesos a la vez: la unidad del objeto inmanente temporal y la duración o transcurrir del flujo de la conciencia en la misma conciencia. Esta unidad del flujo se caracteriza por ser unidimensional y cuasi-temporal, esta es la corriente absoluta tempo-constituyente (Husserl 2002, 101-103).

Sassi entiende la doble intencionalidad de la siguiente forma: que una de las intencionalidades posibilita la constitución del objeto mediante la retención de cada fase transcurrida y la simultaneidad de todas ellas en la protoimpresión actual: la que Husserl llama “intencionalidad transversal”, que atiende solo al objeto que se constituye. La otra es la “intencionalidad lateral” que atiende al proceso constituyente, al ritmo de ese proceso, a saber: que todo ahora se modifica constantemente al pasar a la retención, y sobre todo al hecho de que cada fase retenida es también, al mismo tiempo, una fase de conciencia, pues ese ritmo que constituye el objeto pertenece a la estructura de la conciencia que de esta manera se constituye también a través de una serie de fases (1972, 107).

Hay una retención y protención de las fases de objeto temporal porque hay una retención y protención de las fases del curso que mienta esas fases del objeto (Walton 1993, 79). La dualidad en la intencionalidad de la retención para Husserl puede llegar a “resolver la dificultad de cómo es posible saber de la unidad de flujo de la conciencia últimamente constituyente (Husserl 2002, 100). La dificultad reside en que el flujo forma en el recuerdo una unidad; por ello mismo también el flujo de la conciencia se auto-constituye, “(...) en la conciencia como unidad” (Husserl 2002, 100).

En *Los manuscritos de Bernau*, Husserl ve la doble intencionalidad como doble cumplimiento (*Erfüllung*) en relación con la intencionalidad protencional: cada fase ahora se dirige al siguiente presente como para ser cumplido. “En una estructura correspondiente de la siguiente fase, pero al mismo tiempo, cada punto protencional de este presente apunta a un cumplimiento en cuanto presencia originaria (impresión originaria) en el futuro” (Hoefken 2014, 14). La descripción dada es una especie de doble intencionalidad desde la protención. El flujo de la conciencia se hace posible a partir de una continuidad que relaciona las dos intencionalidades de la retención y nos asegura una visión integral de tal totalidad temporal pre-simultánea. Tenemos que aprehender la pre-simultaneidad porque es la garantía de la continuidad y fundación de la simultaneidad en el tiempo que ha sido ya constituido. Frente a esta pre-simultaneidad la corriente que la modifica “constituye una unidad del fluir que mantiene tal carácter fluyente tras ser una unidad constituida” (Hoefken 2014, 15). Estas intencionalidades hacen ver que la corriente de la conciencia absoluta ha constituido los contenidos inmanentes y sus vivencias.

Volviendo a las lecciones sobre el tiempo de 1904 - 1905, queremos indicar que la retención conserva como una unidad el contenido recién pasado por la función que cumple la intencionalidad transversal y retiene, también como unidad, la conciencia de ese contenido, con lo que posibilita la autoconciencia de nuestro pasado. Este percatarme de mi conciencia (no reflexiva) como temporal fluyente es condición de posibilidad de las operaciones de la conciencia temporal. Así, la instancia más primitiva (la conciencia absoluta) constituye sus objetos temporales como a sí misma en su decurso viviente siendo esta no temporal (Osswald 2016, 73-74).

§3. EL PAPEL DE LA CONCIENCIA ABSOLUTA O EL PROTOPROCESO: APORÍAS SOBRE LA ATEMPORALIDAD DEL FLUJO ORIGINARIO

Acerca del concepto de conciencia absoluta en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, encontramos en ellas tres características: en primer lugar, ser atemporal, carente de duración, en esta conciencia no hay acontecimiento, en el sentido que es una conciencia que no ha sido constituida y toda constitución de algo se da en el tiempo, por ello mismo más bien ella es la posibilitadora de toda constitución. En segundo lugar, esta conciencia absoluta no es objeto, sino pura subjetividad que tiene la cualidad de ser consciente de sus continuas fases temporales y percepciones. En tercer lugar, es la “forma de toda temporalización y de toda constitución” (Sassi 1972, 105-106). Es esencial remarcar para nuestra elucidación posterior que la atemporalidad de la conciencia absoluta que señala Sassi, en su análisis interpretativo de *La conciencia interna del tiempo*, refiere a la falta de temporalización y no que carece de temporalidad, como si se tratara de un eterno ahora fuera del tiempo, más en la línea de una cuestión metafísica; por el contrario, ella es un continuo movimiento en tanto es conciencia. Veremos si estas características del presente viviente son las mismas o si se han modificado respecto de la conciencia absoluta de las lecciones, en especial, el de ser atemporal.

Habría que decir también —continuando con la etapa de las *Lcciones del tiempo* de 1904 - 1905— que el sentido conferido a un objeto por la aprehensión que interpreta las sensaciones como matices de un mismo objeto temporal es posible por la conciencia absoluta que asocia pasivamente el flujo inmanente como el trascendental (Osswald 2016, 69). Esta conciencia autoconstituyente en las lecciones es el nivel más fundamental de la conciencia para Husserl, debido a que hace posible la relación entre acto intencional y su objeto. Las fases de la corriente absoluta que forman la estructura retención-impresión-protención emanan a partir de la atemporalidad de la conciencia absoluta que ordena y unifica sus contenidos (Osswald 2016, 70-71).

En cuanto a *Los manuscritos de Bernau*, Husserl alcanza un progreso significativo⁶ al abordar problemas no resueltos en las lecciones —específicamente el de la conciencia absoluta— que le permitieron solidificar y allanar el terreno para el sendero hacia lo que serían posteriormente sus manuscritos C. De acuerdo con Bernet, son cuatro las renovaciones en los manuscritos: 1) un análisis más exhaustivo de la constitución trascendental y su atribución al significado de los objetos temporales inmanentes; 2) un nuevo significado de la constitución trascendental y sus actos intencionales por medio de una descripción genética; 3) una mejor dilucidación de la función de la conciencia en un ahora presente en tanto entrelazada con la retención y la protención; 4) una descripción y análisis al problema de la individuación (Bernet 2010, 1).

En las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*, Husserl consideraba que la sensación se constituye en la conciencia absoluta como objeto temporal inmanente (Bernet 2010, 8). En *Los manuscritos de Bernau*, Husserl pone en cuestión si el protoproceso tiene una relación de constitución trascendental con las sensaciones o acontecimientos temporales o si ambos son dos niveles de conciencia diferentes (Bernet 2010, 8). Comprobaremos más adelante que esta temporalización anónima, pasiva y preegógica del presente viviente no tiene una participación activa en la constitución de los objetos temporales, y que reemplazaría o modificaría la idea de la conciencia absoluta de las lecciones del tiempo —etapa estática en transición hacia la genética— que es constituyente activa. Husserl está más interesado en sus análisis del tiempo de los manuscritos, escrito donde surgirá su idea de la temporalidad preintencional.

Teniendo en cuenta lo anterior, si se sostiene que el protoproceso —tal como es descrito en *Los manuscritos de Bernau*— unifica sus objetos, entonces ¿estamos ante un tipo de proceso no-temporal que constituye y sintetiza

6 A inicios de 1918, Husserl constantemente señalaba que sus escritos desarrollados en Bernau eran su nueva gran obra y no una mera fenomenología del tiempo; añadía que estaba entregado de lleno al problema de la individuación como menciona en una carta a Roman Ingarden. Testimonio, también, de ello se encuentra en una carta a Martin Heidegger del 28 de marzo de 1928 en la que menciona que está ocupado con el tema del "(...) tiempo y la individuación", en vistas a "una renovación de una metafísica racional basada en principios" (Bernet 2010, 2).

pasivamente sus datos de sensaciones y sus aprehensiones? La posición de Husserl es que la operación de la constitución se capta en la mirada reflexiva no presentándose o no siendo captado el protoproceso; esto es, el protoproceso no ejerce el acto constituidor del suceso temporal de manera activa, consciente, sino que aparece como el fundamento que posibilita los procesos intencionales pasivos y activos como los actos sintéticos (Conde 2012, 131-132). El tiempo absoluto de la conciencia trascendental es como si se tratara de un eterno ahora; otras veces Husserl se refiere a este como si fuese una corriente absoluta desde la cual todo lo demás se puede ordenar temporalmente. “Las vivencias son lo constituido como objetos temporales inmanentes dentro del curso mismo que es una conciencia absoluta en la medida en que tiene una experiencia de estas unidades que aparecen en ella y no hay una instancia ulterior a la que pueda manifestarse.” (Walton 1993, 78). El protoproceso es experiencialmente prerreflexivo y autoconsciencia, por ello, existe una diferencia con las vivencias. El protoproceso corresponde a lo “constituyente” y las vivencias a lo constituido (Walton 1993, 79). Todo suceso temporal es el producto de una génesis originaria o protoproceso (Conde 2012, 129).

El protoproceso o proceso originario no es constituido de modo activo y consciente, sino que es el flujo “constituyente” del tiempo como subjetividad absoluta o última instancia, en el sentido que en este presente más originario se da la autotemporalización trascendental del ego. Husserl hace la distinción de dos presentes: el primero es “el presente que permanece con el carácter de un pre-presente porque es el constante centro de presentación, y los presentes que pasan y se hunden en el pasado. El segundo es el yo que opera en el presente y el yo que ya no tiene este carácter viviente.” (Walton 1993, 85). Husserl diferencia entre un presente que es parte de los momentos temporales como una fase en otras fases y el presente originario o protopresente que no es ninguna modalidad temporal. Este presente primigenio es el “permanente centro de presentación del mundo” (Walton 1993, 85). El protoproceso es preecológico porque es anterior a la constitución del yo. El protoproceso “constituye” de forma pasiva y no es constituidor activo porque no efectúa acto aprehensivo objetivo.

Estas fases del movimiento ininterrumpido de la conciencia absoluta: impresión, retención y protención, son las que posibilitan todas las vivencias. La conciencia absoluta solo muestra un orden cuasi-temporal. La auto-capta-ción primigenia de la corriente de vivencias de la conciencia es a través de la mirada reflexiva (Husserl 2013, 275). Sin embargo, para que no se vuelva un regreso al infinito por la reflexión en el sentido que no debemos entender al protoproceso último como el modelo de una intencionalidad activa-constituida. La auto-aprehensión de mi flujo de vivencia descansa en una unidad originaria previa a la génesis pasiva y activa, esto es, la conciencia absoluta o presente viviente que no aparece.

En la rememoración se desvela una pluriestratificación del yo (corriente de vivencias del yo) que a pesar de ello sigue manteniendo su presente original, pero no se escinde temporalmente de esa pluralidad paralela de presentes derivados constituidos. En definitiva, el “presente primigenio puede considerarse como el núcleo más actual de lo que antes se llamó conciencia absoluta” (Walton 1993, 87). De esto resulta que el protoproceso es un vivir que me acompaña en todas mis aprehensiones.

El protoproceso no es constituyente (en sentido activo), sino que al mirarlo reflexivamente se muestra operando sintéticamente (constituyendo pasivamente) sus objetos inmanentes temporales, y se autoconstituye como activamente temporal. Se pone por supuesto que el protoproceso realiza algún tipo de constitución atemporal continua (Conde 2012, 131-133). El protoproceso mantiene la dimensión inmanente en estado latente. Antes de cualquier reflexión, los objetos del mundo ya se encuentran en el protoproceso (Conde 2012, 137). Si reflexionamos atentamente sobre el flujo originario, el resultado de esa captación es una mediación, la cual muestra que no se puede tener certeza del tipo de aprehensión que opera en el protoproceso: “antes de la reflexión no es posible saber si el protoproceso es constituidor de unidades temporales o no.” (Conde 2012, 139).

Ahora bien, el concepto fundamental de presente viviente y su definición como fuera del tiempo trae consigo una ambigüedad respecto a si esta noción se encuentra dentro de lo que es el método fenomenológico, lo cual es una transgresión del principio de todos los principios de la fenomenología

acuñado en el § 24 de *Ideas I*, debido a que al parecer el presente viviente no es parte del proceso temporal. El presente viviente es previo a la distinción sujeto-objeto y hace posible plantear una conciencia absoluta pre-egológica que es temporal y se constituye temporalmente (Walton 1993, 73). La esencia del presente viviente es ser atemporal. Este flujo absoluto no tiene duración, no existe temporalidad, no es el lugar de un ahora inicial, sino de la conciencia del ahora o protoimpresión (Conde 2012, 103). La aporía y la ambigüedad radica en su definición esencial: la atemporalidad del presente viviente se debe a que esta no pertenece al orden de la constitución, no hay síntesis temporal ejecutada por esta fuente primaria y es anterior a la síntesis pasiva como a la activa. Antes bien, ella es el lugar donde emerge el tiempo mismo, el tiempo propio. Los datos *hyléticos* como los actos de aprehensión no son objetos terminados, unidades hechas, sino que son previamente sintetizados no intencionalmente por el protoproceso (Conde 2012, 130).

§4. EL PRESENTE VIVIENTE COMO EL MOVIMIENTO DE TEMPORALIZACIÓN ORIGINARIO DONDE SE PRODUCE TODO SENTIDO

El presente viviente tiene el papel “constituyente” cuando reflexionamos o atendemos a él. Aunque él estrictamente no constituye objetivamente las unidades inmanentes temporales, los datos *hyléticos*, los sucesos temporales, de alguna manera los sintetiza, sin que sea parte del proceso en *una pasividad activa* “el flujo originario realiza algún tipo de constitución no temporal, en ello reside su atemporalidad (Conde 2012, 130, 137, 195).

Ante la descripción de que el protoproceso o presente viviente sea una conciencia anónima se presentarán algunas aporías: investigadores como Brough y Mensch aseveran que concebir a la conciencia absoluta o protoproceso como atemporal equivaldría a que ella no sea fenomenológicamente descriptiva y que, por ende, no se hallaría este presente viviente dentro de la esfera fenomenológica, consecuencia de su imposibilidad de ser descrito o que aparezca o exista una forma de “acceso fenomenológico a su dación” (Brough 1977, 94; Conde 2012, 122). Teniendo en cuenta

esto, dejamos de hacer fenomenología cuando determinamos al presente viviente como fuera del tiempo, dejamos la actitud trascendental por la actitud natural (Conde 2012, 122-123).

Si bien Husserl ha definido al protoproceso o presente viviente como el flujo originario que es condición de posibilidad de toda constitución de objetos temporales —el cual también es fundamento del suceso temporal— no se puede considerar que esta conciencia originaria está en el tiempo, sino que es atemporal, lo que implicaría que su descripción o mostración a través de la reflexión no sería posible. Esta aseveración conduce a entender este fenómeno originario fuera del marco de una descripción fenomenológica. Francisco Conde propone dos modelos ante esta problemática: en el primer modelo, el presente viviente no es temporal y no constituye objetos —no es una conciencia atenta— ya que carece de funciones constituyentes “la atención no puede transformar algo no intencional en algo intencional.” (2012, 138). Además, la atención al flujo originario que es mediado no podría tener una certeza sobre si el protoproceso aprehende objetos temporales antes de que se lo capte. En el segundo modelo, el presente viviente es entendido como constituidor de sucesos temporales-inmanentes, es constituyente previo a la reflexión, pero es atemporal (2012, 140-159). Se advierte contradicción entre ambos modelos: por un lado, el presente viviente es constituyente de objetos temporales, por el otro lado, no es constituyente, no resuelve el problema.

Ante esta tesis que determina al presente viviente como concepto que se encuentra fuera del campo fenomenológico-trascendental, presentaremos dos argumentos —uno principal, el otro secundario— que refutan esta tesis y tratan de esclarecer la aporía de la atemporalidad del presente viviente.

El argumento principal afirma que a pesar de que se determine al presente viviente como fuera del tiempo, y, por ende, se crea que está fuera del campo descriptivo fenomenológico —como si se tratara de una cuestión puramente metafísica— este flujo originario pre-constituye viviendo las unidades de los datos *hyléticos*, los sucesos como puntos de los objetos intencionales, permitiendo darle continuidad y dinamismo al proceso. Tiene conciencia de sí mismo y en su existir mismo se autoconstituye, por lo que

el presente viviente acompañado de su proto-yo anónimo es presupuesto como el movimiento originario más allá de toda reflexión. Es atemporal porque no es parte de la constitución activa, sino pasiva y de la forma más originaria, lo que la mantiene en el marco de descripción fenomenológica. Para el fenomenólogo hay un manifestarse temporal de algo que no es temporal, en el sentido que siempre estamos viviendo como estar fluyendo, lo que significa atemporal. Además, sí se encuentra en el campo descriptivo de la fenomenología debido a que decimos algo del presente viviente, que es el lugar donde emerge todo, que es estante-fluyente. Hay un juego —así se constituye— en ella de aparición y continuo retirarse u ocultamiento *nunc stans*, ella muestra retirándose en su continuo vivir que mediante una deconstrucción-reconstrucción (*Abbauen-Aufbauen*) obtenemos una vida trascendental más primaria, pero es mediante la autoafección que el presente viviente sabe de sí mismo (Conde 2012, 191-206; Walton 2015, 88).

El argumento secundario fundamental muestra que Husserl denominó “problemas límite” (*Grenzprobleme*)⁷ a algunos problemas de filosofía que son aporéticos —creemos nosotros que uno de ellos es precisamente que el presente viviente es atemporal y que no es partícipe de la constitución. Para Husserl se trata de problemas metafísicos como la fenomenología del inconsciente, los problemas del nacimiento, el sueño, la muerte, la fenomenología de los instintos o impulsos, la monadología, la teleología, la teología filosófica y la ética. En todos estos temas no es aplicable el principio de todos los principios de la fenomenología trascendental, es decir, la intuitividad. Esto significa que a la fenomenología descriptiva no le es accesible esta temática que subyace en el trasfondo de lo intuitivamente descriptible. Sin embargo, a través de la deconstrucción-reconstrucción (*Abbauen-Aufbauen*) de lo que quedó sedimentado en el mundo y los objetos pre-dados, y que sí es asequible a descripciones fenomenológicas genéticas y generativas, llegamos a las capas más profundas del flujo de sentimientos sensibles e instintos más arcaicos, desde donde brotan o emergen unidades vivenciales diferenciadas (Chu 2015, 31-32).

7 Problemas límite refiere a la obra publicada con el título *Problemas límite de la fenomenología. Análisis del inconsciente y los instintos. Metafísica. Ética tardía. (Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (1908-1937)*, en Husserliana, tomo XLII.

La tarea que tiene que llevar a cabo el fenomenólogo es dar cuenta de las preguntas por las conexiones de motivación de los actos, las valoraciones, las preguntas éticas, y con ello evidencia la “(...) legalidad eidética de esa génesis espiritual, (...)”. Así, preguntar por la justificación de los actos consiste en someterlos a la pregunta del porqué, es decir, preguntar por la fundación intuitiva de su motivación” (Chu 2015, 44). No obstante, en el ámbito de la vida pasiva estas preguntas con sus respectivas justificaciones no son efectivas, ya que en esta dimensión el discurrir de la conciencia es sin el yo (Chu 2015, 44). La metafísica, considerada por Husserl como “ciencia absoluta de la realidad fáctica (*faktische Wirklichkeit*)” en su libro *Grundprobleme der Ethik und Wertlehre*, versa desde 1908 sobre la teleología y la teología. Husserl, dentro del campo de la filosofía, sitúa a la metafísica en un lugar de grado menor o filosofía segunda respecto del primer grado que ocupa la fenomenología trascendental o filosofía primera, la cual le otorga fundamento a la primera. “La filosofía primera es el universo del método para la segunda.” (Rizo Patrón 2019, 402). La metafísica o “filosofía de la realidad” se funda necesariamente en la fenomenología trascendental debido a que es el filósofo —en primera persona— el que en el discurrir de su pensamiento acerca de problemas metafísicos como el *factum* del mundo, Dios y las mónadas hace posible exhumar-reconstruir las cuestiones metafísicas (Rizo Patrón 2019, 402; Chu 2015, 47-48). En estos problemas límite es donde se encontraría el presente viviente anónimo, ya que de esta conciencia no podemos tener una descripción total y evidente. Sin embargo, del ego fáctico podemos decir algo, podemos reconstruirlo arqueológicamente de cierta forma, pues “*el eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico*” (Rizo Patrón 2019, 404).

Además, la primigeneidad de mí mismo, un protoyo anónimo que opera en el presente viviente, es el inicio de la génesis constitutiva de todo flujo indiferenciado que subyace a los datos hyléticos, a las aprehensiones, a todos los otros tiempos, al yo trascendental; un *permanente ahora viviente*, como mencionamos anteriormente: eterno por ser un permanente ahora pretemporal dinámico donde se presenta el mundo, todo sentido y ser. En la reflexión reconstruimos —arqueología fenomenológica— sacando a la luz la temporalidad de la génesis constitutiva. Esto es posible por el presente viviente como profuente originaria de sentido y validez de ser, como

fuerza última de todos los horizontes (Walton 2015, 80,81,88; Osswald 2016, 100; Conde 2012, 194).

Si dividimos (de manera abstracta) las unidades *hyléticas* y el presente viviente, alcanzamos (mediante el método fenomenológico) el último nivel de la deconstrucción, teniendo por resultado la subjetividad indiferenciada. Detrás de ella no hay nada, no existe génesis, es un yo puro y nada más (Husserl 2013, 269). Esta subjetividad es el protofenómeno, que no debe ser considerado como una dimensión aislada, antes bien, está asociado indisolublemente con “el ser de sus productos” (Walton 2015, 82). Esto da cuenta de que el concepto de presente viviente sí es asequible a una aproximación fenomenológica, gracias a la cual se reconstruye de alguna manera su originariedad. Podemos percatarnos de lo que se presenta, pero reflexivamente, no en términos del protoyo que opera en el presente viviente y que queda en el anonimato (Walton 2015, 97).

Los datos *hyléticos* a los que nos volcamos con la mirada reflexiva⁸ no son el lugar originario y último porque ellos son el producto de una síntesis asociativa, kinestésica y temporal que se genera en el presente viviente. El flujo primigenio es indiferenciado e instaura “el marco dentro del cual aparecen las diferenciaciones.” (Walton 2015, 80).

Debemos distinguir el presente perteneciente a las fases del fluir del tiempo, del ego entrelazado con mi pasado y futuro del presente viviente, el cual no es una modalidad temporal, sino que es el “sin nombre,” hasta que lo tematizamos. El presente y sus fases temporales constituidas, y el protoproceso, son de distinta naturaleza (Walton 2015, 87,88, 96; Osswald 2016, 96-101).

El anonimato del presente viviente lo suponemos cuando reconstruimos la diferenciación del mundo protoego trascendental que “vive su protovida (*Ur-Leben*) como presentación protofluente (*urströmende Gegenwärtigung*)

8 Walton, citando a Husserl, se refiere a la reducción *dentro* de la reducción trascendental que señala en dirección a un protoyo trascendental o protovida trascendental. Allí, donde el yo trascendental se “temporaliza” (se autoconstituye), se muestra a la vez el profundamento (*Urgrund*) de la temporalización (Walton 2015, 83).

y presente (...); “protoser (*Ursein*) o protoacontecer (*Urgeschehen*) del curso de conciencia trascendental concretamente viviente” o “subjetividad trascendental en la protoestructura (*Urgestalt*) de su ser” (Walton 2015, 81). Además, es importante indicar que el presente viviente no tiene ni inicio ni final, debido a su carácter atemporal (Conde 2012, 197).

Otro rasgo del presente viviente es su protoacaecer que influye esencialmente en el acaecer de la conciencia y del mundo. Walton, citando el segundo volumen de *Filosofía primera (Erste Philosophie)* de Husserl, afirma:

(...) tiempos, objetos, mundos en todo sentido tienen en última instancia su origen en el protofluir del presente viviente, o, mejor, en el proto-ego trascendental, que vive su protovida como presentación y presente protofluyente, y así a su manera tiene ser, ser en su prototemporalización, que constituye en el fluir un prototiempo y <un> protomundo (Walton 2015, 84).

El nivel previo de la facticidad del presente viviente es un supuesto que es puro dinamismo, corriente vivida que por lo tanto no puede ser aprehendida y tematizada, ya que la mirada reflexiva o reducción surge (se fundamenta) a partir de este presente viviente (Conde 2012, 202). No es posible afirmar que el presente viviente sea el mío, sino que solo nos referimos al presente mundano (Conde 2012, 197).

A modo de conclusión, hemos querido presentar un pequeño aspecto de la elucidación que Husserl hace del presente viviente y todo lo que ello implica, sus datos *hyléticos*, sus aprehensiones en la doble intencionalidad de la retención, entre otros elementos. El presente viviente no es una sucesión, no es parte de una fase, sino que es vida que fluye, una duración sin inicio ni fin (*nunc stans*) y que por la vía de la reflexión o reducción fenomenológica no obtenemos de él nada inmediato, sino mediato; sólo suponemos de él su trasfondo indiferenciado o que es un para-sí mismo, un mostrarse retrayéndose en su fluir.

Bibliografía

- Bernet, Rudolf, 2010. Husserl's New phenomenology of time consciousness in the Bernau manuscript. En: *On Time — New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, eds. D. Lohmar e I. Yamaguchi. New York: Springer Science+Business Media B.V, 1-20.
- Brough, John, 1977. The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness. En: *Husserl. Exposition and Appraisals*, eds. J. F. Elliston y P. McCormick. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 83-100.
- Chu, Mariana, 2015. El camino del filósofo. Husserl y el sentido de la ética. *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 6 / *Escritos de Filosofía-Segunda Serie* 3, 29-50.
- Conde, Francisco, 2012. *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Gallagher, Shaun y Dan Zahavi, 2013. *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hoefken, Jaime, 2014. El tiempo y la conciencia. Texto presentado para el curso de Seminario de Husserl. Universidad Antonio Ruiz Montoya. Lima, 21 de noviembre de 2014, 2-23.
- Husserl, Edmund, 2002. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura*. México D.F.: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica.
- Held, Klaus, 2009. Fenomenología del "tiempo propio" en Husserl y Heidegger. *La lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía* 18 y 19, 9-29.
- Osswald, Andrés, 2016. *La fundamentación pasiva de la experiencia*. Madrid: Editorial Plaza y Valdés Editores.
- Rizo-Patrón, Rosemary, 2019. Reflexiones metafísicas husserlianas en el contexto de la nueva visión sistémica de la vida. En: *Acta fenomenológica latinoamericana* 6, eds. Luis Rabanaque, Rosemary Rizo-Patrón de Lerner y Antonio Zirion Quijano. Lima: PUCP, México D.F.: Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenología Husserliana, UNAM/ Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 391-411.
- Russell, Matheson, 2007. *Husserl. A Guide for the Perplexed*. Londres: Continuum.
- Sassi, Raúl, 1972. Husserl y la experiencia del tiempo. *Memoria Académica* 3, 91-110.
- Walton, Roberto, 1993. *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.
- 2015. *Intencionalidad y horizonticidad*. Buenos Aires: Editorial Aula.

NICHOLS, ROBERT, 2020. *THEFT IS PROPERTY! DISPOSSESSION & CRITICAL THEORY*. DURHAM: DUKE UNIVERSITY PRESS, 248 PP.

JOAQUÍN OLACHEA

Pontificia Universidad Católica del Perú

La pregunta por la relación que las distintas sociedades humanas, y la humanidad en general, han establecido y establecen con la tierra es quizá uno de los temas más apremiantes para la filosofía y la teoría política interesada en la crítica al capitalismo y al colonialismo, así como para la política en general. No son escasos los ejemplos de conflictos en el mundo, y particularmente en el Perú, que se centran alrededor no solo del acceso del territorio, sino de las formas legítimas en que el acceso a la tierra es concebido. Muchos de estos conflictos políticos son encabezados por grupos indígenas que le reclaman a los Estados post-coloniales el haber sido y ser víctimas del despojo del acceso y control de territorios o, en términos del autor, de desposesión. Así, el enfoque del libro *Theft is Property!* propone una actualización de este concepto, de tal modo que pueda convertirse en una herramienta conceptual fructífera para la teoría crítica del capitalismo y el colonialismo contemporáneo.

Nichols sostiene que el uso regular del concepto desposesión si bien refleja parte de lo que estas luchas intentan describir y criticar, contiene al mismo tiempo una ambigüedad que genera un aparente dilema. Por un lado, la desposesión sí captura el hecho que las poblaciones indígenas fueron despojadas, por procesos de colonización, del control y acceso de los territorios que habitaban. Sin embargo, este reclamo de haber sido desposeídos de sus territorios implica la afirmación de propiedad sobre los mismos; pero

simultáneamente se afirma que la tierra no es algo que ha de ser tenido como propiedad. Esta es la aparente contradicción. El autor considera que este dilema sí debe ser afrontado y resuelto, esta será precisamente la tarea del libro, pues sí aprehende una yuxtaposición entre ambos reclamos: que la tierra no es algo propietable y que hay propietarios que han sido víctimas de un robo injusto. Este es el dilema de la desposesión. La resolución de este dilema mediante la reconstrucción conceptual es el objetivo principal del libro. La hipótesis central del autor es que la desposesión puede reformularse de modo que capture un proceso histórico, muy específico, que da origen al dilema referido. Así, él señala cómo la desposesión recursiva es el concepto que resuelve el dilema pues captura y crítica el fenómeno que dio origen al problema que nos atañe: *un robo generador de propiedad*.

En el primer capítulo, el autor intenta hacer una reconstrucción del concepto desposesión en un registro europeo y en otro registro indígena. En relación con el registro europeo del uso del término, Nichols afirma que la justificación del despojo de tierras ingresó en el panorama teórico europeo para justificar el derecho de los reyes y señores feudales a la soberanía sobre sus territorios. Con el transcurrir del tiempo el uso de este concepto tomó un tinte crítico y revolucionario. En un punto, la desposesión y los conceptos relacionados (expropiación, *Eminent Domain*) fueron usados para un objetivo directamente contrario al que tenían en sus inicios: la desposesión critica las relaciones de propiedad existentes y se utilizó para señalar a los reyes y señores feudales como propietarios ilegítimos.

Llegado este punto de la argumentación, Nichols hace énfasis especialmente en dos efectos que tuvo la recepción de Marx y del marxismo en estas categorías. Por un lado, siempre que fueron utilizadas para hacer crítica social, la desposesión y conceptos similares fueron incorporados dentro de otras categorías más importantes. En el caso del marxismo, como se verá más adelante, la desposesión era criticable en la medida en que formaba parte de un proceso más amplio de proletarianización y acumulación primitiva. El concepto es vaciado de contenido normativo y utilizado como herramienta crítica solo en la medida en que es condición de posibilidad de otras injusticias (explotación y dominación de clase): ya no se considera la desposesión como algo intrínsecamente negativo. Por otro lado, en

consecuencia, esos conceptos fueron incorporados lentamente hacia ámbitos legales cada vez más técnicos, reforzando la pérdida de su componente crítico. Además, dentro del marxismo, el fenómeno al que la desposesión refiere, el robo originario, es situado temporalmente como parte del origen del capitalismo moderno: es ubicado en un tiempo pasado.

Antes de pasar a realizar la reconstrucción conceptual desde el registro indígena, Nichols nos advierte del peligro de trasladar cualquiera de estos registros europeos a los procesos de colonización. Por un lado, el modelo pre-marxista presenta la dificultad de que entiende a la desposesión como un robo y esto presupone un esquema de propiedad preexistente. Por otro lado, el modelo Marxista, no es útil porque subsume la desposesión dentro de la explotación propia del capitalismo y esto no captura lo que las luchas indígenas reclaman. Antes de trasladar cualquiera de estos registros de crítica europeos se debe tener en claro la forma en que la “propiedad de tierra” fue utilizada para imponer la “dominación colonial de tal manera que generó un ‘dilema de desposesión’ único, que no es reducible al experimentado por los radicales europeos” (Nichols 2020, 28).

Para Nichols, el concepto desposesión se sigue utilizando en el contexto de las luchas indígenas porque captura una dimensión importante de sus reclamos: los procesos de colonización efectuaron un despojo particular de tierras ante el cual no hay una alternativa conceptual. ¿Cuál es la particularidad de la desposesión en estos contextos coloniales? La desposesión supone tornar en propiedad¹, es decir, convierte relaciones sociales que no están bajo ningún esquema propietario en relaciones sociales de propiedad y, al mismo tiempo, moviliza el control de estas nuevas tierras bajo propiedad. En otras palabras, la desposesión implica un movimiento dual simultáneo: tornar en propiedad y transferencia. En este punto, es importante clarificar cómo ocurre este proceso de tornar en propiedad para poder entender el segundo paso, simultáneo, de transferencia. Hay que explicar cómo un pedazo de tierra es transformado en propiedad. Nichols afirma que hacer de la tierra objeto de propiedad implica que el propietario tiene la capacidad

1 Nichols utiliza en este contexto el término “*propertization*”, con el cual designa los procesos legales que transforman la tierra y la clasifican como objeto de posesión (*ownership*) e intercambio (*exchange*).

de controlar totalmente dicho territorio y cualquier actividad que ocurra dentro del mismo. Estas relaciones de propiedad convierten a la tierra en un “objeto legal y comercializable” y además, aún cuando hoy en día pueden parecer muy intuitivas, son en realidad “un objeto cultural e históricamente muy específico” (Nichols 2020, 31).

Nichols señala que las empresas coloniales encontraron un escenario en el cual este tipo de conceptualización propietaria no existía. Por ende, el fenómeno de desposesión contiene un ‘momento’ en el cual los colonizadores transformaron las relaciones no propietarias de los indígenas con la tierra en relaciones de propiedad; sin embargo, lo hacían de modo tal que llevaría al segundo ‘momento’ de transferencia hacia ellos. Es decir, el tornar en propiedad y la adscripción simultánea eran realizados ante un fondo estructural en el que estos nuevos derechos de propiedad adquiridos, sólo podían ser ejercidos como derechos de alienación y/o transferencia. Los proyectos coloniales no solo transformaron las relaciones propietarias indígenas, sino que al mismo tiempo alteraron las condiciones sociales para que los nuevos propietarios no tuvieran más alternativas para ejercer su nuevo derecho de propiedad que alienándolo. En síntesis, en términos más abstractos la desposesión involucra un proceso recursivo, en el sentido que genera lo que presupone, en primer lugar, la conversión de relaciones con la tierra en relaciones de propiedad para, en segundo lugar, transferirla hacia los colonizadores y, finalmente, “atribuírselas retroactivamente a los indígenas” de tal modo que parezca como si ellos hubiesen aceptado este proceso (Nichols 2020, 33-34). Tener esta concepción del fenómeno, que surge de un análisis cuidadoso de los contextos coloniales, permite evitar el dilema de la desposesión porque hace posible que se capture ambas reivindicaciones de las luchas indígenas sin ya tener la aparente contradicción: permite seguir hablando de un despojo o robo sistemático sin estar comprometido conceptualmente con un derecho de propiedad preexistente.

En el segundo capítulo, Nichols intenta hacer una reconstrucción más detallada del concepto de desposesión dentro de la tradición marxista. Para ello, se enfoca en la explicación de Marx de la ‘acumulación primitiva’ y su recepción en la tradición marxista. Luego de una explicación de los principales teóricos marxistas que han trabajado este fenómeno, Nichols

afirma que para él los procesos de desposesión coloniales no pueden ser aprehendidos como acumulación primitiva, como han intentado los teóricos marxistas. La acumulación primitiva se refiere a la manera como surge el capital a partir de estructuras sociales en las que no existía, mientras que en el caso de la colonización sería de la “subsunción del no-capital por el capital ya existente” (Nichols 2020, 69). Por eso, el autor señala que es mejor desagregar los procesos involucrados (desposesión, proletarización, formación mercantil y organización geoespacial) en la acumulación primitiva de modo que sea posible concebir relaciones distintas entre cada una de las partes, pero que no deje de capturar la violencia extraeconómica que involucra. Así, se preserva mejor la intención conceptual de la acumulación primitiva y se vuelve una herramienta más útil para la crítica al colonialismo. En suma, Nichols señala que este ejercicio conceptual permite liberar a la desposesión de su dependencia normativa de la explotación, es decir, que la primera ya no sea solo criticable solo por posibilitar de la segunda.

En ese sentido, Nichols utiliza los contextos coloniales como una demostración de que la desposesión, entendida únicamente como despojo de tierras, tiene que ser comprendida más allá de lo que propone el marxismo porque puede funcionar como un proceso de *transformación violenta* no relacionado con la proletarización ni con el surgimiento del capital. Más bien, uno puede encontrar en Marx una conceptualización más elaborada del objeto propio de la desposesión: la tierra. Para él, la tierra es una categoría que media a los seres humanos con la naturaleza. Dejando en evidencia que la tierra no refiere solo a un pedazo de territorio, sino a un conjunto de relaciones sociales y jurídicas abstractas que forman parte de la forma en que los humanos se vinculan con la naturaleza en términos de propiedad. De este modo, la desposesión comienza a dar cuenta de una forma de proceder específica en la que el “desarrollo capitalista [se] basa en la apropiación y monopolización de los poderes productivos del mundo natural de una manera que ordena las patologías sociales relacionadas con la colonización” (Nichols 2020, 83-84).

En el tercer capítulo, Nichols se enfoca directamente en la historia de las luchas indígenas contra la desposesión colonial. En ese sentido, el autor califica la desposesión, siempre concebida macro-históricamente, como

un proceso que involucra *diremption* enmarcada en alienación o despojo sistemático. La alienación se entiende, de forma más general, como la relación de extrañamiento que uno experimenta para con cosas y relaciones que se supone le son propias. En este contexto, la alienación sería más bien la idea de que una sociedad, como un todo, ha perdido el control directo sobre los procesos de organización social que ella misma ha generado. La *diremption* involucra más bien la forma en cómo una sociedad se divide entre grupos y uno de ellos toma la posición de dominador y otros la de dominados, pero siempre enmarcada en un proceso más amplio de alienación. La desposesión, entonces, era un proceso de alienación porque, en el contexto colonial, fue generado y propiciado por las élites, pero que rápidamente generó una dinámica independiente, más allá del control de las élites. Se volvió un aspecto fundamental de la formación y surgimiento del Estado y mercado en estos territorios. Simultáneamente, fue un proceso que diferenció a los grupos sociales involucrados y posicionó a los pueblos indígenas como un grupo socialmente subordinado.

Otro punto importante que se hace en este capítulo, se refiere a la relación que existe entre crítica social y subjetividad. En el caso que nos ocupa, los pueblos indígenas han tenido que enfrentarse a procesos de desposesión, pero no lo han hecho siempre como indígenas. La misma idea de la categoría "indígena" fue generada en y a través de estas luchas políticas. En particular, el punto que quiere hacer Nichols es que el sentido y significado de lo que es ser 'nativo', 'indio' o 'indígena' no es algo prefijado ni unificado, sino que ha sido construido en luchas políticas frente a formas de dominación históricamente específicas. Lo indígena se experimenta de manera distinta según la ubicación temporal, es decir, según el momento histórico que se evalúa, así como según el proceso político al que se enfrenta. La idea que quiere poner al frente el autor es que la identidad indígena constituye "un parecido de familia" que engloba diferencias, pero que están unidas por una "gramática" de resistencia política claramente identificable. Ahora bien, es importante dejar en claro que los procesos de desposesión son una de las tantas luchas políticas y procesos sociales que han marcado esta identidad política, pero bajo ningún concepto la única.

Finalmente en el cuarto y último capítulo, Nichols se pregunta: ¿Por qué el despojo de tierras tuvo que ser generado de esta forma, de tal modo que posibilite enmarcarlo en un lenguaje político que involucre el consentimiento, la venta y la afirmación de la voluntad individual? Su respuesta es que el motivo es una contradicción entre la justificación teórica que las sociedades europeas en general, y las coloniales en particular, daban a su base social con ideales de libertad, soberanía y democracia y el sustento material de las mismas que aún dependían de procesos abiertamente violentos. Para el autor las sociedades coloniales encontraron una solución a esta contradicción que, en la tradición del feminismo negro, ha sido denominada como *Rituales de anti-voluntad*.

Para explicar este fenómeno se hace, primero, un recorrido por las distintas propuestas que la tradición radical negra ha hecho para poder luchar contra la esclavitud. Se muestra que, en ese contexto, se ha utilizado el lenguaje de la propiedad en la persona para intentar criticar la institución de la esclavitud. Sin embargo, esto genera un problema en dos niveles distintos. Primero, en un nivel conceptual más genérico, se puede objetar que concebir en estos términos la relación que uno tiene con su cuerpo “refuerza el control de ese vocabulario” sobre las luchas políticas de los afrodescendiente, un vocabulario que simultáneamente justificó la misma institución que intentan enfrentar (Nichols 2020, 140). Segundo, la propiedad en el cuerpo parece permitir, sin mayor contradicción, formas de sometimiento voluntario como la *auto-esclavitud*, esto es, ingresar voluntariamente a esquemas de servidumbre esclava. El problema, según el autor, es que estas discusiones se dan en un nivel abstracto que no permite considerar el trasfondo sociopolítico en el que ocurren. Para resolverlo es necesario mostrar qué tipo de relación mantiene el derecho a la auto-propiedad con el contexto sociopolítico en el cual dicho derecho se ejerce. Luego de mirar atentamente esta relación en el caso de la auto-propiedad garantizada a los libertos negros, Nichols demuestra que la libertad se les fue concedida con un trasfondo social que generaba que la única forma en que se podía ejercer era alienándola. Es decir, “derecho de propiedad atribuido a la persona [fue dado] en condiciones que exigen su negación simultánea” (Nichols 2020, 141). Entonces, los *Rituales de anti-voluntad* refieren a la adscripción de un

nuevo derecho siempre y cuando su única condición de actualización sea aquella en la que dicho derecho es abandonado.

De este modo, a lo largo del libro, Nichols ha logrado capturar una forma de operar, que en mi consideración, ha sido utilizada por los Estados modernos en muchas de las ampliaciones jurídicas de derechos hacia poblaciones históricamente oprimidas: el proceso complejo de dar un derecho abstracto, pero bajo condiciones que solo hagan posible ejercerlo mediante la alienación. Con ello el autor ha dejado en evidencia que no es tan relevante si uno tiene o no un derecho de propiedad sobre algo, como la indagación de las relaciones de poder que existen en el trasfondo político en el cual ese derecho de propiedad puede ser ejercido. El concepto de desposesión nos permite involucrarnos teóricamente con estos fenómenos: da cuenta de la transformación, del despojo y de la atribución retrospectiva.

Como cierre desearía resaltar, además de todas las virtudes teóricas que espero haber mostrado tiene el libro, la relevancia de un libro así para la actualidad política del Perú. Muchos de los conflictos mineros que se dan hoy en día en el territorio peruano están estructurando la transformación de la propiedad comunal de la tierra en propiedad privada, que viene acompañada de unas condiciones de fondo en las que la venta del nuevo terreno individual en favor de las empresas con interés mineros y propietarios en dichos territorios son la son la regla. El concepto de desposesión que Nichols ha avanzado en el libro se convierte en una herramienta fundamental para el análisis crítico de estos contextos.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, 2023. *WERKE. KRITISCHE GESAMTAUSGABE. NEUNTE ABTEILUNG: DER HANDSCHRIFTLICHE NACHLASS AB FRÜHJAHR 1885 IN DIFFERENZIERTER TRANSKRIPTION. BAND 14: NACHBERICHT ZUR NEUNTEN ABTEILUNG. BERLIN, BOSTON: DE GRUYTER, 756 PP.*

JORGE CERNA

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

El año pasado (2023) se publicó finalmente el último tomo de la novena y última sección de las obras completas de Nietzsche en la edición alemana. Llega así a su fin un proyecto editorial suizo-alemán de reedición de los manuscritos que contienen las “anotaciones póstumas” entre 1885-1889, el cual inició su versión piloto en 1994 y vio su primer tomo publicado en el 2001. La culminación de casi treinta años de trabajo amerita una breve reseña.

En primer lugar, cabe explicar, de manera muy sucinta, en qué consiste la famosa novena sección de las obras completas de Nietzsche (KGW IX), para luego dejar en claro la peculiaridad del aquí reseñado tomo 14 (KGW IX 14). Interesantemente, la octava sección de las obras completas (KGW VIII) ya contenía una edición crítica de las anotaciones a mano de Nietzsche entre 1885-1889. El trabajo heroico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari en KGW VIII había sentado bases filológicas serias que permitían corregir las equivocaciones y falsificaciones de ediciones pasadas. Con la muerte de Montinari en 1986, un nuevo equipo editorial tomó las riendas de la KGW y formuló, bajo nuevos criterios textual-genéticos, una objeción que marcó la investigación sobre Nietzsche durante las próximas tres décadas: debido a la edición de los manuscritos en “fragmentos póstumos”, la KGW no le hacía justicia ni a la materialidad de los documentos ni a las especificidades del modo de trabajo de Nietzsche (Kohlenbach y Groddeck 1995).

La edición clásica de Colli y Montinari trabaja, por un lado, con el ordenamiento cronológico de unidades textuales depuradas y (casi) cerradas y, por otro lado, con la diferenciación entre “fragmento” y “etapa previa”; pero cronología y fragmentariedad son criterios ciertamente externos a los materiales escritos que Nietzsche dejó en cuadernos, libretas y hojas sueltas entre 1885-1889. KGW VIII termina así por proyectar en los manuscritos la (fantasiosa) linealidad de textos para ser leídos. La nueva edición en KGW IX, en cambio, respeta el orden topológico y gráfico de los manuscritos y busca recrear dicho orden por medio de una transcripción de tipografía altamente diferenciada. Se quiebra de esta manera el viejo hábito hermenéutico de ver textos con sentido ahí donde ni siquiera hay texto: pues en sentido estricto, los manuscritos tardíos de Nietzsche no ofrecen ningún texto (Röllin y otros 2008, 112).

Luego de trece tomos (publicados entre el 2001 y el 2022) de reproducción topológica y tipográfica de la práctica de la escritura de Nietzsche, el tomo catorce, titulado “Informe final” (*Nachbericht*) y recientemente aparecido, le pone fin a esta ambiciosa empresa editorial. Como pieza clave del aparato crítico este tipo de informes ya había aparecido en secciones anteriores de la KGW. Allí se enlistan errores de impresión, correspondencias entre textos publicados y manuscritos y relaciones entre manuscritos. Pero como la KGW VIII trabajó con una suerte de textualización forzosa de los materiales escritos, se perdió un sinfín de información visual y espacial de los documentos. Esta pérdida es particularmente crítica en lo relativo a los cuadernos, libretas y hojas sueltas del período 1885-1889. Hacer un “informe final” sobre dicha edición hubiera fallado a la hora de explicar la complejidad de las “relaciones reales entre manuscritos”¹. Ahora que KGW IX ofrece una fiable topología de la escritura de Nietzsche, el tan esperado “informe final” está disponible para los investigadores.

KGW IX 14 es una genuina *base de datos*: sistematiza y redistribuye una cantidad exuberante de información (principalmente visual y no textual), que de otro modo no sería susceptible de ser procesada. El tomo catorce

1 Semejante formulación aparece, de modo programático, en el prólogo del primer tomo de la novena sección (KGW IX 1, XV).

señaliza de manera ejemplar la operatividad de un cierto espacio textual. Reseñar semejante obra no es narrar un supuesto contenido discursivo (pues no hay tal), sino describir su operatividad. La primera sección, titulada “Descripción de los manuscritos” (KGW IX 14, 1-121), ofrece una breve introducción a la nomenclatura y el archivamiento de cada cuaderno, libreta y carpeta de hojas sueltas de los que se ocupa KGW IX. Inmediatamente comienza por enlistar y localizar, en cada documento, “huellas de trabajo de manos ajenas”, las cuales incluyen “firmas”, “paginación”, “foliación” y la “disolución de abreviaciones en las huellas de trabajo”.

“Referencias cruzadas” (KGW IX 14, 123-262), la segunda sección, procesa y distribuye información relativa a los procesos de escritura y copiado en cada manuscrito en cuestión. Distribuida en dos columnas por página, el listado de la sección documenta la referencia espacial de alguna anotación en un manuscrito. A continuación, flechas ubicadas debajo de la anotación muestran su proceso de copiado en otros manuscritos. Una flecha a la izquierda indica la ubicación de la “versión previa”; una flecha a la derecha, la de una “copia”. De manera análoga: dos flechas a la izquierda marcan la “versión previa de la versión previa”; dos flechas a la derecha, la “copia de la copia”. La información así distribuida permite el rastreo de procesos de escritura de Nietzsche, tal y como fueron desarrollados en sus manuscritos entre 1885 y 1889.

En tercer lugar, la sección “Comentario por pasajes” (KGW IX 14, 263-391) documenta exhaustivamente los lugares en cada manuscrito donde lo escrito es realmente una “cita”, “extracto”, “traducción”, “reminiscencia” o “referencia” a alguna obra o autor. En lo relativo al tipo de información, esta sección se engarza con otra de las líneas de trabajo más desarrolladas en las últimas décadas: la investigación y documentación de fuentes utilizadas por Nietzsche. “Rectificaciones” (KGW IX 14, 393-499), la cuarta sección, enumera erratas de la edición previa de las anotaciones a mano de 1885-1889 (esto concierne partes de KGW VII y KGW VIII). En la columna izquierda se utiliza la paginación clásica de la edición de Colli y Montinari; en la columna derecha aparecen los respectivos “errores de impresión”, “equivocaciones de desciframiento” o “formulaciones claramente falsas”, acompañados de su ubicación espacial en los manuscritos.

La quinta sección, “Concordancia de ‘fragmentos’ y ‘borradores de cartas” (KGW IX 14, 501-531), se divide en tres pares de columnas: el lado derecho de cada columna consigna la numeración estándar de los “fragmentos póstumos” según KGW VII y KGW VIII, mientras que el lado izquierdo indica la ubicación de dichos “fragmentos” en la transcripción diferenciada de los manuscritos según KGW IX. Lo mismo ocurre con los “borradores de carta”. Del lado derecho de cada columna su numeración estándar según KGB, del lado izquierdo su lugar en KGW IX. Semejante correlación de información permite por primera vez confrontar, de manera directa y sistemática, la invención bastante forzosa de una cierta textualidad en los materiales de Nietzsche. Lo que en la edición de Colli y Montinari aparece como texto (ya sea en la forma de “fragmento” o “borrador de carta”), tiene una realidad material de lo más heterogénea, que en la gran mayoría de los casos no se condice con la expectativa filosófica de unidades textuales con sentido.

Una sexta sección, “Concordancia de lugares de impresión” (KGW IX 14, 533-691), parte de anotaciones en KGW IX y documenta sus apariciones en versiones editadas de los manuscritos de Nietzsche. Esta sección está dividida en cuatro columnas. La primera enumera anotaciones según la numeración de los manuscritos en KGW IX. La segunda columna señala en qué lugares se han impreso previamente dichas anotaciones de acuerdo con secciones de KGW, KGB y KSA. Una tercera columna indica los lugares impresos según ediciones más antiguas, la así llamada *Großoktavausgabe* (GA) y los tomos editados por Fritz Koegel (GAK). Por último, una cuarta columna documenta los lugares impresos de las anotaciones en obras ejemplares de Friedrich Podach y Wolfram Groddeck. Esta correlación de información exhaustiva y rigurosa permite, en combinación con las secciones anteriores, una visión sin precedentes de la procesualidad de la escritura de Nietzsche, así como de la cierta violencia editorial que hizo falta para forzar sus manuscritos en textos para ser leídos.

Finalmente, de acuerdo con las convenciones editoriales vigentes, la séptima y última sección del tomo —“Índice de nombres” (KGW IX 14, 693-753)— registra nombres de personas, lugares, artefactos e instituciones que son nombrados directa o indirectamente en los manuscritos de 1885-1889. De esta forma culmina el tomo catorce de la novena sección:

una *base de datos* que sistematiza y redistribuye la información visual de los trece tomos precedentes. El tomo aquí reseñado representa, a mi parecer, uno de los esfuerzos más logrados por repensar y cuestionar, por medio del trabajo de archivo y de las prácticas editoriales modernas, presupuestos e idealidades de la escritura en la tradición filosófica. Dejando de lado la fascinación por la linearización de unidades textuales con sentido, los catorce tomos de la KGW IX consiguen hacer visibles, no tanto el presunto sentido (oculto) de las palabras escritas, cuanto más bien las propias palabras escritas. Modesto fin declarado del proyecto editorial KGW IX no es esclarecer el pensamiento de Nietzsche; se trata aquí tan solo de poder acercar al lector a una compleja "situación de escritura" (KGW IX 13, prólogo X).

Se podría poner en tela de juicio (y con buenos argumentos) los beneficios hermenéuticos de las transcripciones diferenciadas y del "informe final" de los manuscritos. ¿De qué sirve al investigador nadar en un mar de absurdos, entre rayones, tachones, garabatos y demás marcas gráficas de variados tamaños y colores? Tal vez en la pregunta misma se encuentre una respuesta: solo haciendo a un lado la fijación por el "sentido" parece posible redescubrir la irreductible materialidad de la escritura. Hacia inicios de los años 80, el así llamado "giro material" en las ciencias de la cultura marcó una decidida inclinación por el estudio de la materialidad de diversas prácticas y producciones culturales. Gracias a dicho giro surgió un amplio espectro de novedosas investigaciones en torno a los puntos de anclaje materiales y mediales de toda textualidad: nuevos estudios etnográficos e historiográficos de las técnicas de lectura y escritura, filologías de la edición, críticas genéticas de manuscritos, análisis materiales de procesos literarios de escritura, etc. Esta tendencia, que fue fácilmente aplicada al campo de la literatura, tardó alrededor de dos décadas en encontrar su espacio en la filosofía. Proyectos como el de la KGW IX han sido los pioneros de dicho viraje metodológico.

Esta nueva mirada casi indiscreta en los manuscritos de Nietzsche parece ir en contra de los deseos de un autor que se mostraba preocupado, en sus conversaciones, de que se preste atención a textos distintos de los que él mismo preparó para su publicación: "pues cuando uno se hubiese atormentado toda su vida en traer para el pueblo cosas solo revisadas y completas,

a ese uno no le gustaría aparecer en ropa de casa”². Pero no hay que olvidar que los textos de Nietzsche están plagados de marcas autorreferenciales, las cuales erosionan todo culto decimonónico (y delirante) a la autoría y la obra. Su “arte del escribir” y su “arte del estilo” —que son objeto y práctica de una escritura disruptiva— rompen con las fantasías autográficas de una cultura del libro clásico-romántica. Por la vía de la edición, del trabajo de archivo y del procesamiento de datos, KGW IX y su “informe final” exigen revisar lugares comunes de la comprensión filosófica de los textos (la cual una y otra vez encuentra la forma de olvidar, o poner en segundo plano, su existencia material). Que leer y escribir no sean obviedades, sino temas de investigación y documentación para los interesados en la filosofía de Nietzsche, es una de las ganancias prácticas de KGW IX 14.

Bibliografía

- Groddeck, Wolfram und Michael Kohlenbach, 1995. Zwischenüberlegungen zur Edition von Nietzsches Nachlaß. *Text. Kritische Beiträge* 1, 21-39.
- Krummel, Richard Frank, 1988. Josef Paneth über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit. *Nietzsche-Studien* 17, 478-495.
- Nietzsche, Friedrich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. *Neunte Abteilung: Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription*, hg. von Marie-Luise Haase, Michael Kohlenbach und Martin Stingelin, Berlin, New York: De Gruyter, 2001 ff.
- Röllin, Beat y otros, 2008. „Der späte Nietzsche“ – Schreibprozess und Heftedition. In: *Schreibprozesse*, hg. von Peter Hughes, Thomas Fries und Tan Wälchli. München: Wilhelm Fink, 103-115.

2 La cita sería el extracto de una conversación que Nietzsche sostuvo el 15 de febrero de 1884 con Josef Paneth, según es retransmitido en Krummel 1988, 488-489. La traducción es nuestra.

COLABORADES

SEBASTIÁN BOURONCLE

bouroncle.sebastian@pucp.edu.pe

Estudiante de Maestría en la especialidad de Filosofía de la PUCP. Sus temas de interés son la metafísica, lógica e historia de la metafísica.

CÉSAR CARBAJAL

cesar.carbajal@pucp.pe

Bachiller en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y actualmente cursa la Maestría en la misma universidad. Sus temas de interés son la filosofía de la religión, metafísica y fenomenología.

ANTONIO CERCADO

a.cercado@pucp.edu.pe

Estudiante de la Maestría en Filosofía y bachiller en la misma especialidad por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus áreas de interés son la filosofía del arte y la fenomenología; particularmente, la experiencia de la vida afectiva en el pensamiento de Heidegger y Kierkegaard.

JORGE CERNA

jorge.cerna@philosophie.uni-freiburg.de

Magíster, licenciado y bachiller en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde, entre el 2013 y el 2019, ha desempeñado diversas labores docentes, administrativas y de investigación. Desde el 2019 es estudiante de doctorado, asociado al Nietzsche-Forschungszentrum de la Universidad de Friburgo. Actualmente sus investigaciones giran en torno a los textos de Nietzsche y la Teoría de los medios alemana.

JUAN PABLO COTRINA

juanpablo.cotrina@gmail.com

Licenciado y Magister en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Actualmente, doctorando en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Profesor en la Universidad Peruana Cayetano Heredia y en el posgrado de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (ClphER). Miembro del Grupo de Investigación del ClphER. Sus líneas de investigación giran en torno a la fenomenología de Husserl, Heidegger y Sartre.

JOSÉ LUIS GARCÍA

jlgarciap@pucp.edu.pe

Bachiller en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y estudiante de la Maestría en Filosofía en la misma casa de estudios. Ha llevado una diplomatura en Políticas Editoriales y Proyecto Cultural de la Universidad de Buenos Aires (FILO: UBA), así como una en Humanidades Digitales por La Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Actualmente, se desempeña como predocente del Departamento de Humanidades de la PUCP.

RUBÉN JORDÁN
rjordانب@pucp.edu.pe

Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y alumno de la Maestría en Filosofía en la misma casa de estudios. Es también miembro del grupo de investigación HERMES. Se interesa por la intersección entre filosofía política y filosofía de la tecnología, además de la filosofía de la música, en particular, la filosofía del heavy metal.

LUCÍA MANCILLA
l.mancilla@pucp.edu.pe

Bachillera en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y estudiante de la Maestría en Filosofía en la misma casa de estudios. Ha llevado una diplomatura en Humanidades Aplicadas con mención en Gestión Cultural de estudios (PUCP) y Políticas Editoriales y Proyecto Cultural de la Universidad de Buenos Aires (FILO: UBA). Miembro del Grupo de Investigación de Arte y Estética (GAE)

JOAQUÍN OLAECHEA
j.olaechea@pucp.edu.pe

Bachiller en Humanidades con mención en Estudios Teóricos y Críticos por la PUCP. Es asistente del Grupo de Investigación sobre Teoría Crítica de la PUCP y del Grupo de Investigación de Filosofía Contemporánea - Hermes. Actualmente, se desempeña como predocente en los cursos de Ética, Ética y Ciudadanía, y Lenguaje y Sociedad. Sus temas de investigación son la filosofía política, teoría crítica, filosofía de la propiedad y epistemología con enfoque crítico.

CARLO ORELLANO
orellano.c@pucp.edu.pe

Egresado de la especialidad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la cual se licenció con la tesis “Filosofía, mito y religión en Platón: un análisis del Menón”. Tiene estudios culminados en la Maestría en Educación con mención en Docencia e Investigación a nivel superior en la Universidad Peruana Cayetano Heredia. Actualmente cursa la maestría en Filosofía en su *alma mater*, manteniendo como líneas de investigación la filosofía antigua y helenística, y los feminismos y estudios de género. Es, en estos momentos jefe de prácticas tanto de esta última casa de estudios como de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

JUAN PABLO QUINTERO
a20234421@pucp.edu.pe

Su trayectoria intelectual abarca estudios universitarios en el campo de la literatura, la filosofía política y las humanidades en general. En la tesis de licenciatura abordó la crítica de las utopías en las novelas de ciencia ficción. Cuenta con una Maestría en Terrorismo Internacional, con un trabajo de repositorio sobre el terrorismo individual y los lobos solitarios en la era global. En etapas tempranas de su trayectoria profesional dedicó varios años al ejercicio del periodismo de investigación en varios medios venezolanos. Profesor universitario en cátedras de Ética Ciudadana, Antropología Filosófica y el Seminario de Cine y Filosofía. En actualidad, hace vida universitaria en el Doctorado en Filosofía de la PUCP.

MANUEL RAMÍREZ
a20224370@pucp.edu.pe

Bachiller en Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM) con una tesis en curso titulada “La fenomenología de Heidegger: La destrucción de la lógica aristotélica y la renovación de la fenomenología husserliana”. Cursa la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Miembro del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CIPHÉR). Sus temas de investigación se vinculan con perspectivas e

investigaciones sobre el idealismo alemán (Schelling y Hegel), metafísica (Aristóteles), neokantismo y fenomenología y hermenéutica (Husserl y Heidegger).

DANIEL SÁNCHEZ

daniel.sanchezs@udea.edu.co

Estudiante de filosofía en la Universidad de Antioquia, con los énfasis de lógica, semiótica y lingüística. Actualmente está terminando su tesis de grado sobre la negación. Es, además, ingeniero mecatrónico del Instituto Tecnológico Metropolitano (ITM) con la tesis titulada “Pluviómetro digital: sistema de monitoreo de lluvias”. Una publicación reciente (2024) reside en la revista mexicana *Semas: Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*.

Publicación del Instituto Riva-Agüero N° 393



INSTITUTO
RIVA - AGÜERO