

Volumen I, Número I — Octubre — Diciembre-2015

ISSN 2414-8857

Revista de Filosofía y
Cotidianidad

ECORFAN®

Base de datos

- Google Scholar
- Research Gate
- REBID
- Mendeley



ECORFAN-Bolivia

ECORFAN-Bolivia

Directorio

Principal

RAMOS ESCAMILLA- María. PhD.

Director Regional

IGLESIAS-SUAREZ, Fernando. BsC

Director de la Revista

PERALTA-CASTRO, Enrique. MsC

Relaciones Institucionales

TREJO RAMOS-Iván, BsC.

Edición de Logística

IGLESIAS SUAREZ- Fernando, BsC.

Diseñador de Edición

RAMOS ARANCIBIA- Alejandra, BsC.

Revista de Filosofía y Cotidianidad, Volumen 1, Número 1, Octubre-Diciembre 2015, es una revista editada trimestralmente por ECORFAN. Loa 1179, Cd. Sucre. Chuquisaca, Bolivia. WEB: www.ecorfan.org, journal@ecorfan.org. Editora en Jefe: Ramos Escamilla- María. ISSN 2414-8857. Responsables de la última actualización de este número de la Unidad de Informática ECORFAN. Escamilla Bouchán-Imelda, Luna Soto-Vladimir. Loa 1179, Cd. Sucre. Chuquisaca, Bolivia. última actualización 31 de Diciembre, 2015.

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

Queda terminantemente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin permiso del Instituto Nacional de Derechos de Autor.

Consejo Editorial

TRAWNY, Peter, PhD.

Bergische Universität Wuppertal, Alemania

ESCUADERO, Jesús Adrián, PhD.

Universidad Autónoma de Barcelona, España

RICCA, Guillermo Raúl, PhD.

Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina

ACANDA-GONZÁLEZ, Jorge Luis, PhD.

Universidad Central de Ecuador, Ecuador

TRUJILLO-LEMES, Maximiliano Francisco, PhD.

Universidad de La Habana, Cuba

RODRÍGUEZ-CHIRINO, Jorge Daniel, PhD.

Universidad de La Habana, Cuba

CARMENATI-GONZÁLEZ, Meysis, PhD.

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador

MUÑOZ-MEDEROS, Liana, BsC.

Universidad Autónoma de Honduras, Honduras

GONZÁLEZ-AROCHA, Jorge, BsC.

Universidad de La Habana, Cuba

COTO-ALAYÓN, Michel, BsC.

Universidad de La Habana, Cuba

Consejo Arbitral

XOLOCOTZI-YÁÑEZ, Ángel, PhD.
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

CONSTANTE-LÓPEZ, Alberto, PhD.
Universidad Nacional Autónoma de México, México

FLORES-FARFÁN, Leticia, PhD.
Universidad Nacional Autónoma de México, México

FABELO-CORZO, José Ramón, PhD.
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

RIVAS-LÓPEZ, Víctor Gerardo, PhD.
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

GIBU-SHIMABUKURO, Ricardo, PhD.
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

SANTANDER-IRACHETA, Jesús Rodolfo, PhD.
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

DE LA FUENTE-LORA, Gerardo, PhD.
Universidad Nacional Autónoma de México, México

DÍAZ-DE LA SERNA, Ignacio, PhD.
Universidad Nacional Autónoma de México, México

AGUIRRE-MORENO, Arturo, PhD.
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Presentación

ECORFAN, es una revista de investigación que publica artículos en las áreas de:

Ontología, **F**enomenología, **H**ermenéutica y **F**ilosofía Práctica

En Pro de la Investigación, Docencia, y Formación de los recursos humanos comprometidos con la Ciencia. El contenido de los artículos y opiniones que aparecen en cada número son de los autores y no necesariamente la opinión del Editor en Jefe.

En el primer número es presentado un artículo *La interrogante por la muerte en el pensamiento contemporáneo. Prolegómenos para una recomposición ética* por AROCHA, Jorge G. con adscripción en la Universidad de La Habana, en la siguiente sección un artículo *Foucault y la locura* por LUGO-VÁZQUEZ, Mauricio con adscripción en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla., en la siguiente sección un artículo *De la ontología fundamental al pensar conforme a la historia del ser* por NAVARRO-RIVERA, Eleazar con adscripción en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en la siguiente sección un artículo *El tiempo, la intersubjetividad y el anuncio de una poliarquía en Husserl* por ROMERO-CONTRERAS, Arturo, con adscripción en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en la siguiente sección un artículo *Bergson: la crítica al racionalismo filosófico y la metáfora del cinematógrafo* por EZCURDIA, José con adscripción en la Universidad Nacional Autónoma de México, en la siguiente sección un artículo *Filosofía segunda y religión en la fenomenología de Edmund Husserl* por WALTON, Roberto J. con adscripción en la Universidad de Buenos Aires en la siguiente sección un artículo *Los prejuicios metafísicos como medida (Maß) de Occidente* por GONZÁLEZ-PADILLA, Rolando, con adscripción en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Contenido	Artículo	Página
La interrogante por la muerte en el pensamiento contemporáneo. Prolegómenos para una recomposición ética		1-13
Foucault y la locura		14-26
De la ontología fundamental al pensar conforme a la historia del ser		27-34
El tiempo, la intersubjetividad y el anuncio de una poliarquía en Husserl		35-51
Bergson: la crítica al racionalismo filosófico y la metáfora del cinematógrafo		52-76
Filosofía segunda y religión en la fenomenología de Edmund Husserl		77-92
Los prejuicios metafísicos como medida (Maß) de Occidente		93-101
<i>Instrucciones para Autores</i>		
<i>Formato de Originalidad</i>		
<i>Formato de Autorización</i>		

La interrogante por la muerte en el pensamiento contemporáneo. Prolegómenos para una recomposición ética

AROCHA, Jorge G.*†

Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía, Historia y Sociología, Universidad de La Habana.

Recibido Marzo 8, 2015; Aceptado Noviembre 12, 2015

Resumen

Este ensayo es un intento de arrojar luz sobre la cuestión ontológica sobre la muerte de tomar el punto de vista ético. En primer lugar, el autor establece una diferenciación entre la muerte y la cuestión al respecto. Después de una breve descripción histórica, tomando como ejemplo el punto de vista epicúreo y cristiana, se presenta la forma de pensar acerca de la muerte en la filosofía contemporánea. Aunque en este punto de vista hay una preponderancia ontológica en las diferentes interpretaciones y conceptos que rodean la muerte. Por eso, al final, se mostró una nueva forma de entender la muerte que se refiere a la filosofía de Emmanuel Levinas y su giro ético.

Muerte, filosofía contemporánea, Martin Heidegger, GWF Hegel, Emmanuel Levinas

Abstract

This essay is an attempt to shed light on the ontological question about death taking the ethical point of view. First, the author sets out a differentiation between the death and the question about it. After a brief historical description, taking as examples the Epicurean and Christian standpoints, it is presented the thinking about the death in the contemporary philosophy. Although in this perspective there is an ontological preponderance in the different interpretations and concepts that surrounds the death. That is why, at the end, it is showed a new way to understand the death that concerns the philosophy of Emmanuel Levinas and his ethical turn.

Death, contemporary philosophy, Martin Heidegger, G.W.F. Hegel, Emmanuel Levinas.

Citación: AROCHA, Jorge G. La interrogante por la muerte en el pensamiento contemporáneo. Prolegómenos para una recomposición ética. *Revista de Filosofía y Cotidianidad* 2015, 1-1: 1-13

* Correspondencia al Autor (Correo Electrónico: jaroch66@ffh.uh.cu)

† Investigador contribuyendo como primer autor.

Un filosofar para la muerte

Todo acto filosófico, no importa cuán informal o intrascendente sea, apunta siempre a la filosofía en su totalidad. Del diálogo platónico a las imposturas de un Émile Cioran, no se escapa nada, late siempre debajo de la palabra la intención de este saber como un empeño mucho más abarcador y radical. Radicalidad que viene dada por un hecho muy simple: de Sócrates a nuestros días, todavía se filosofa en la vida y para la muerte.

Desde la antigüedad hasta la contemporaneidad, hemos asistido a una preocupación general que aborda el tema de la muerte desde diversos campos disciplinares y desde diversas perspectivas metodológicas. El presente ensayo, no desconoce estos aportes. Tomando en cuenta lo anterior, lejos de centrarse en la muerte como objeto de la biología, la sociología, la historia, la bioética o la antropología, se encamina en una dirección estrictamente filosófica. Si bien esto no significa que las disciplinas antes mencionadas, entre otras, puedan servir de apoyo a la elucidación de la interrogante que aquí se abordará.

Dicho esto, la indagación sobre la muerte enfrenta tres problemas básicos. En primer lugar, la generalidad y variedad del tema. Se dice con razón y evidencia que “todo el mundo muere”; y por lo mismo, se pasa directamente a la opinión de que “todo el mundo debe saber qué es morir”. La generalidad, no está dada solo por el hecho de que a todos nos toca en algún momento, sino también por las disímiles opiniones y determinaciones que se le aplican.

En segundo lugar, está el hecho de que la muerte no es ofrecida a experiencia individual alguna. Es decir, que no está dada a mí como un hecho determinado de la cotidianidad o de la experiencia interna.

De esta forma, aunque tengamos una cierta experiencia desde la ciencia, la observación, o la opinión cotidiana, incluso para formar un juicio más o menos serio sobre qué sea, ninguno de esos enunciados tendrá la fuerza legal para demostrar algo acerca ella. Siempre estará basada en una suposición o en el mejor de los casos, definida desde el más absoluto de todos los silencios.

En tercer lugar, y a pesar de lo anterior, ella sigue siendo un tema que plantea una relación directa con el sujeto investigador. Es decir, que por un lado, nos vemos jalonados hacia el otro para poder decir, hablar, comentar algo sobre la muerte, pero solo en virtud de que nos preocupa y de que influye sobre la idea que tenemos de nosotros mismos. Este círculo, interesará sobre todo por las implicaciones éticas. Porque pone en relación al más-allá que es el otro con la idea que tenemos de nosotros mismos. Habrá que ver entonces qué tipo de relación se establece entre el yo, el otro y la indeterminación de un nosotros desde el que hablamos y en donde nos incluimos para hablar de la muerte.

Otra distinción importante es la que menciona Vladimir Jankélévitch entre el morir y el nacer. Aunque ambos son procesos físico-biológicos que acaecen al sujeto sin mediación de la voluntad individual, hay en la muerte una diferencia notable muy a pesar de esta opinión. Respecto al final de la existencia, pareciera que se puede labrar un camino, crear un sentido final que reasuma toda la vida. De igual manera, la crítica puede oponer el simple hecho de que el pasado del nacer se condensa en la memoria, otra forma mediante la cual se nos ofrece un sentido. No obstante, hay una gran diferencia entre el carácter posible y contingente del ser-para-la-muerte y la determinación del haber sido ya.

De estas cavilaciones, surge la interrogante por el sentido: ¿Tiene sentido alguno morir? Y si es así, ¿cómo trasciende dicho sentido la mera *nada*? ¿De qué *nada* se habla?

Epicureísmo y Cristianismo

Sobre estas cuestiones se han dado diversas interpretaciones, no obstante a su diversidad, se podrían resumir las principales elucidaciones en el mundo antiguo y medieval a dos líneas teóricas que fueron en su momento predominantes.

Por un lado se halla como paradigma el epicureísmo, movimiento que responde a la muerte proponiendo un trabajo ético sobre el hombre. Aquí, el desafío radica en la adopción de un compromiso filosófico como preparación espiritual para la vida. Se acentúa el acto de morir como un vacío ante el cual el individuo puede ser capaz de revalorizarse. El razonamiento es simple; si la muerte es nada, eso significaría que el temor que sentimos puede desaparecer junto al temor a los dioses, a la brevedad del placer y la duración del dolor.

“La muerte, pues, el más horrendo de los males, nada nos pertenece; pues mientras nosotros vivimos, no ha venido ella; y cuando ha venido ella, ya no vivimos nosotros. Así, la muerte ni es contra los vivos ni contra los muertos; pues en aquellos todavía no está, y en estos ya no está.”¹

Desde el epicureísmo, la actividad del individuo tiende al cuidado de sí. No como evasión o abandono de las circunstancias que rodean el morir, sino como fenómeno de preparación para asumir la nada que nos sobrecoge.

¹ Epicuro de Samos. “Epicuro a Meneceo: Gozarse”. En Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1990. p. 275.

Esto es, que la muerte se convierte en un hecho que debe ser interpretado, y la nada, como el significado profundo de una vida, aunque esta se encuentre definida al interior de esta escuela como una complejidad físico-corporal.

Del otro lado y sintetizando el pitagorismo y el platonismo anterior, estaría la concepción cristiana, donde la existencia se ve determinada por las prácticas del pecado, la confesión, el perdón y la salvación. La temporalidad que se asume a partir de esta interpretación es lineal, el hombre transita del pasado al futuro; o lo que es lo mismo, del génesis al juicio final. Luego, el cese de la existencia constituye un mal necesario gracias al cual encontraríamos nuestra realización espiritual.² Al contrario del epicureísmo, aquí tenemos un centramiento en lo no-corporal.

Si la filosofía antigua participa del tema de la muerte, lo es a condición de que casi todos los filósofos identifiquen la vida como un proceso de integración, y la muerte como desintegración y disociación de elementos. Esto es bastante claro, al menos, en la mayoría de las escuelas, donde la dicotomía entre vida (*bíos*) y muerte (*thánatos*) se entiende como agrupación y desintegración de elementos respectivamente. Con Platón, y luego con el cristianismo, la creencia en que el cuerpo es solo una parte limitada de la existencia, da paso a una concepción espiritual donde el cuidado ya no compete solo a lo corporal sino también al alma.

Aunque ambas interpretaciones son puntos de referencia en la Historia de la Filosofía.

² Indudablemente la trascendencia en sentido cristiano tiene en Platón su influencia más importante. Para el filósofo griego la filosofía debe prepararnos para la muerte en el sentido de aprehender las esencias verdaderas que perduran más allá de la vida.

Solo aportan un conocimiento al problema de la muerte desde sus propios contextos históricos. Con el epicureísmo, la muerte es vista simplemente y sin razón alguna, como un proceso de descomposición atómica; y en el cristianismo, aunque no se haga mención directa a los temas del atomismo antiguo, se da un cierto abandono. Abandono del ser propio y entrega a una trascendencia vertical que redefine la ausencia de la nada en una presencia eterna e infinita. No obstante, lo positivo de ambas tendencias fue que se comenzó a sugerir una distinción filosófica respecto a ese objeto de investigación. Con ello, comenzamos a ver un terreno de interpretaciones cada vez más complejo que comporta elementos culturales, históricos e ideológicos.

La muerte en su devenir histórico: Philippe Ariès

Para mostrar determinadas particularidades podemos acudir a Philippe Ariès. Observamos junto a él, que existen entre el mundo medieval y nuestra contemporaneidad, cuatro actitudes fundamentales respecto al sentido de la muerte. La primera, es la que nombra como *muerte domesticada* y que fue predominante hasta aproximadamente el siglo XIII.

“En un mundo sometido al cambio, la actitud tradicional ante la muerte aparece como una masa de inercia y continuidad. La actitud antigua, donde la muerte es al mismo tiempo familiar, cercano y atenuado, indiferente, se opone demasiado a la nuestra, donde da miedo al punto de que ya no nos atrevemos a pronunciar su nombre. Por eso llamaré aquí a esta muerte familiar la muerte domesticada. No quiero decir con esto que antes la muerte era salvaje, ya que dejó de serlo. Por el contrario, quiero decir que hoy se ha vuelto salvaje.”³

³ Ariès, Philippe. *Morir en occidente, desde la Edad Media hasta nuestros días*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires. 2007. p. 28.

Con esta forma, identifica también Ariès el vínculo indisoluble entre el hombre y la naturaleza. Una relación que ofrece pruebas de que el destino no solo es inamovible sino también de que debe ser aceptado. Por lo cual, la muerte como parte del proceso vital puede hasta llegar a ser identificada con una fuerza o motivación natural o divina.

Las restantes formas de apreciar la relación con la muerte son la muerte propia, la muerte del otro y la muerte prohibida. La muerte propia, está íntimamente vinculada con la emergencia de un sentimiento de individualidad que coincide con el periodo que corre aproximadamente de los siglos XII al XV. Las evidencias históricas apuntan a una preocupación por el sentido que adquiere la biografía del individuo al final de sus días, los actos santos y bondadosos respecto a los pecados. En otras palabras, el momento final de la vida como representación del juicio final es decisivo en el destino que ha de tomar el alma. De esta manera:

“...se produjo una reconciliación entre tres categorías de representación mental: la de la muerte, la del conocimiento de cada uno de su propia biografía y la del apego apasionado a las cosas y los seres que se poseyeron en vida. La muerte se convirtió en el sitio donde el hombre adquirió mayor conciencia de sí mismo.”⁴

La ruptura en relación a las actitudes frente a la muerte sobreviene con el Romanticismo; donde comienza a ser asociada al erotismo, a la belleza o a los amantes en pleno trance amoroso sobre la tumba. Tras todas las situaciones que se puedan analizar, se define una actitud de preocupación no tanto hacia la muerte propia que aún es aceptada y esperada como respeto a la del otro.

⁴ *Ibidem*. p.47.

Los temas eróticos, amorosos y pasionales –la unión al otro-, vienen a reforzar el temor por la futura distancia que habrá con el cesar de la vida.

En el siglo XX hay un cambio aún más radical cuando la muerte comienza a ser vista como un fenómeno inaudito que debe encubrirse y desaparecer de la vida pública. Se vuelve vergonzosa y objeto de censura, hecho que está relacionado con una causa material importante: “el desplazamiento del lugar de la muerte”. Esta, la *muerte prohibida*, ya no ocurre en la casa; sino en el hospital y en solitario.

“...fue desintegrada, fragmentada en una serie de pequeñas etapas de las que finalmente no se sabe cuál es la muerte verdadera: aquella en la que se ha perdido la conciencia, o bien aquella en la que se ha perdido el aliento. Todas esas pequeñas muertes silenciosas reemplazaron y borraron la gran acción dramática de la muerte, y nadie tiene ya la fuerza o la paciencia de esperar durante semanas un momento que perdió gran parte de su sentido.”⁵ A pesar de lo atinado de sus análisis y la seriedad con la que procede el investigador de la historia de las mentalidades, habría que acotar algo a su visión contemporánea.

Si bien estamos en presencia de importantes cambios que tienden a hacer de la muerte un hecho oculto en la vida pública no podemos negar que, por el otro lado, hay una paradójica profusión y aparición de ella en casi todos los espacios públicos. Si se oculta el fenómeno en su sentido individual, hay también un discurso que ha hilvanado toda la vida, que puede ir desde lo más cotidiano hasta la creación de saberes como la bioética, la thanatopolítica o la biopolítica.

De la ciencia ficción a los últimos descubrimientos en las ciencias; de las guerras a la desaparición de culturas autóctonas. De la crisis del sentido a la muerte del sujeto. En la medida en que se combate, más se enriquece el vocabulario respecto a ella y más se fortalece como discurso escatológico.

El nihilismo, la neurosis y la angustia

¿Qué caracteriza el giro en la interrogación contemporánea sobre la muerte? La primera dimensión a la que se tiene que apelar para la construcción de la interrogante tiene que ver con la centralidad de la muerte en las distintas formas de subjetivación contemporáneas. Para definir esto, hay que entender de qué manera todas nuestras expectativas como especie pueden subsistir paradójicamente junto a una enorme devoción por la autodestrucción, la violencia y la banalidad. Cómo la ciencia explica y legitima nuestra extinción. Cómo el arte sublima nuestras representaciones más sórdidas. Cómo el individuo soporta la enorme virtualidad política que lo circunda y reprime.

Nuestro presente efímero deja atrás el pasado condenando a la tradición, olvidando nuestras culturas más autóctonas; y por el otro lado, nos arroja a un futuro nebuloso, donde en el mejor de los casos, nos dominarán las máquinas, y el desarrollo tecnológico se constituirá en santo y seña de la humanidad. Deleuze y Guattari, en un certero diagnóstico del presente se aproximan a lo aquí explicado cuando dicen:

“Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas.

⁵ Ibidem. p. 74 y 75.

En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica; yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada.”⁶

En términos ontológicos se puede hablar de una realidad vaciada de toda sustancialidad y cada vez más ajena a la posibilidad de su aprehensión significativa. Ya sea en el sentido de una cada vez mayor banalización de la cultura contemporánea, o en el sentido de un incremento de la violencia como modo de subjetivación.

Violencia y banalización son solo dos tendencias para entender algo mucho más abarcador que en filosofía se asocia en los últimos decenios a la muerte del sujeto. El desarrollo tecnológico, la caída paulatina de la Metafísica, el cuestionamiento por la validez del conocimiento y la normatividad crítica, la conciencia de una sociedad en constantes crisis que van de lo económico a lo filosófico y específicamente, la crisis de la razón moderna, son algunos de los elementos definitorios de esta etapa sin sujeto.⁷

Como complemento teórico, resulta interesante la exposición de Edgar Morin en *El hombre y la muerte*, donde se apela a una nueva fórmula: “copernizar la muerte”. A los ojos del pensador francés, esto significa que: “...no es una mera descripción psicológica lo que buscamos, sino una ciencia total.

La única que nos permitirá conocer simultáneamente la muerte por el hombre y el hombre por la muerte.”⁸ Por ello, más allá de su momento antropológico, religioso, sociológico y hasta económico, Morin tratará de ir más allá, en un intento de relacionar su sentido con la filosofía. A estos efectos, define tres figuras, el nihilismo, las neurosis y la angustia; las cuales tomaremos para diagnosticar la presencia de la muerte en la vida contemporánea.

En primera instancia, el nihilismo constituye la base sobre la que se erigen nuestras actitudes y comportamientos: “El nihilista rechaza entonces con gesto convulsivo de asco, no sólo las participaciones que le reclaman, sino su propio ser, horrorizado como un herido se horroriza de su destrozado cuerpo: se ve recubierto por la lepra de la muerte”.⁹

Esto último lo testimonian, en el pensamiento filosófico contemporáneo figuras como Kierkegaard, Heidegger y Sartre; no obstante, desde antes podemos rastrear un pensar sobre la *nada* en el Hegel de la *Ciencia de la Lógica*. La única diferencia notable es que en este, el Pensamiento supera la muerte como desaparición del ser mediante la “síntesis superadora” [*Aufhebung*], agregando nuevas características hasta arribar al concepto que se auto-justifica y se auto-constituye como sentido pleno de lo Real: “La muerte no es aquí el final fáctico, no es sólo una disolución de la forma del ser, sino inmediatamente un momento constitutivo de su transformación. En esa medida, Hegel puede interpelarla a ella como el momento de una ‘negatividad’ inmanente a toda forma de vida, que no se deja controlar por ninguna determinación formal.

⁶ Deleuze, G., & Guattari, F. *El Antiedipo, Capitalismo y esquizofrenia*. Barral editores, S.A. Barcelona. 1974. p.12.

⁷ Cfr. Fuentes Pedroso, Juan F. *Aproximación al pensamiento contemporáneo*. En “Historia de la Filosofía”. Editorial Félix Varela. La Habana. 2012. Tomo VI.

⁸ Morin, Edgar. “La crisis contemporánea y la crisis de la muerte”. En *El hombre y la muerte*. Editorial Kairós. Buenos Aires. 1970. p. 18.

⁹ Ídem. p. 304.

Y no deja que ninguna de las distinciones que le son constitutivas permanezca como absoluta, sino que las desarticula para ‘cancelarlas’ en la remisión a lo que por ellas es excluido”.¹⁰

Según lo anterior, la muerte sería un momento en el proceso histórico de aprehensión de la realidad total y esto es así porque el mundo que intenta enseñarnos Hegel es tan racional como real, tiene un sentido final que disipa cualquier tipo de crisis en la que pueda caer la conciencia, un mundo fundamentado y explicado en la noción del Espíritu Absoluto. Así pues, la muerte es un límite necesario que ha de ser superado por la conciencia y en el sufrimiento que implica esa superación está el verdadero proceso *dialéctico* que culmina en la fundamentación de la espiritualidad. Para acotar aún más el sentido de la muerte como nada en Hegel, podemos encontrar en Kojève que:

“...la muerte humana se presenta como una “manifestación” de la libertad, de la individualidad y de la historicidad del Hombre, es decir, del carácter “total” o dialéctico de su ser y de su existencia. Más particularmente, la Muerte es una “aparición” de la Negatividad, que es el verdadero motor del movimiento dialéctico”.¹¹

Esta interpretación nos sume en un esquema universalista donde las diferencias son dirimidas por el Espíritu, donde la muerte, como se ha dicho, termina por integrarse al carácter científico, histórico, y espiritual de la realidad.

¹⁰ Rühle, Volker. “La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger”. En *Bajo palabra: Revista de Filosofía* (Trd. David Díaz Soto). Nº 4. 2009. pp. 13 y 14.

¹¹ Kojève, Alexandre. *La dialéctica de lo real y la muerte en Hegel*. Editorial La Pléyade. Buenos Aires. 1984. p. 103.

Por tanto, si la conciencia es un ser para la muerte, es solo a condición de que ese sacrificio se ve premiado con el acceso al Espíritu. Bajo todo esto, no solo encontramos una referencia clara a viejos temas que vienen del cristianismo, sino además que nos sumerge en una visión donde la Totalidad reasume al hombre, y la Historia, se impone sobre la conciencia.

La metafísica hegeliana que se pretendía renovadora dentro del esquema general de la modernidad, también desvirtúa su intención original. Y el tema de la muerte, sirve para explicar esto. Hay, es cierto, una dialéctica entre ser y nada, pero la equivalencia de la ausencia y la presencia se subsume en una metafísica de la presencia absoluta que borra la pasión, el alma, la muerte, el esfuerzo y el sacrificio al que tanto apela el propio Hegel como motivo circunstancial de la conciencia. La paradoja está en que, por un lado, convierte a la filosofía en una Ciencia metafísica del devenir y la muerte para dar cuenta de la conciencia individual; pero, al mismo tiempo, elimina toda contradicción para acceder a la Verdad.

¿Será acaso este un error en el sentido en que deba ser borrado? ¿Habrá que desechar este movimiento hegeliano por implicar una contradicción? Pienso que no. Ya que, en definitiva, aunque el proyecto original hegeliano no tendiera hacia esto, su propia contradicción revela un punto clave de la metafísica occidental. Derrida dice sobre esto que:

“El fin trascendental no puede aparecerse y mostrarse más que a condición de la mortalidad, de una relación con la finitud como origen de la idealidad.

El nombre del hombre siempre se ha inscrito en la metafísica entre estos dos fines. No tiene sentido más que en esta situación escato-teleológica.”¹²

Luego, frente a Hegel, podríamos posicionar a Nietzsche desde presupuestos radicalmente divergentes. Donde Hegel ve un avance primordial para la filosofía y la cultura occidental, aquel advierte la esclavitud humana a valores y prejuicios racionales.

El nihilismo nietzscheano permite aclarar algo nuevo: la existencia del hombre es enteramente terrenal, él ha nacido para vivir y morir en la tierra como una subjetividad que no es genérica o trascendental; es simple y llanamente un *sí mismo*. Este vive precipitado hacia la muerte cuando no es ya capaz de hacer lo que quiere, testimoniando así el derrumbe de valores, la ausencia de sentidos, la instauración de un nuevo poder y el arribo de una nueva temporalidad: “Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, dice Nietzsche, que yo enseñé a los hombres: no ocultar la cabeza en las cosas celestes, sino llevarla altaneramente; llevar alta una cabeza terrestre que cree el sentido de la tierra.”¹³

La muerte, no solo cerca al hombre desde la nada; existe también eso que llamamos anteriormente neurosis, exactamente, como carácter propio de la relación que establecemos con los otros y el mundo.

Si tomamos específicamente el ejemplo de las neurosis de histeria nos percatamos de que en ellas el trauma busca el cuerpo para representar sobre él sus conflictos e inscribir su resistencia; el cuerpo encamina el enmudecimiento del sujeto:

12 Derrida, J. “Los fines del hombre”. En *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra Madrid. p. 160.

13 Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Editorial B. Bauzá. Barcelona. S-F. p. 29.

“Ahora bien, dice Freud, en la histeria estamos acostumbrados a comprobar que una parte importante de la magnitud de la excitación del trauma se transforma en síntomas somáticos.”¹⁴

De la misma forma, en la sociedad contemporánea se dan cada vez más estrategias para el no decir, no hablar y el ocultar los horrores evidentes, a la vez que viabiliza situaciones cada vez más teatrales mediante las cuales canalizar la actividad humana reprimida. Lo que se traduce en una cierta superficialidad convulsiva, una atmósfera de afectación que acompaña a todas las expresiones sociales, un aire de artificialidad, la sensación de no estar nunca en el sitio correcto y de no ser lo que se debe ser (desarraigo, des-territorialización, éxodos, la figura del migrante, el desasosiego, el racismo, las xenofobias, la colonización, entre otros). Aunque impreciso, ver en estas figuras una forma de muerte significa que ella puede ser también represión profunda en el sujeto que, por un lado, se siente preso de las grandes historias y relatos que no entiende y por el otro, de una profunda enajenación que tampoco puede clarificar.

Al final, solo nos queda la angustia como la afección subjetiva por excelencia. Esta, aparece como una figura que contiene al hombre desconectado de lo Real, por lo cual, ya no va a ser solo un dato psicológico o antropológico. Si confiamos en Heidegger es más bien un problema ontológico, siendo la muerte el origen de la angustia: “Que esté entregado a su muerte y que, por consiguiente, la muerte forme parte del estar en el mundo, es algo de lo que el Dasein no tiene inmediata y regularmente un saber expreso, ni menos aún teórico.

14 Freud, Sigmund. *Estudios sobre la histeria*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Edición digital. Descargado de www.philosophia.cl en marzo del 2009. p. 46.

La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia.”¹⁵

Luego, ¿qué es la angustia? ¿En qué nos puede ayudar como complemento teórico para deducir y acotar el problema propuesto?:

“Ella no es un estado de ánimo cualquiera, ni una accidental flaqueza del individuo, sino, como disposición afectiva fundamental del Dasein, la apertura al hecho de que el Dasein existe como un arrojado estar vuelto hacia su fin”.¹⁶

La angustia es la comprobación de que el hombre, como ser arrojado a su existencia, está inevitablemente dirigido a su fin, es como una especie de signo de su finitud. Y aunque el hombre no logre comprender la paradoja de la muerte como la “posibilidad de su imposibilidad de ser”, se ve afectado por la angustia, la más auténtica de las afecciones.

La demanda ético-ontológica

En la dirección en que nos hemos movido, con el despliegue de la angustia, la neurosis y el nihilismo, el tema de la muerte encuentra su posibilidad ontológica. Pero a pesar de ello, no se hace claro el carácter ético de la misma interrogante. Y con esto se quiere significar una reflexión que logre explicar la posición del yo y su libertad respecto a la nada que lo sobrecoge. ¿Habremos de permanecer impávidos ante la extensión de la muerte tal como la conocemos? ¿Es que puede haber otra muerte, es decir, otra forma de aprehenderla que pueda renovar el discurso filosófico de la contemporaneidad?

¹⁵ Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo* (trd. Jorge Eduardo Rivera). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Edición digital. Descargado de www.philosophia.cl en marzo del 2009. p. 251.

¹⁶ Ídem.

Es un lugar común el decir que el filosofar se encamina, por definición, hacia esa misión. Pero lo cierto, es que estamos lejos de eso.

A las orientaciones que se han explicitado hasta ahora, sumamos la propuesta de Emmanuel Levinas como una de las más originales y completas del pensar contemporáneo. Sobre todo, por la orientación ética que logra darle a su reflexión sobre la muerte en oposición a las anteriormente mencionadas.

Como ya se había dicho, lo primero que se debe franquear es el problema de la experiencia: ¿Cómo es posible que haya un preguntar sobre la muerte, cuando esta no es dada a la experiencia del individuo? Evidentemente, la muerte no es una experiencia sensorial, es decir, que aunque desde diversas áreas del saber o desde la cotidianidad podamos decir legítimamente *yo muero* o *nosotros morimos*, en realidad, es una suposición basada en la experiencia del morir ajeno, del morir del otro, la persona frente a mí, etc. Que, al mismo tiempo es un *yo* que define su muerte basado en la suposición de que *lo otro* muere.

Esto, nos lleva al carácter trascendental de la experiencia, y en un sentido más restringido, de la experiencia del morir. Si se puede hablar del morir, es porque hay, de un lado, un yo y del otro, un tú que muere. Pero, ¿De qué relación hablamos para que pueda haber una experiencia del morir?

Si somos fieles a la enseñanza levinasiana y heideggeriana hay que dar cuenta de uno de los principales aportes de *Sein und Zeit*. Este, gira en torno a la reconsideración del ser, no como argumento lógico o como simple momento epistemológico, sino como acontecimiento que implica una comprensión del propio Dasein.

El ser-ahí, no es “una propiedad o un conjunto de propiedades de una realidad presente que tenga tal o cual aspecto, la esencia del hombre que aquí se entrevé es un modo de ser, una existencia”¹⁷.

¿No es acaso esto algo que ya está visto desde Husserl? ¿No es acaso esta radicalidad algo que prevé en buena medida la fenomenología en su proyecto inicial? Levinas también logra descubrir esto cuando analiza la intencionalidad en su obra *La teoría fenomenológica de la intuición*. Allí dice al inicio: “La intuición fundamental de la filosofía husserliana consiste, por una parte, en atribuir una existencia absoluta a la vida consciente, y por otra, en transformar la noción misma de la vida consciente.”¹⁸ Pero ante el peligro de que ella devenga en un solipsismo cercano a Berkeley, precisa que “será necesario describir la vida consciente como una vida en presencia del ser trascendente.”¹⁹

De esta manera, una de las cosas más importantes fue el descubrimiento de que la conciencia podía estar en relación con su mundo trascendente sin tener que recurrir a una conexión lógica previa entre un sujeto y un objeto al cual se debe llegar. “Precisamente, el interés de la noción husserliana de la intencionalidad consiste en la amplitud de su acepción. Ella expresa únicamente el hecho general de que la conciencia se trasciende, de que se dirige a algo que no es ella, y que, por ello, posee un sentido.”²⁰ Si la lógica y la epistemología moderna parten del supuesto de una alienación entre sujeto y objeto.

La propuesta que este pensamiento intenta rescatar es la de un yo que no presupone una distancia, sino todo lo contrario, presupone un acercamiento. No se trata de construir una relación inexistente, sino de descubrir la relación del ser con él mismo. En otros términos y apelando a la radicalidad fenomenológica, lo presupuesto es el ser mismo que se sabe. Esta idea, nos ofrece la posibilidad de ver una muerte distinta.

Si fuera posible pensar la experiencia de la muerte, eso traería como consecuencia inmediata una relación que implica al sujeto en un sentido más profundo. Al saber que yo muero, sé también que puedo morir en cualquier momento. Por eso el “cualquier momento” en que pueda ocurrir no se traduce sino en un poder morir inminente. De ahí extrae su valor el presente. Hay un mirar a *nosotros* aquí y ahora, como un “corte en el fluir del tiempo”, “captación de la representación del acto que estamos realizando”, como piensa Foucault²¹.

Sin embargo, la temporalidad propia del sujeto no se explana solo hacia el presente, ya que al preguntar en cada caso por mi muerte o por la del otro, yo mismo espero un ajuste de cuentas, un balance de mi existencia para decirme aquello que he hecho o no en ella. “En consecuencia, el pensamiento de la muerte permite la retrospectión y la memorización valorizada de la vida.”²² Esto nos llevaría, luego de una demostración, a una posible constitución subjetiva basada en la temporalidad del presente y el pasado. Lo cual, obviamente, quedaría enriquecido si se compara con la idea heideggeriana de la temporalidad.

¹⁷ Levinas, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos. Valencia. 1993. p. 233-234.

¹⁸ Levinas, E. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Ediciones Sígueme. España. 2004. p. 53.

¹⁹ *Ibidem*. Pág. 54.

²⁰ *Ibidem*. Pág. 73.

²¹ Foucault, Michel. *Hermenéutica del Sujeto*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 2001. p. 456.

²² *Ídem*.

De manera que la constitución temporal de esa relación subjetiva (basada en el lenguaje entre un yo y un tú), demandaría, en consecuencia, una interrogante final. Si el sujeto definido como *nosotros mismos* se advierte como finito y esta idea de la finitud se convierte en la condición de posibilidad del tiempo, esto dirige el estudio hacia un nuevo problema: el de la infinitud. Con lo cual, hay que trascender el marco reducido que hasta ahora habíamos supuesto entre el yo y el tú, y ver la relación con lo infinito.

Gracias a la obra más importante Levinas, *Totalidad e Infinito*, sabemos que la filosofía no solo debe tomar una orientación de carácter ontológico, sino que su mayor reto, su horizonte y su futuro, está en un replanteamiento ético. A partir de ahí, retoma viejos temas hegelianos, kantianos, heideggerianos para reformular cómo debe ser tenida en cuenta la muerte: “Hay aquí un final que siempre tiene la ambigüedad de una partida sin retorno, de un llegar a su fin, pero también de la conmoción (¿es realmente posible que esté muerto?) de la no-respuesta y de mi responsabilidad”²³. ¿Responsabilidad respecto a qué o quién? Respecto al Otro. Ante el enigma de la muerte, Levinas revaloriza una ética de la relación entre el yo y el otro. Y el acto fundante de la filosofía es puramente ético, fundado en la relación que él llamó “cara a cara”. Para definir mejor las cosas dirá:

“La muerte del Otro me afecta en mi identidad como un yo responsable (...) constituido por una responsabilidad imposible de describir. Es así como soy afectado por la muerte del Otro; ésta es mi relación con su muerte.

Es desde ese momento, en mi relación, en mi deferencia hacia alguien que ya no responde más, una culpa del sobreviviente.”²⁴ La reconstitución de la interrogante por la muerte ha encontrado en Levinas su posibilidad más acabada. Porque la responsabilidad, en su obra, deja de ser una voz vacía para constituirse en una revolución profunda del ser, que deja de interrogarse a sí mismo, para además –y compartiendo–, responsabilizarse por el otro. Por primera vez, la muerte no es vista simplemente como un sacrificio por el abandono del ser hacia la nada, sino que esta, es puesta como puente para significar la vida *mía* como la del *otro*, y la del *otro* como *mía*. Esperemos que dedicarle mucho más tiempo a ese empeño no continúe siendo un lujo de congresos y academias y logre sacar a la filosofía de su aletargado sueño.

Referencias

AA.VV. *Cien filósofos del siglo XX*. Editorial Diana. México. 2001.

AA.VV. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Vol. 31, número 103. Julio-Diciembre del 2010. Universidad Santo Tomás. Bogotá. Consultado en: <http://revistas.usta.edu.co/index.php/cfla/issue/view/77> . 30 de Abril del 2015.

AA.VV. *The Oxford Handbook of the Philosophy of Death*. Oxford University Press. E-book. 2012.

Alonso Martos, Andrés (Ed.). *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*. Universitat de València. 2008.

²³ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2002. p. 3.

²⁴ Levinas, Emmanuel. “La muerte y el tiempo”. En *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra. Madrid. 2005. p. 14 y 15.

Ariès, Philippe. *Morir en occidente, desde la Edad Media hasta nuestros días*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires. 2007.

Badiou, A. *The adventure of French philosophy*. Centro Teórico-Cultural Criterios. Edición digital. S-E. La Habana. (S-F).

Beltrán Ulate, Esteban Josué. "Ser frente a la muerte: un estudio a propósito de la muerte según Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas". En *Universitas Philosophica*. Número 61, año 30: pp. 217-235. Bogotá. 2013.

Deleuze, G., & Guattari, F. *El Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*. Barral editores, S.A. Barcelona. 1974.

Derrida, J. "Los fines del hombre". En *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra Madrid.

Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Ediciones Paidós. Barcelona. 2000.

Epicuro de Samos. "Epicuro a Meneceo: Gozarse". En Diógenes Laercio *Vida de los filósofos más ilustres*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1990.

Escudero, Jesús Adrián. "Heidegger y el programa de una formación filosófica del hombre". En *La lámpara de Diógenes*. Números 24 y 25. pp. 161-175. 2012.

Foucault, Michel. *Hermenéutica del Sujeto*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 2001.

Freud, Sigmund. *Estudios sobre la histeria*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Edición digital. Descargado de www.philosophia.cl en marzo del 2009.

Fuentes Pedroso, Juan F. *Aproximación al pensamiento contemporáneo*. En "Historia de la Filosofía". Editorial Félix Varela. La Habana. 2012. Tomo VI.

García Bacca, J. D. *Siete modelos de filosofar*. Universidad Central de Venezuela. Caracas. 1950.

Hand, Séan. *Emmanuel Lévinas*. Routledge. New York. 2009.

Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar S. A. Argentina. 1974. 2 Tomos.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1972.

Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial. Madrid. 2006.

Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo* (trd. Jorge Eduardo Rivera). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Edición digital. Descargado de www.philosophia.cl en marzo del 2009.

Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenología*. Fondo de Cultura Económica. México. 1949.

Jankélévitch, Vladimir. *Pensar la muerte*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2006.

Kierkegaard, S. *Concepto de la Angustia*. Espasa-Calpe, S.A. Madrid. 1963.

Kojève, Alexandre. *La dialéctica de lo real y la muerte en Hegel*. Editorial La Pléyade. Buenos Aires. 1984.

Levinas, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos. Valencia. 1993.

Levinas, E. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Ediciones Sígueme. España. 2004.

Levinas, Emmanuel. “La muerte y el tiempo”. En *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra. Madrid. 2005.

Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra. Madrid. 2005.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme. Valencia. 2002.

Mejía Buitrago, Diana. “La concepción de la muerte en Epicuro”. En *Escritos*. Vol. 20, número. 45. pp. 457-464. Julio-diciembre. Colombia. 2012.

Morin, Edgar. “La crisis contemporánea y la crisis de la muerte”. En *El hombre y la muerte*. Editorial Kairós. Buenos Aires. 1970.

Nietzsche, F. *Así hablaba Zaratustra*. Editorial B. Bauzá. Barcelona. /S. F/.

Platón. “Fedón o del alma”. En *Diálogos*. Editorial Porrúa, S.A. México D.F. 1991.

Rodríguez Cuberos. Edgar Giovanni. “Ontología de la muerte, una mirada preliminar desde la Facticidad y la Postontología”. En *Espéculo, revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid. Descargado el 12 de diciembre de 2014 de: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero33/ontolom.html>.

Rühle, Volker. “La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger”. En *Bajo palabra: Revista de Filosofía* (trd. David Díaz Soto). Nº 4. 2009.

Sáez Rueda, Luis. *Movimientos filosóficos actuales*. Editorial Trotta. Madrid. 2012.

Sartre, J. P. *El Ser y la Nada, ensayo de ontología fenomenológica*. 3T. Editorial Ibero-Americana. Buenos Aires. 1949.

Foucault y la locura

LUGO-VÁZQUEZ, Mauricio*†

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Recibido Abril 18, 2015; Aceptado Septiembre 12, 2015

Resumen

A lo largo de su itinerario intelectual Michel Foucault hizo varias críticas a la concepción moderna de la locura. En cada una de las etapas por las que su mente, su pensamiento y su análisis pasaron por él, confió en las herramientas y los métodos teóricos y conceptuales que estaba diseñando para llevar a cabo sus investigaciones. Básicamente se trató de superar dos principales posiciones teóricas: el marxismo y la psiquiatría clásica. Tanto concebir la locura como enfermedad, ya sea en términos de disciplina médica positiva o patología social objetiva. En su más importante obra *Locura y Civilización*, trató de desvincularse de la concepción moderna de la locura que lo define como una enfermedad mental, lo que demuestra que su sentido y significado se construye a partir de posibles experiencias históricas que pueda tener. En los diferentes tratamientos que hizo de la alienación mental, el tema de la locura se revela como problemático y extraño. Por último, se analizó a través del enlace entre la locura con la lengua y la literatura, la posibilidad de aprehender como una experiencia fuera del propio sujeto. Este artículo trata de explicar sus cambios sucesivos y la singularidad de su crítica adquiridos en cada una de ellas.

Locura, psiquiatría, el delirio, la lengua, arqueología, genealogía, conocimiento, el poder

Abstract

Throughout his intellectual itinerary Michel Foucault made several criticisms of the modern conception of madness. In each of the stages that his mind, his thought and his analysis went through he relied on the theoretical and conceptual tools and methods that he was designing to carry out their investigations. Basically he tried to overcome two major theoretical positions: Marxism and classical psychiatry. Both conceive madness as illness, either in terms of positive medical discipline or objective social pathology. In his most important work *Madness and Civilization*, he tried to disassociate itself from the modern conception of madness that defines it as a mental illness, proving that its meaning and significance is constructed from possible historical experiences that it may have. In the different treatments he made of mental alienation the subject of madness is revealed as problematic and strange. Finally, he assayed through the link among madness with language and literature, the possibility of apprehend it as an experience outside the subject himself. This article seeks to explain its successive shifts and the singularity of his criticism acquired in each of them.

Madness, psychiatry, delirium, language, archeology, genealogy, knowledge, power

Citación: LUGO-VÁZQUEZ, Mauricio. Foucault y la locura. *Revista de Filosofía y Cotidianidad* 2015, 1-1: 14-26

* Correspondencia al Autor (Correo Electrónico: ffylmau_lugobuap@hotmail.com)

† Investigador contribuyendo como primer autor.

El tema de la locura es un hilo rojo que recorre buena parte de la obra de Michel Foucault. Con esto no queremos decir que sea el tema central de sus investigaciones, ya que a lo largo de su vida abordó cuestiones y problemas de muy diversa índole. Sus críticas y reflexiones sobre el psicoanálisis, el lenguaje, el poder, la sexualidad, la subjetividad o las ciencias humanas, entre muchos otros, ocupan un lugar tan importante como el que le concedió a la locura. No obstante, es innegable que sus primeros trabajos privilegiaron el problema de la enfermedad mental y la locura, en buena medida a consecuencia de que en el inicio de su desarrollo teórico, su interés profesional se orientó principalmente hacia el campo de la psicología, la psicopatología y la psiquiatría. A pesar de que rápidamente sus investigaciones tomaron nuevos derroteros, regresó, una y otra vez, a la temática de la locura. Es como si todo cuanto hubiera dicho respecto a ella requiriera ser nuevamente examinado, discutido, problematizado, quedara siempre inconcluso y tuviera, por tanto, que ser reformulado bajo nuevos enfoques. Así, aunque su obra principal sobre este tema es *Historia de la locura en la época clásica*, publicada en 1961, una reflexión crítica y constantemente renovada, con un sentido y significado distinto al que le da en este libro, reaparece en muchas de sus obras posteriores. Ejemplo emblemático es el curso impartido en el Colegio de Francia, entre 1973-1974, que está consagrado íntegramente al desarrollo de la psiquiatría en el siglo XIX y que ha sido publicado con el título *El poder psiquiátrico*, en donde, entre otras cosas, hace literalmente un ajuste de cuentas con la obra anterior. Gracias al deslizamiento metodológico y temático operado por el enfoque genealógico, que conlleva -tal y como han observado acertadamente Dreyfus y Rabinow- una decisiva inversión de la teoría por la práctica.

Es que Foucault puede regresar al ejemplo de la *Historia de la locura* para desembarazarse de ese análisis de las representaciones que caracteriza su primer trabajo. En su curso sobre el poder psiquiátrico, la práctica se ha vuelto más fundamental que la teoría. (Cfr. Dreyfus y Rabinow; 2001, pp. 123-124) Lo que significa que la formación de los discursos y la configuración del saber, solo puede ser debidamente aprehendida desde la óptica de las tácticas y estrategias de poder. En efecto, en *Historia de la locura* Foucault había tratado de estudiar la imagen de la locura que imperaba durante los siglos XVII y XVIII, el miedo que provocaba, el saber que se formaba a partir de ella, ya sea de manera tradicional, o de acuerdo a modelos botánicos, naturistas, médicos, etcétera. Lo esencial era que tomaba como punto de partida, como lugar de origen, como espacio a partir del cual encuentran su punto de anclaje las prácticas introducidas en relación con la locura durante el clasicismo, ese conjunto de imágenes tradicionales o no, de fantasmas, de saber, de representaciones que los hombres de aquella época se forjaban en sus mentes. Para decirlo brevemente: en este texto Foucault privilegia lo que podríamos denominar “una percepción acerca de la locura”. Por el contrario, lo que le posibilita ahora la mirada genealógica es hacer un tipo de análisis completamente distinto; ya no poner como punto de partida de la investigación ese núcleo de representaciones que inevitablemente nos envía a una historia de las mentalidades del pensamiento, sino partir más bien, y de entrada, de un dispositivo de poder. A partir de aquí, la pregunta a responder es por tanto la siguiente: ¿de qué manera un dispositivo de poder puede ser generador de una serie de enunciados, de discursos y, en consecuencia, de todas las formas de representación que a continuación pueden suscitarse a partir de él? En síntesis: la genealogía le posibilita estudiar los dispositivos de poder como instancias productoras de prácticas discursivas.

Lo que permite aprehender la práctica discursiva justo ahí donde se origina. Con esto Foucault inicia un largo camino en el estudio de los dispositivos de poder que dará como resultado la formación de ciertas prácticas discursivas. El enfoque genealógico le plantea una pregunta ineludible: ¿cómo puede ese ordenamiento del poder, dar origen a afirmaciones, negaciones, experiencias, teorías, en suma a todo un juego de la verdad acerca de la locura? Relaciones de poder y juegos de verdad; dispositivo de poder y discurso de verdad.

Entre la Historia de la locura y el Poder psiquiátrico existe también una diferencia importante en cuanto al objeto de estudio: el libro se centra en el análisis de las diversas experiencias que de la locura se han tenido desde el Renacimiento hasta la época moderna; el curso –y aquí cabe también incluir el curso sobre Los anormales (1974-1975)- se interesa más bien en el estudio de la historia de la psiquiatría. En rigor no se trata de una historia de los conceptos, ni tampoco de las instituciones psiquiátricas, sino de sus prácticas, es decir de los dispositivos de saber y poder que se han configurado en torno a la locura y al loco. Por cierto, en estos dos cursos, el análisis de las prácticas psiquiátricas trasciende el espacio de la locura y se prolonga hacia la constitución de lo que se denomina la anomalía y de lo que Foucault define como la función-Psi. A pesar de las diferencias mencionadas, estamos lejos de sostener una “ruptura” entre el primer texto y los otros dos cursos. Se trata más bien de un desplazamiento metodológico y temático bajo el cual el estudio de la locura es nuevamente abordado. Hay que decir además que algunos esbozos sobre la historia de la psiquiatría están ya presentes en Enfermedad mental y personalidad e Historia de la locura.

En otro de sus primeros libros, *Las palabras y las cosas*, podemos captar en germen el esbozo de un proyecto a realizar. Paradigmático y revelador es lo que dice en la última página, en el que nos advierte de la reciente aparición del hombre en tanto que objeto de conocimiento, así como de su cercana desaparición:

“En todo caso, una cosa es cierta: el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI- puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. [...] El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin” (Foucault, 2005: 375)

Si reflexionamos detenidamente sobre lo que dice Foucault acerca del hombre, podemos intuir un programa a partir del cual todos los objetos posteriores de su investigación serán tratados; esto es, como un invento cercano cuya fecha se puede datar, así como la plausibilidad de su fin inmediato.

Esta idea está ya presente en la Historia de la locura. Aquí sostiene que la locura en tanto que enfermedad es un “invento reciente”, lo que significa que la “experiencia” moderna de la locura tiene un lugar y cumple una función específica en nuestros discursos y nuestras instituciones que nos es propia, y que ese modo de sernos peculiar tiene su historia, cercana y caduca, cuyos pormenores pueden determinarse por medio del método arqueológico. Pero esto no es todo: entre nuestra propia “experiencia” y las pasadas, no media la línea sinuosa pero continua del progreso de un conocimiento cada vez más adecuado, sino la brusca mutación que separa dos espacios de lo discursivo.

Dos órdenes de gestión institucional que de entrada son inconmensurables. Basta poner en relieve esta sola idea, con todas las implicaciones que conlleva, para darnos cuenta de la distancia que separa esta obra de sus dos textos anteriores: *Enfermedad mental y personalidad* y la “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Binswanger.

Asentado el principio de que todo cuanto existe ha sido creado en algún momento de la historia –tesis por lo demás que recupera de Nietzsche- Foucault se da a la tarea de investigar la trabazón de condiciones de posibilidad que se dan cita y convergen en una coyuntura histórica concreta para que la emergencia de un objeto determinado se haga necesaria. Bajo este enfoque investiga y problematiza otras “experiencias” como son el crimen o la sexualidad.

El presente trabajo tiene como propósito principal examinar los desplazamientos que Foucault realizó en su estudio sobre la locura. Se trata de tres momentos claramente diferenciados, cada uno de los cuales, tiene su propia lógica y plantea problemas distintos. El primero de ellos acontece entre los textos redactados durante la década de los cincuenta y la *Historia de la locura*. A este conjunto de textos que comprende *Enfermedad y personalidad*, “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Binswanger, ambos publicados en 1954, así como los artículos de 1957, “La investigación científica y la psicología” y “La psicología de 1850 a 1950, los hemos denominado “escritos predoctorales”. El segundo ocurre en ese deslizamiento que va de la *Historia de la locura* a la publicación de Raymond Roussel, en 1963, y los artículos sobre crítica literaria publicados en revistas como *Tel Quel*, *Critique*, etcétera, durante la década de los sesenta. Por último, cabe mencionar los nuevos enfoques proporcionados por los cursos impartidos en El colegio de Francia, entre 1973-1975.

Nos referimos claro está a *El poder psiquiátrico* y *Los anormales*. A estos desplazamientos corresponden cuatro planteamientos coherentes, sistemáticos y distintos de la locura. En el primero –el de los escritos predoctorales- la locura es definida alternativamente como patología social objetiva y proyecto fundamental de existencia; el segundo –la *Historia de la locura*- aborda la cuestión desde el punto de vista histórico y se preocupa por estudiar el tratamiento del loco; el tercero aborda las relaciones entre literatura y locura, en las que cada una de ellas se ciñe a una experiencia singular de lenguaje; finalmente, aunque el acento ya no esté puesto en la locura como tal, sino en el poder que el psiquiatra ejerce sobre el loco, los cursos de El Colegio de Francia, retoman el trabajo iniciado en la *Historia de la locura*. En efecto, esta obra termina con Pinel y el nacimiento del asilo; El poder psiquiátrico comienza con Pinel y el asilo y extiende el análisis todo a lo largo del siglo XIX hasta Charcot.

Los tres desplazamientos no tienen el mismo valor ni la misma importancia. A pesar de los giros, cambios de enfoque, deslizamientos metodológicos y tesis que abandona, tanto el segundo como el tercer desplazamiento, no son sino cierta continuación de las tesis nucleares postuladas por la *Historia de la locura*. En el caso concreto del segundo tiempo, en el que se abordan las complejas relaciones entre literatura y locura, ¿qué otra cosa hace Foucault sino prolongar ciertas intuiciones que estaban ya contenidas en su obra principal? Recordemos que en la *Historia de la locura*, el filósofo ve en el delirio la característica principal que define la locura durante la experiencia clásica:

“Locura, en el sentido clásico, no designa tanto un cambio determinado en el espíritu o en el cuerpo, sino la existencia bajo las alteraciones del cuerpo, bajo la extrañeza de la conducta y de las palabras.

De un discurso delirante. La definición más sencilla y más general que pueda darse de la locura clásica es el delirio.” (1986: I, 369).

En efecto, al estudiar la atribución de las causas de la locura, durante los siglos XVII y XVIII, Foucault distingue entre aquellas que son inmediatas (que tienen que ver con la anatomía cerebral) y las que son remotas (aquí se contemplan todas las influencias posibles, desde la historia personal del alienado hasta los más minúsculos movimientos del universo). La unión de este sistema causal dual se opera en el plano de la “pasión” como lugar de confusión irreducible del alma y el cuerpo. Pero hasta aquí, apunta, no se ha hecho alusión a nada que no sean sino las condiciones de posibilidad de la locura. Su eclosión activa solo se realiza en el ámbito del lenguaje. Alguien puede pensar que está muerto (nos puede ocurrir durante el sueño), esto no nos convierte automáticamente en locos, a menos que, si al afirmarlo, decidamos no comer, so pretexto de que los muertos no lo hacen. “Ese discurso fundamental es el que abre las puertas de la locura.” (Ibid, 367) Locura es, en consecuencia, la organización de razonamientos lógicos que giran alrededor de un eje de representaciones irreales. En el meollo de cualquier locura se halla invariablemente la sintaxis hueca de un discurso que acopla formas lógicas con imágenes oníricas, visiones fantasmales.

“El lenguaje es la estructura primera y última de la locura. Es su forma constituyente”. (Ibid, 370) Para el pensamiento clásico, el delirio (que se halla hasta en el comportamiento obsesivo) está en la raíz de la locura. No está supeditado ni al alma ni al cuerpo, pero orquesta violentamente sus relaciones. Este nexo entre la locura y su lenguaje determina la relación que más adelante tendrá el psicoanálisis con la experiencia clásica.

La célebre frase de Foucault: “es preciso hacer justicia a Freud” (Ibid, 528), significa admitir que ha sido el psicoanálisis quien le ha dado un ímpetu renovado a la tradición clásica, al estudiar la locura a partir de lo que ella dice y definirla originariamente como “delirio”. ¿En qué puede consistir estar loco sino en colmar de imágenes quiméricas unas proposiciones lógicas, expresar el absurdo con lucidez discursiva, manifestar una nada?

“En el fondo, al unir la visión y el engeguamiento, la imagen y el juicio, el fantasma y el lenguaje, el sueño y la vigilia, el día y la noche, la locura no es nada. Pero su paradoja consiste en manifestar esa nada, hacerla estallar en signos, en palabras, en gestos”. (Ibid, 378)

A partir de aquí, se hace inteligible por qué Foucault afirma que razón y sinrazón se encuentran al mismo tiempo tan próximas y tan lejanas. La razón es contemplada como la negación al instante revelada en el contorno de su propio rostro; la sinrazón no es más que el absurdo nebuloso ofrecido al sol del lenguaje, que en el fondo no es más que deslumbramiento. En rigor, el loco no es el que carece de razón sino el que está deslumbrado: es capaz de ver, pero lo que ve es justamente nada. Por sí sola, la luz lo ciega.

Más adelante, la psiquiatría moderna concebirá al delirio como el carácter patológico que se pone de manifiesto en la capacidad de hablar o como simple expresión de los trastornos cerebrales. Para Foucault, sin embargo, lejos de ser una alteración mórbida, retrotrae la trayectoria del lenguaje hasta poner de manifiesto su posibilidad fundamental: allí donde se anuda a sí mismo, previo a su función de expresión. Dicho con otras palabras: tanto el delirio del loco como la escritura literaria muestran al lenguaje en el origen de su posibilidad.

La certeza desapasionada y desconcertante de que en el comienzo del lenguaje no existe otra cosa que el lenguaje mismo. Literatura y locura se corresponden mutuamente o, mejor aún, cada una de ellas se ciñe a una experiencia particular del lenguaje. Se dirá que los textos que Foucault consagra a la literatura no se abocan, propiamente hablando, al estudio de la locura. Es cierto, pero todos ellos reconocen una manera de hablar que sirve de apertura tanto al delirio del loco como a la escritura literaria. Tesis que está ya presente en la Historia de la locura. De ahí sus constantes alusiones a escritores como Roussel, Nerval o Artaud, todos ellos declarados por la psicopatología como enfermos mentales y, todos ellos ocupan, no obstante, un lugar importante en la literatura. Es una “experiencia radical del lenguaje” la que hace posible al mismo tiempo tanto al delirio como a la escritura. Por eso cuando Foucault explore la experiencia literaria de estos y otros autores, como Blanchot, Klossowski o Bataille, no estará haciendo otra cosa sino investigar el espacio en que, para él, el delirio de los locos encuentra también su significado.

En lo que corresponde al tercer tiempo se puede también sostener –como ya advertimos– una continuación entre el trabajo realizado en Historia de la locura y las tesis principales de los cursos impartidos entre 1973 y 1975, aunque, ciertamente, estos últimos se orienten más hacia una genealogía del anormal. Como bien observa Edgardo Castro: “El poder psiquiátrico puede ser considerado como un segundo volumen de la historia de la locura.” (2009: 207) Entre el libro y los cursos existen sin embargo tres importantes diferencias. Es el propio Foucault quien, al término del curso inaugural de 1973, hace una autocrítica respecto a su trabajo anterior. Además de cuestionar ese análisis de las representaciones que otorga un privilegio mayor a la percepción de la locura (justo en el momento en el que se exigía un estudio del dispositivo del poder).

Historia de la locura, se apoya en nociones gastadas tales como la violencia, la familia y la institución. No es que proponga abandonar estas categorías, pero sí las desplaza y las matiza significativamente. La primera de ellas le parece inapropiada en la medida que parece sugerir la existencia de un poder que fuera “bueno”, puro, capaz de ejercerse sin violencia y que, además, no sería físico. Para Foucault, por el contrario, todo poder es físico y por tanto su punto de aplicación siempre es el cuerpo. El cuerpo es esencial al poder. Entre el cuerpo y el poder político existe una conexión directa que justo en estos cursos comienza a explorar. Pero esto no es todo: esta noción también parece insinuar que el empleo de una fuerza desequilibrada no forma parte del juego racional y calculado del poder. Y, sin embargo, un poder físico es siempre una fuerza irregular y forma parte de un cálculo. Historia de la locura defiende también la hipótesis de que el saber psiquiátrico, desde inicios del siglo XIX, toma las formas y las dimensiones de una institucionalización de la psiquiatría. En esta hipótesis la noción de institución cobra una importancia relevante. Pero su uso, objeta Foucault, entraña ciertos peligros, ya que quien habla de institución se refiere siempre, en última instancia, a individuos, colectividades y a las reglas que los gobiernan, dando cabida con ello a todos los discursos psicológicos y sociológicos. En el estudio del poder, más que los reglamentos institucionales, lo que importa son las diferencias potenciales.

“Lo importante, entonces, no son las regularidades institucionales sino, mucho más, las disposiciones de poder, las redes, las corrientes, los relevos, los puntos de apoyo, las diferencias de potencial que caracterizan una forma de poder y que son, creo, precisamente constitutivos del individuo y de la colectividad” (Foucault, 2005: 32)

Por último, en el caso de la familia, más que asistir a un desplazamiento lo que hace es una corrección. En *Historia de la locura* sostiene que la familia fue el modelo de la institución asilar. En realidad, el vínculo entre psiquiatría y familia es mucho más tardío, ocurre a fines del siglo XIX y no en el XVIII, como había sugerido.

La importancia de los seminarios sobre el poder psiquiátrico y los anormales reside en que en ellos se introduce por primera vez una conceptualización del poder disciplinario que será central tanto para la escritura de *Vigilar y castigar* como para el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. A partir de esta conceptualización, el filósofo francés puede contemplar al hospital psiquiátrico del siglo XIX, como un espacio perfectamente ordenado, en el que por medio de la disciplina, la voz imperante del médico es capaz de suscitar una rectitud en el comportamiento del loco.

El poder psiquiátrico reanuda el estudio del archivo psiquiátrico justo en el punto al que había arribado en su *Historia de la locura...*: el *Tratado médico filosófico de la alienación mental* de Pinel. Y, nuevamente, como en su libro anterior, el supuesto humanismo del gran médico de asilo vuelve a ser puesto en entredicho. En el gesto que persigue curar, Foucault denuncia ahora un ejercicio de poder. Hay por tanto también aquí un desplazamiento que es digno de mencionar: el juego dialéctico de la alienación que define el vínculo entre el psiquiatra y el loco es reemplazado, en el estudio de las prácticas terapéuticas, por el orden disciplinario de una máquina asilar. Si *Historia de la locura* le concede valor al tratamiento y las prácticas realizadas por Philippe Pinel, *El poder psiquiátrico*, privilegia, más bien, las estrategias de cura operadas por Françoise Leuret. El segundo, ciertamente, lleva a su paroxismo las propuestas terapéuticas formuladas por el primero.

Pero es en Leuret donde encuentra el ejemplo más elaborado, a partir del cual nos es posible comprender los procedimientos tácticos, los elementos estratégicos, los mecanismos generales puestos en acción - durante el siglo XIX y buena parte del XX- mediante los cuales, sin que haya una explicación ni una teoría que los avale, se espera la curación. Al estudiarlos nos percatamos que estos no son otros sino aquellos bajo los cuales se impone la disciplina dentro de la máquina asilar. Foucault hace alusión a cuatro elementos que combinados definen el marco de la cura, a saber: el aislamiento al interior del asilo; algunos medicamentos de orden físico o fisiológico, como pueden ser los opiáceos o el láudano; un conjunto de coerciones que regulan la vida asilar: la disciplina, la obediencia a un reglamento, un régimen alimentario específico, horas claramente determinadas de sueño y de trabajo; instrumentos físicos de coerción, y por último, una medicación psicofísica, al mismo tiempo punitiva y terapéutica, como la ducha o el sillón rotatorio. (Cfr. *Ibid*,167-169) En el seno de esta máquina el cuerpo del médico jefe cobra una importancia fundamental, no obstante, este puede ser sustituido a su vez por los vigilantes y los servidores (presencia en red). Se trata de un cuerpo sabio que abarca todo el espacio, y que valiéndose de su mirada envolvente e inquisidora, nada de lo que ocurre en el hospital psiquiátrico se le escapa (todo le debe de ser informado). La vigilancia hacia el loco hace que lo atraviesen miradas que no son exclusivamente las del médico. En rigor, no importa quién vigile, el sistema panóptico bajo el cual funciona el asilo, hace que una supervisión y un control continuo e ininterrumpido, recaiga permanentemente sobre cada gesto, cada acción, cada comportamiento del loco. Mientras que la *Historia de la locura* relata el hacinamiento de cuerpos al interior del Hospital general, acumulación que desborda la mirada del médico, impidiendo un saber sobre la enfermedad.

El poder psiquiátrico centra su interés, por el contrario, en los dispositivos concretos, en los efectos arquitectónicos del panóptico asilar. En su gran libro, Foucault no había logrado sino recuperar, a través de las terapias degradantes realizadas por Pinel y Tuke, la interiorización de la gran división operada por el clasicismo, en su curso, sin embargo, estudia en el funcionamiento del asilo la puesta en acción de un poder disciplinario que logra cierta superioridad sobre el antiguo poder de soberanía. Ya no se intenta, como se hacía en Historia de la locura, aprehender la experiencia fundamental que subyace a las prácticas, los gestos y los discursos propios de cada época, ahora el estudio se concentra en la táctica general de poder que es generadora de saberes y conocimientos sobre la locura. Foucault contempla el hospital psiquiátrico del siglo XIX como un espacio trenzado por un conjunto de fuerzas, que tiene por objetivo controlar, someter y sujetar al loco.

“Pero más aún que un ámbito de desvelamiento, el hospital cuyo modelo propuso Esquirol es un lugar de afrontamiento; la locura voluntad trastornada, pasión pervertida, debe toparse en él con una voluntad recta y pasiones ortodoxas. El cara a cara con ellas, el choque inevitable y, en rigor, deseable, producirán dos efectos: la voluntad enferma, que podía perfectamente ser inasible porque no se expresaba en ningún delirio, sacará a plena luz del día su mal en virtud de la resistencia que ha de oponer a la voluntad recta del médico; por otra parte, la lucha que se entabla a partir de ese momento deberá, si se libra de la manera adecuada, llevar a la victoria de la voluntad recta y a la sumisión, al renunciamiento de la voluntad trastornada.” (Ibid, 387)

Las relaciones de poder bajo las cuales funciona el asilo decimonónico son estudiadas bajo un modelo cuasi militar: orden, disciplina, enfrentamiento.

Lucha, resistencia, ataque y contraataque. Si la edad clásica concibe la locura en términos de error o de ilusión, la modernidad la piensa como insurrección de fuerzas. Desde inicios del siglo XIX, deja de ser percibida no tanto en relación con el error sino en relación con la conducta normal y regular; ya no se trata del juicio perturbado sino del trastorno en la manera de obrar, de querer, de experimentar pasiones, de tomar decisiones y de ser libre. Por tanto, curarse será mucho menos restaurar un acuerdo con el orden verdadero de las cosas cuanto doblegarse a la voluntad dominadora del psiquiatra. La práctica terapéutica es abordada desde la óptica de la batalla. “Un proceso, en consecuencia, de oposición, lucha y dominación.” (Idem) A diferencia del modelo hospitalario que se impone durante el siglo XVIII, en el que la observación, el diagnóstico y la intervención médica se adecuaban a una verdad de la enfermedad, el asilo del XIX, es contemplado como un campo de luchas y resistencias: el loco contra el alienista. El saber psiquiátrico se estudia a partir de las narraciones de los enfrentamientos, artimañas y estrategias que ha tenido que emplear el psiquiatra en su lucha contra la locura. Los métodos propios de la época clásica, a través de los cuales se pretendía suprimir el error supuesto de la locura objetivándola (por ejemplo cuando, para hacer que desapareciera, se escenificaba un delirio de persecución representándolo en un teatro frente al acosado), han quedado en el olvido. En el siglo XIX ya no consiste tanto en la ilusión del delirio sino en una voluntad depravada.

De los tres desplazamientos mencionados, el de mayor alcance y repercusión, por las implicaciones teóricas que tuvo, es el que acontece entre los escritos predoctorales y la Historia de la locura. Entre las críticas hechas a la concepción moderna de la patología mental de los primeros textos y la elaborada en su tesis doctoral.

Existe una diferencia fundamental: las primeras –la de Enfermedad mental y personalidad y la de la “Introducción a El sueño y la existencia de Binswanger– están enmarcadas dentro de la concepción, las preocupaciones y la problemática médica características de la época; Historia de la locura, por el contrario, representa un distanciamiento, más aún, una “ruptura”, con respecto a las categorías y las formas de pensamiento propias de la psiquiatría, de la psicopatología y la psicología tradicionales. En este distanciamiento se deja advertir ya la desconfianza que Foucault desde niño sentía, pero que todavía no se manifestaba en los escritos predoctorales, por estas disciplinas. La psiquiatría es la que principalmente se convierte en el blanco de sus críticas. Hay que situar, pues, en el origen de la Historia de la locura, el menosprecio, la casi aversión que tenía por ella desde mucho tiempo atrás. En una entrevista que tuvo lugar, entre el verano y el otoño de 1968, y a la que en vida se opuso tajantemente a que fuera publicada, hace alusión a que en el ambiente médico en que vivió durante su infancia, tanto la locura como la psiquiatría eran contempladas de manera completamente negativa.²⁵ La razón es simple: para un auténtico médico, para un médico que se ocupa de los cuerpos, más aún para un cirujano que los abre, la locura es una mala enfermedad, una enfermedad inexistente, debido a que carece de sustrato orgánico. “Para llegar a esta última conclusión, de que la locura es una enfermedad que se pretende enfermedad pero que no lo es.

No hay más que salvar una pequeña distancia. En el ambiente en que he vivido no estoy completamente seguro de que no se haya dado ese paso con bastante facilidad en el plano de la conversación corriente o, al menos, en el plano de las impresiones que esas conversaciones corrientes pueden dejar en la mente de un niño.” (2012: 52-53)

Si la locura no es una enfermedad, ¿qué decir entonces del psiquiatra que se ocupa de ella? Se trata, dice Foucault, de un mal médico, de un falso médico que ha sido sin lugar a dudas fatalmente engañado. Y termina por afirmar: “Pienso que solo alguien como yo que tenía una desconfianza respecto a la psiquiatría casi hereditaria, o en todo caso muy enraizada en mi pasado, podía plantear este problema.” (Ibid, 54-55) La novedad que introduce la Historia de la locura con respecto a los textos anteriores, reside, en buena medida, en que por primera vez se hace patente ese desdén que siente por la psiquiatría, el cual permitirá poner en tela de juicio su saber e interrogarse por la relación que pueda existir entre esta forma peculiar de medicina y su propio objeto de estudio. Conforme avance en sus investigaciones irá descubriendo que desde su origen, desde su posibilidad y en todas sus consecuencias y nevaduras, existe una completa y total complicidad entre esta disciplina y su enfermedad. En el valor que Foucault le concede a la desconfianza que se puede tener con respecto a un saber, se deja ver la influencia que Nietzsche ejerció tempranamente sobre él: “... desde Nietzsche se sabe que el menosprecio es un instrumento del saber y que si no se remueve el orden habitual de las jerarquías de valor, los secretos del saber corren el riesgo de no ser desvelados.” (Ibid, 56) Es ese menosprecio seguramente el que está en la raíz de un sinnúmero de relaciones que más adelante fue capaz de descubrir y que, de otra manera, le hubieran permanecido completamente ajenas.

²⁵ No olvidemos que Foucault provenía de una familia de médicos. Médicos fueron sus abuelos, tanto del lado materno como del paterno, -ambos cirujanos- y médico – también cirujano- fue su padre. Así pues parecía que el destino de Michel Foucault estaba de antemano trazado: estudiaría medicina en la escuela de Poitiers –en la que Paul Foucault, su padre, fungía como profesor de anatomía, tal y como lo había sido el padre de su esposa- y tras completar sus estudios en París, heredaría finalmente la clientela del padre.

La hipótesis que defendemos en el presente trabajo consiste en demostrar que un salto teórico de la mayor envergadura tiene lugar durante este primer tiempo. Es este el que explica la originalidad de muchas de las tesis contenidas en *Historia de la locura*. Esto no hubiera sido posible sin que los referentes teóricos bajo los cuales se mueve Foucault durante este periodo se hubieran desplazado significativamente. En una obra como *Enfermedad mental y personalidad* es fácil detectar como la fenomenología, el marxismo (bajo una vertiente fenomenológica cuyas figuras más relevantes eran Tran Duc Thao y Jean Desanti) y la epistemología francesa (básicamente a través de Georges Canguilhem y su libro acerca de *Lo normal y lo patológico*) ejercen una fuerte influencia sobre él. La “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Binswanger es hasta en su lenguaje marcadamente heideggeriano, aunque también el peso ejercido por el análisis existencial (principalmente a través de los textos más significativos de Ludwig Binswanger y Roland Kuhn) es más que visible. En el caso de la *Historia de la locura* la ascendencia de Nietzsche será decisiva. El propio Foucault se encarga, en el Prefacio, de dejar en claro que la obra se realizó “bajo el sol de la gran investigación nietzscheana” (1999: 124); también están presentes los escritores de la transgresión y de la experiencia límite, al igual que investigadores de corte positivista que se habían desenvuelto notablemente en el campo de la mitología y de la historia de las religiones, como es el caso de Georges Dumézil. Estamos citando, claro está, solo algunos de los referentes (a nuestro juicio los más importantes) bajo los cuales Foucault lleva a cabo sus investigaciones. Pero que nadie se lleve a engaño: la “ruptura” de la que hablamos no presupone un abandono de los referentes teóricos anteriores, esta se da más bien en la concepción que tiene, en un momento y otro, acerca de la locura.

En *Historia de la locura*, el influjo de la fenomenología y de la psiquiatría existencial, están aún presentes, de otra manera no se entiende la idea de “una experiencia fundamental de la locura”. Lo sorprendente de este texto es la habilidad con la que Foucault supo conjugar influencias diversas, dispares, tradiciones filosóficas y saberes heterogéneos. Un ejemplo significativo: poco después de la publicación de *Las palabras y las cosas* muchos de sus lectores quedaron pasmados cuando se declaró abiertamente heredero tanto de Nietzsche como de Canguilhem. Ante la constante pregunta de cómo se podían conjugar los trabajos de dos autores bastante divergentes, Foucault solía responder que el propio Canguilhem se había preocupado mucho por estudiar la obra de Nietzsche. Ahora bien, resulta todavía más incomprensible constatar cómo en su obra principal sobre la locura, la autoridad de Nietzsche se concilia, hasta el punto de mezclarse por momentos, con la de Dumézil, principalmente porque este último jamás aceptó ningún tipo de parentesco con el filósofo alemán.

Algunos intérpretes de Foucault, restan importancia al desplazamiento que ocurre durante este momento, ya que encuentran una relación secuencial entre las tesis contenidas en *Enfermedad mental y personalidad* y la *Historia de la locura*.

“El interés histórico del primer libro [*Enfermedad mental y personalidad*] está presente, pero su intención, tono y modo, serán diferentes puesto que el espíritu que antes buscaba la cientificidad del método se acerca a la literatura y la imaginación en un tono más cercano a Borges.” (Ortega, 2013: 43)

Esta manera de confrontar a un Foucault preocupado con la búsqueda de la cientificidad, donde ingenuamente se sostiene a la ciencia como un lenguaje verdadero que da cuenta con objetividad de los fenómenos del mundo.

Y otro más “literario”, nos impide comprender los nuevos enfoques bajo los cuales es abordada la locura en su obra *princeps*. Calibrar y valorar el desplazamiento que va de un momento a otro es central para entender porque el propio Foucault renegará más adelante de *Enfermedad mental y personalidad*, hasta el punto de tratar por todos los medios de impedir que sea publicada nuevamente. Él mismo se refirió siempre a *Historia de la locura* como su “primer gran libro”. Es cierto que al inicio de *Enfermedad mental y personalidad* declara abiertamente el propósito del ensayo: “mostrar de qué postulados debe librarse la medicina mental para convertirse en rigurosamente científica” (1992: 9), y que esta pretensión será abandonada por completo en *Historia de la locura*, pero su importancia y trascendencia va mucho más allá de este solo aspecto. Muchos de los temas que más adelante le ocuparán –la enfermedad, la muerte, el encierro, la prisión, la sexualidad, su crítica tanto a la Ilustración como a las teorías modernas de la responsabilidad moral, la normalización, etcétera- están ya contenidas en este volumen. De igual manera, varios de los campos que preocupan e interesan al filósofo –arte, literatura, ciencia, historia, filosofía- se conjugan magistralmente en el libro. La complejidad de la obra en la que se entrelazan manuscritos de muy diversa índole con investigaciones de archivo e imágenes míticas, a través de las cuales se reivindica la locura, hacen que resulte francamente inapropiado comparar un texto con el otro, mucho menos postular una continuidad discursiva entre ambos. Mientras que en *Enfermedad mental y personalidad* la finalidad consiste en “liberar” a la psiquiatría de las ilusiones que le impiden ser una ciencia, la puesta en tela de juicio del saber psiquiátrico planteada en *Historia de la locura*, constituye por sí sola un acontecimiento que reorienta significativamente la concepción que Foucault tenía de la locura.

Este hecho por sí solo representa una “ruptura” con respecto al saber médico.

Los estudiosos de la obra de Foucault suelen partir de la *Historia de la locura*, en la que por supuesto encuentran una originalidad que caracteriza muchas de sus posteriores investigaciones y que, ciertamente, está ausente en los trabajos anteriores. Pocas veces hacen alusión a estos últimos y cuando lo hacen es de manera bastante escueta. Para nosotros, sin embargo, el paso de un momento a otro es esencial no solo para comprender lo nuclear de su concepción sobre la locura, sino también la génesis de muchos de los temas y de las cuestiones que más adelante le obsesionarán. ¿Con qué enfoques, ideas y pensamientos, tuvo que romper Foucault para poder problematizar, criticar y poner en entre dicho la concepción que todavía hasta la actualidad se tiene acerca de la locura? Esta pregunta solo es posible responderla a partir de la mutación teórica que tiene lugar durante este periodo. Existe en el filósofo francés un cierto abandono de los instrumentos conceptuales que había adquirido durante su formación, lo que le permitirá definir la locura por primera vez en sus propios términos. Colocarnos en el lugar de desplazamiento que va de los escritos predoctorales a la *Historia de la locura* nos va a permitir comprender tres cuestiones fundamentales: la primera tiene que ver con la formación de su metodología de trabajo (el enfoque arqueológico), para, en segundo término, a partir de ahí, situar su posición respecto de las ciencias humanas y del hombre en general, y, por último, mostrar uno de los puntos de inserción en su interés por la literatura.

Es importante mencionar, por otro lado, que la historia a la que alude Foucault en *Enfermedad mental y personalidad* y la que se nos relata en la *Historia de la locura*, es completamente diferente. Se trata de dos historias con sentido distinto.

La primera, la que está contenida en el capítulo V de Enfermedad mental y personalidad, se ocupa principalmente de examinar la relación entre la historia y la enfermedad mental. Esta relación encuentra su expresión teórica en el concepto de alienación. Aquí es el estado histórico-social el que se revela como la condición histórica de surgimiento de la alienación psicológica. A partir de este presupuesto, Foucault le asignará -al final del texto- una tarea tanto a la psicología como a las ciencias humanas, que consistirá en desalienar histórica y psicológicamente al hombre. En su tesis doctoral, la historia de la locura, ya no es la historia dialéctica de las contradicciones, sino más bien una historia trágica, de separaciones y de límites; o, para decirlo en los mismos términos en que él mismo lo plantea en el Prefacio de 1960: esta historia es la confrontación de las dialécticas de la historia con las estructuras inmóviles de lo trágico. (Cfr. 1999: 124) Lo que significa que la locura ya no se reduce a ser una manifestación de las contradicciones históricas en el plano de las estructuras psicológicas y existenciales del hombre. Ahora más bien:

“Hacer la historia de la locura querrá decir así: hacer un estudio estructural del conjunto histórico –nociones, instituciones médicas, jurídicas y policiales, conceptos científicos- que mantienen cautiva a una locura cuyo estado salvaje nunca puede ser restituido en sí mismo”. (Ibid, 126)

Si en el texto de 1954, la historia de la locura se inscribía en la historia de la psicología, en el de 1961, todo parece acontecer exactamente al revés.

La hipótesis de la que parte Foucault en Historia de la locura, la existencia de un grado cero de la locura, de una locura en estado salvaje, una experiencia indiferenciada y sin separaciones.

Constituye también una gran diferencia entre el primer texto y el segundo. Esta locura en estado puro nos resulta inasequible, la única forma de llegar a ella, aunque sin alcanzarla jamás, consiste en esforzarnos por visualizar esa confrontación primera de razón y locura – momento de la división, del establecimiento de los límites.

“Pero a falta de esta inaccesible pureza primitiva, el estudio estructural debe remontarse hacia la decisión que une y separa a la vez razón y locura; debe intentar descubrir el perpetuo intercambio, la oscura raíz común, el enfrentamiento originario que da sentido a la unidad tanto como a la oposición del sentido y de lo insensato. De este modo podrá reaparecer la decisión fulgurante, heterogénea al tiempo de la historia, pero inasible fuera de él, que separa el lenguaje de la razón y de las promesas del tiempo a este murmullo de sombríos insectos.” (Ibid, 127)

Así, una segunda diferencia importante entre Enfermedad mental y personalidad e Historia de la locura está dada por los tipos de relación que se pueden establecer entre la historia y la locura. Si en el primer texto esta relación se concibe, con un lenguaje todavía marxista, como las relaciones entre infraestructura y superestructura, en el segundo se trata más bien de “experiencias”, o mejor dicho aún, de “movimientos rudimentarios de una experiencia”. “Esta estructura de la experiencia de la locura, que pertenece por completo a la historia, pero que se asienta en sus confines, y ahí es donde se decide, es el objeto de este estudio.” (Ibid, 126)

En rigor, Historia de la locura intenta dar cuenta de la emergencia de un nuevo objeto que, a partir del periodo clásico, se ofrece a la experiencia humana: objeto de conocimiento y reconocimiento que en la modernidad es definido con el término de locura. Con base en un amplio campo documental.

Foucault muestra cómo la locura se convirtió en una experiencia fundamental que tiñe el paisaje de Occidente desde fines del siglo XVII. Esta experiencia primordial no solo configuró a la locura como objeto de conocimiento, sino, y al mismo tiempo, fue capaz de producir al sujeto idóneo para conocerla.

El nacimiento de este nuevo objeto solo puede ser explicado como un hecho complejo en el que se entrecruzan líneas de fuerza de muy diferente índole; líneas que competen tanto al campo discursivo como al institucional, pero que afianzándolo en la percepción de las personas nos lo brindan como objeto de delación y pensamiento; como ámbito privilegiado de interpretación y dominación; espacio teórico y práctico del dominio antropológico en el que hoy todavía nos encontramos.

Referencias

- Castro, E. (2004) El vocabulario de Michel Foucault. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (2001) Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión, 2001.
- Foucault, M. (1992) Enfermedad mental y personalidad. México. Paidós.
- Foucault, M. (1999) "Prefacio" en Michel Foucault. Entre filosofía y literatura. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (1986) Historia de la locura en la época clásica. México. Fondo de Cultura Económica, Breviarios, núm. 191.
- Foucault, M. (2005) Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. México. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012) Un peligro que seduce. Entrevista con Claude Bonnefoy. Valladolid. Cuatro.
- Foucault, M. (2005) El poder psiquiátrico. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Gros, F. (1997) Foucault y la locura. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión, 2000.
- Morey, M. (1983) Lectura sobre Foucault. Madrid. Taurus.
- Ortega, J. (2013) Foucault ante Freud. México. Paradiso editores.
- Sauquillo, J. (1989) Michel Foucault: una filosofía de la acción. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Trías, E. (1969) "El loco tiene la palabra" en Filosofía y carnaval. Barcelona. Editorial Anagrama, 1984.

De la ontología fundamental al pensar conforme a la historia del ser

NAVARRO-RIVERA, Eleazar *†

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Recibido Enero 7, 2015; Aceptado Octubre 2, 2015

Resumen

El propósito de este trabajo es describir la transición de la obra filosófica de Heidegger, que se manifiesta en *Ser y tiempo* y *Contribuciones a la Filosofía (De Enowning)*. El objetivo es analizar cómo estas propuestas de pensamiento se forjan a partir de la misma cuestión: la cuestión del ser.

Diferencia entre el ser y el ser, la Verdad, Dar vueltas, temporalidad, uniones

Abstract

The purpose of this paper is to describe the transition from Heidegger's philosophical work, manifest in *Being and Time* and *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. The aim is to analyze how these thinking proposals are forged from the same question: the question of being.

Difference between being and beings, Truth, Turning, Temporality, Joinings

Citación: NAVARRO-RIVERA, Eleazar. De la ontología fundamental al pensar conforme a la historia del ser. *Revista de Filosofía y Cotidianidad* 2015, 1-1: 27-34

* Correspondencia al Autor (Correo Electrónico: jslznavarro41@gmail.com)

† Investigador contribuyendo como primer autor.

La distinción entre “Heidegger I” y “Heidegger II” se justifica sólo bajo la condición de que constantemente se atienda a que sólo desde lo pensado bajo I se hace posible II y que lo pensado bajo I sólo es posible si está contenido en II²⁶.

Heidegger

El núcleo temático esencial de la obra de Heidegger, elaborar la pregunta por el ser en cuanto ser, está expuesto en dos intentos abarcadores: Ser tiempo²⁷ y los Aportes a la filosofía. Acerca del evento²⁸. En Ser y tiempo, la pregunta por el ser es abordada desde la perspectiva horizontal-trascendental, mientras que en los Aportes a la filosofía, la misma pregunta es desplegada desde la perspectiva según la historia del ser. Ambos intentos están pues fraguados en la misma pregunta. A Heidegger le queda claro que el camino de la ontología fundamental es necesario para acceder al segundo intento más originario de plantear la misma pregunta, de ahí su indicación de publicar primero la totalidad de los cursos de la primera perspectiva, surge entonces la pregunta: ¿qué rechaza y que retoma de la ontología fundamental? Esta pregunta debe plantearse desde el tránsito de una perspectiva a la otra, esto implica proyectarla desde la epigénesis de ambos textos, esto es, conforme al trazado global tal y como Heidegger lo proyectó, aunque no lo publicó en su momento.

²⁶ Carta-prólogo a «Heidegger. *Through Phenomenology to Thought*», de William Richardson, S. J., traducción de Pablo Oyarzun Robles, 1967. Edición electrónica de www.philosophia.cl /Escuela de Filosofía Universidad ARCIS

²⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit, 1927, GA 2, 1977. El ser y el tiempo*, trad., José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1988. *Ser y Tiempo*, trad., Jorge Eduardo Rivera Cruchagua, Madrid, Trotta, 1998

²⁸ Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 1994. *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*, trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Almagesto/Biblos, 2003

La ontología fundamental es la explicitación del sentido del ser en general, sus modos y sus estructuras fundamentales, lo cual se lleva a cabo a través de una hermenéutica fenomenológica del Dasein. Ser y tiempo ha efectuado la mostración fenomenológica del ser del Dasein. El sentido de su ser se ha puesto de manifiesto en la temporalidad existencial. Ésta posibilita todos los comportamientos de la existencia humana. Según esto, si la temporalidad tiene diversas maneras de temporalizarse, las cuales hacen posible los diversos modos de comportarse, entonces debe haber un modo de temporalización (el más originario) que proyecte la comprensión del ser en general, es decir, tanto del ser Dasein como del ser del ente que no tiene la forma del ser del Dasein, pero al cual está siempre remitido en sus comportamientos. La primera comprensión está posibilitada por la temporalidad extática, mientras que la segunda por la temporalidad horizontal, que se temporaliza en la primera. De ahí que se hable de temporalidad extático-horizontal. El sentido del ser vendría a ser la auto-apertura horizontal generada por la proyección de los éxtasis en la cual tiene lugar un determinado descubrimiento del ente²⁹. La diferencia ontológica entre ser y ente se da entre el previo estado de abierto (nivel ontológico) y lo en él descubierto (nivel óptico) o, entre la temporalidad del Dasein y la temporalidad del ser.

Lo que cambia en el tránsito de la ontología fundamental al pensar según la historia del ser es la perspectiva, es decir, se pone en operación un giro inmanente en el pensamiento de Heidegger, a saber, de la interpretación horizontal trascendental de la comprensión del ser a la perspectiva de pensar el ser en su propia historia.

²⁹ Cfr. Dastur, Françoise, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, trad., Lisabeth V. Ruiz Moreno, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, p. 109

Lo que a su vez es captado como acontecimiento apropiador o Ereignis³⁰. Con la expresión horizonte trascendental, Heidegger piensa la copertenencia fundamental de Dasein y ser. Así, la trascendencia posibilita la comprensión del ser, es decir, que se encuentra a la raíz de los modos de comportarse, tanto teóricos como prácticos. El ser humano está siempre “lanzado a” y “adelantándose a sí mismo”, se comprende a sí mismo y comprende lo útiles en el horizonte del mundo. El ser-en-el-mundo es esta trascendencia, misma que tiene su raíz en la esencia del tiempo, pero hay que aclarar que se trata de un tiempo esencialmente finito. Si la trascendencia es la palabra clave del primer intento, acontecimiento apropiador o evento es la palabra conductora del segundo intento,³¹ nombra la esencia de la verdad, pero esta como claro del ocultamiento en la que tiene su origen (lo abierto de la historia) el ahí (Da). En el numeral 34 de los Aportes a la filosofía nos dice: “El evento es el centro que se busca y media a sí mismo, en el que todo esenciarse [desplegarse] de la verdad del ser (Seyn) tiene previamente que ser repensado”³². Ahora vamos a tratar de rastrear brevemente el giro de una perspectiva a la otra.

A partir de 1929 se inicia un ciclo caracterizado principalmente por tres conferencias:

³⁰ Friedrich-Wilhelm von Herrmann., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 34. Esta es la tesis de Von Herrmann, la cual habla de una “mutación immanente” (en otras partes habla de “giro immanente”) en el pensamiento de, por lo que se encuentra a lo largo de la obra citada Heidegger.

³¹ Obviamente aquí no podemos dilucidar el sentido de este vocablo, ya que es de tal magnitud que da nombre al título esencial, Acerca del evento, Aportes a la filosofía es título público. Cfr. Aportes, p. 21

³² Aportes, p. 73

¿Qué es metafísica? (1928), De la esencia del fundamento (1928) y De la esencia de la verdad (1930). Estos escritos empiezan a desbordar la situación hermenéutica de la obra de 1927. Esta serie toca un elenco de temas ya abordados: la nada, la diferencia ontológica y la verdad, los cuales son introducidos por problemas clásicos de la metafísica tradicional, es decir, que tenuemente empieza a introducirse en el pensamiento de Heidegger la tendencia a elaborar la cuestión del ser a partir de su historia, por contraposición, la analítica existencial empieza a pasar a segundo plano, sobretodo en De la esencia de la verdad que es el más radical de esta serie.

En ¿Qué es metafísica? nos advierte que no se va a hablar sobre la metafísica, antes bien se va a plantear una determinada cuestión metafísica que nos lleve al interior de la misma. Lo característico del preguntar metafísico es que, cualquiera de sus preguntas, abarca la totalidad de su problemática así como la existencia del que pregunta. De ello se sigue que una cuestión de esta índole tiene que plantearse desde la situación concreta en la que se encuentra la existencia interrogante. ¿Cuál es esa situación que contextualiza la mencionada conferencia? Que la ciencia se ha constituido como el poder directivo de la existencia humana. Pero la ciencia se ocupa del ente, tematiza cierta parcela del ente, pero fuera de él, nada. Pero, pregunta Heidegger: ¿qué pasa con la nada? Con esta pregunta entra de lleno a una interrogante metafísica. Si bien en la elaboración de esta cuestión remite de una manera renovada a la existencia humana y, en particular, al temple fundamental de la angustia, hay algo nuevo en su planteamiento, la referencia directa al ser y al acontecer, dice Heidegger: “La nada no nos proporciona el contraconcepto de ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo.

En el ser del ente acontece el anonadar de la nada.”³³

El tratado De la esencia del fundamento vuelve a introducir su exposición con una cuestión histórica, esta vez con una cita del libro V de la Metafísica en el que Aristóteles resume las significaciones de la palabra arjé, dice: “el rasgo común a todos los principios es el hecho de ser lo primero desde donde algo es, se engendra o se conoce.”³⁴ Con esto, dice Heidegger, se establecen las modificaciones de lo que llamamos fundamento: del qué-es, de lo-que-es, y del ser-verdad. Sin embargo, fue Leibniz el que por primera vez en la historia de la filosofía reconoce explícitamente el problema del fundamento bajo la forma de la pregunta por principio de razón suficiente. Mediante la exposición del problema del principio de razón Heidegger conduce el problema del fundamento al ámbito de la trascendencia. En íntima conexión con Ser y tiempo, ésta se determina como ser-en-el-mundo. Este es el proyecto originario de la posibilidad de existir del Dasein, de comportarse respecto del ente presente, respecto de sí mismo y de los demás Dasein. Pero el proyecto de mundo no capta explícitamente lo proyectado, por ello Heidegger lo llama un “supraproyecto (Überwurf) del mundo proyectado sobre el ente.”³⁵ El punto álgido se alcanza cuando la trascendencia como el anteproyecto proyectado de mundo es visto como la libertad. La libertad es lo que deja imperar al mundo, es decir, no se trata de una especie de fundamento, sino del origen del fundamento en general. Libertad es libertad para el fundamento.

³³ Heidegger, M. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Trad. Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Siglo XX, 1987 p. 50. Esta edición contiene los ensayos ¿Qué es metafísica?, De la esencia del fundamento, De la esencia de la verdad y La tesis de Kant acerca del ser, la cual citaremos en el presente artículo.

³⁴ *Metafísica* 1, 1013 a 17 ss.

³⁵ *¿Qué es metafísica? y otros ensayos* p. 92

Pero el fundamento por surgir de la libertad finita arrastra su no-esencia. El Dasein como poder ser está colocado ante posibilidades que se entreabren a su elección finita. “En cuanto tal fundamento, dice Heidegger, la libertad es el abismo (Ab-grund).”³⁶ Así, la no-esencia podrá ser “superada” en la existencia fáctica, pero nunca podrá desaparecer, puesto que el abismo es el protomovimiento que nos “da a entender”.

El problema de la verdad, tratado ampliamente en Ser y tiempo, es nuevamente abordado en el tratado de 1930, De la esencia de la verdad, en el cual se exploran dimensiones que van más allá de la obra de 1927 y que serán determinantes en la marcha futura de este pensamiento. Heidegger vuelve a cuestionar la idea tradicional de la verdad como correspondencia, misma que hace de la proposición su lugar originario; ciertamente, la crítica heideggeriana deja intacta esta concepción que juzga legítima, pero derivada. Ya que para que podamos enunciar una proposición sobre el ente, éste debe estar ya previamente descubierto, por lo tanto, la verdad no reside originariamente en la proposición, sino en la apertura de los comportamientos del Dasein. La radicalización de esta temática en dicho opúsculo radica en que, por una parte, en esta apertura o “don previo” ya se ha liberado el ente que allí impera, posibilitando todo representar. El representar pues acontece sólo ahí donde se da el ser libre para lo ente en lo abierto. De modo que “la esencia de la verdad es la libertad”³⁷. Libertad aquí quiere decir: dejar ser al ente como el ente que él mismo es. Dejar ser no tiene aquí el sentido de indiferencia, sino el de comprometerse con el ente des-ocultado.

³⁶ *¿Qué es metafísica? y otros ensayos* p.106

³⁷ Heidegger, M. “De la esencia de la verdad”, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Trad. Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Siglo XX, 1987, p. 117

“La libertad entendida como dejar-ser al ente, dice Heidegger, cumple y realiza la esencia de la verdad en el sentido del desvelamiento del ente.”³⁸ Por otra parte, como el dejar ser se da en un comportamiento individual que lo desvela, se oculta el ente en su totalidad. El dejar ser es simultáneamente ocultar. Si la verdad es desocultamiento, la no verdad es ocultamiento, pero lo radical está en que esta “no verdad [es] más auténtica y propia a la esencia de la verdad”³⁹, es el misterio frente al cual pasa de largo la tradicional concepción de la verdad como correspondencia. Este planteamiento anuncia una experiencia de la verdad que habrá de ser de largo alcance en los Aportes, la de la verdad como “cobijar que despeja como rasgo esencial del ser.”⁴⁰ La pregunta por la esencia de la verdad es vista por su autor como una vuelta dentro de la historia del ser, vuelta que implica una transformación del pensar, es decir, “un cambio esencial del hombre de ‘animal racional’ (animal rationale) al ser-ahí (Dasein)”⁴¹.

La transición de su pensamiento, es decir, el abandono de la perspectiva de la ontología fundamental que se empieza a operar en la serie de escritos comentados, culminará en 1936-38 con los Aportes a la Filosofía que, como dice su editor alemán, hay que entenderlo como el segundo intento abarcador después de Ser y tiempo y al mismo tiempo más originario que aquél. Lo que cambia en este tránsito es la perspectiva, esto es, ya no se interroga al ser y su verdad desde el horizonte trascendental sino desde el acontecimiento apropiador.

¿Cuál es el asunto de los Aportes y cómo se despliega? El título de la obra es: Aportes a la filosofía, mientras que el subtítulo: Acerca del evento.

³⁸ ¿Qué es metafísica? y otros ensayos p. 120

³⁹ ¿Qué es metafísica? y otros ensayos p. 123

⁴⁰ ¿Qué es metafísica? y otros ensayos p. 130

⁴¹ Aportes, p. 21

El primero es el título público, el segundo, el título esencial, pero si el asunto propio de esta obra queda como subtítulo es porque los Aportes aún no logran “disponer el libre ensamble de la verdad del Ser desde éste mismo”⁴². Con esto hay que aclarar dos cosas, primero, el carácter preparatorio de la obra, lo que se prepara es el pensar venidero, segundo, que su asunto se va a desplegar en un trazado articulado en seis ensambles que surgen de “la historicidad aún no dominada del tránsito mismo”⁴³, es decir, del tránsito que va del “primer comienzo” al “otro comienzo”, son: la resonancia, el pase, el salto, la fundación, los futuros y el último dios. Los cuales están precedidos por una prospectiva que mira de antemano al todo, y el último capítulo, El Ser, remata el ensamblaje como un intento de asir nuevamente el todo.

La trabazón de los seis ensambles es de tal manera que “cada uno refleja a su modo los demás y todos no hacen más que fortalecer su unidad”⁴⁴, unidad que responde al presupuesto del acontecimiento-apropiador. Brevemente: a la prospectiva le sigue la resonancia del ser (Seyn), en la que resuena la indigencia del abandono del ser y se ejecuta en el pase recíproco del primero al “otro comienzo”, y esto como pensante salto al ser, como pensante fundación de su verdad y como pensante fundación de los futuros del último dios.⁴⁵

El viraje de los Aportes ya no interrogan por el sentido del ser en el proyecto horizontal-trascendental, sino desde el esenciarse del ser (Seyn) y éste, a su vez, es pensado como acontecimiento apropiador (Ereignis).

⁴² Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*, trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Almagesto/Biblos, 2003, p. 22

⁴³ Aportes, p. 23

⁴⁴ Aportes, p. 80

⁴⁵ Aportes, pp. 24, 80

El proyecto-yecto ya no es visto desde el horizonte trascendental, sino desde el carácter lanzante del acontecimiento apropiador. ¿Por qué es necesario abandonar el horizonte-trascendental?

Puesto que [...] el ser-ahí como ser-ahí sostiene originariamente lo abierto de la ocultación, rigurosamente tomado no se puede hablar de una trascendencia del ser-ahí; en el circuito de este planteo la representación de trascendencia tiene que desaparecer en todo sentido.⁴⁶

¿Cómo acontece este abandono de la trascendencia? Esta superación acontece como salto, en el numeral 122 que ostenta el título el salto lleva el indicador subtítulo, el proyecto arrojado, se nos comunica que el salto “es la realización del proyecto de la verdad del ser (Seyn) en el sentido del ingreso en lo abierto, de modo que el arrojador del proyecto se experimenta como arrojado, es decir, acaecido-apropiadoramente a través del ser (Seyn).”⁴⁷ Por otra parte, en una nota marginal a Ser y tiempo, dice: “La superación del horizonte en cuanto tal. Reversión al origen. El estar presente desde el origen.”⁴⁸ Tanto la trascendencia como el horizonte deben ser superados, es decir, reconducidos al origen, por ello se habla de una refundación más originaria de la ontología fundamental, y no de un simple rechazo o abandono. De ahí que surja inevitablemente la pregunta: ¿por qué es necesario abandonar el horizonte-trascendental? Esta cuestión exige al menos dos cosas, primero, seguir el planteamiento hasta el momento de la inversión de la trascendencia del Dasein al carácter lanzante del ser; segundo, intentar otra experiencia del pensar.

Esto significa que trascendencia y horizonte se han dislocado, parafraseando a von Herrmann, la trascendencia se ha transformado en el proyecto apropiado, mientras que el horizonte está retirado en el arrojado apropiador. La contraoscilación de apropiación y estar apropiado alcanza el nombre terminológico de Ereignis.⁴⁹

El nuevo proyecto de pensar el Ser a partir de su verdad, implica el abandono del paradigma de la pregunta por el ser del ente en pro de la pregunta por el ser del ser, en esta última el preguntar debe experimentarse de manera más originaria y esto sólo se lleva a cabo como diálogo con la tradición. Pero, ¿por qué es forzoso este diálogo? Porque sólo el máximo acaecer, el más íntimo evento todavía nos puede salvar del extravío en los meros acontecimientos y las maquinaciones, y devolver el ente a la verdad de su ser. La tesis histórica de Ser y tiempo es que en el seno de la filosofía griega, la pregunta por el ser se transformó en la pregunta por la entidad del ente, con lo cual, el ser se ocultó tras de su don, dando inicio a la historia de occidente como ocultación del ser. En este sentido, la destrucción tiene un objetivo claramente establecido, desmontar los prejuicios que se han petrificado en torno al ser para efectuar un retorno a las “fuentes originarias”.⁵⁰ En los Aportes se afirma que, el nuevo pensar “tiene el más profundo respeto por el ‘primer comienzo’, que recién abre su singularidad”⁵¹. Pero, ¿qué es más exactamente el “primer comienzo”? Es el esenciarse del ser mismo. Por ello el “otro comienzo”, es decir, pensar la historicidad del Ser como Ereignis sólo es realizable en confrontación con el primero.

⁴⁶ Aportes, p. 180

⁴⁷ Aportes, p. 197

⁴⁸ Ser y tiempo, p. 62

⁴⁹ Wege ins Ereignis, p. 30 ss

⁵⁰ Ser y tiempo (trad. Eduardo Rivera), §6, p. 45

⁵¹ Aportes, p. 23

Y justo por esto es repetible, por ser único y único es sólo el comienzo, sólo él puede repetirse, pero no en el sentido vulgar de mero acontecer lo mismo por segunda o tercera vez, sino entendiendo comienzo como “el autofundante captar por anticipado.” “El comienzo es anticipador quiere decir, determina su re-petición”.⁵²

Desde Ser y tiempo se mantiene una rigurosa distinción entre el ser y el ente conocida como “diferencia ontológica” y ello, nos repite en los Aportes, con “la intención de asegurar la pregunta por la verdad del Ser frente a toda mezcolanza”⁵³. Sin embargo, la diferencia aún tiene en cuenta al ente. Por ello, el pensar venidero debe saltar también por encima de esta diferencia y con ello de la trascendencia, para preguntar inicialmente desde el Ser y su verdad. La diferencia está tácita en la pregunta conductora de la metafísica, ¿qué es el ente? Pero no es retenida como algo cuestionable. Por ello, esta cuestión se torna necesaria para la pregunta fundamental al momento de desplegar la pregunta conductora. En este punto Heidegger toma distancia de la “ontología”, la cual” toma la distinción como una pieza teórica y clave de la consideración ontológica y se olvida de lo decisivo: lo transitorio de esta diferenciación”.⁵⁴ Lo transitorio es con respecto a la superación de la metafísica, la diferencia ontológica tiene que ser elucidada en su pertenencia al ser-ahí, al acentuar el ahí el diferir es visto como apropiación del ser (Sein).

El ser-ahí ya no es visto en el marco del proyecto yecto, sino como el espacio-tiempo, es decir, como el sitio instantáneo para la fundación de la verdad del ser.

Los seis ensambles constituyen una temporalidad proyectual específica que implica que la temporalidad de Ser y tiempo se ha re proyectado como lugar de la verdad del ser. El Ereignis acontece en el hombre, con lo cual, lo puesto en juego es la posibilidad de otra creación histórica del hombre venidero.⁵⁵ Para la cual se de otra relación con el ente bajo los modos del abrigo de la verdad del ser.

Referencias

Heidegger, M., Gesamtausgabe (en adelante, GA), Francfort del Meno, Vittorio Klostermann.

-----, Sein und Zeit, 1927, GA 2, 1977.

-----, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), GA 65, 1994

Heidegger, M., El ser y el tiempo, trad., José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

-----, Ser y Tiempo, trad., Jorge Eduardo Rivera Cruchagua, Madrid, Trotta, 1998

-----, Hitos, trad., Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

-----, Caminos de bosque, trad., Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1995

-----, ¿Qué es metafísica?, contiene, De la esencia del fundamento, De la esencia de la verdad y La tesis kantiana sobre el ser, Trad., Xavier Zubiri, Buenos Aires, Siglo XX, 1987.

Aristóteles, Metafísica, trad., Tomás Calvo Martínez, Barcelona, Gredos, 2003

⁵² Aportes, p. 60

⁵³ Aportes, p. 206

⁵⁴ Aportes, p. 370

⁵⁵ Cfr. Aportes, p. 245

Dastur, Françoise, Heidegger y la cuestión del tiempo, trad., Lisabeth V. Ruiz Moreno, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006

Herrmann, F. W., Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994

El tiempo, la intersubjetividad y el anuncio de una poliarquía en Husserl

ROMERO-CONTRERAS, Arturo*†

Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

Recibido Enero 8, 2015; Aceptado Junio 12, 2015

Resumen

En este trabajo sostengo que las investigaciones Husserl sobre la intersubjetividad entregan, de manera paradójica, sin embargo, una idea "trinitaria" del concepto de origen (arché en griego, Ursprung en alemán, de la que el propio concepto de la fenomenología deriva su sentido y objetivo como filosofía prima, es decir, como un interrogatorio a una instancia definitiva) que nombramos aquí poliarquía. Nos referimos a la presente un concepto de origen más allá de la metafísica tradicional de presencia, porque es ofrece los contornos de un pensamiento que no depende ya ni en la idea de unidad sencilla, ni de una multiplicidad indiferente. La poliarquía es el nombre de un origen distribuido que no supone ningún tipo de reunión. Sólo puede ser pensado por la dotación de recursos a un cierto concepto de conectividad

Fenomenología, el origen, la intersubjetividad, la poliarquía, la lógica no clásica

Abstract

In this paper I claim that Husserl's investigations on intersubjectivity deliver, in a paradoxical manner though, a "trinitarian" idea of the concept of origin (arché in Greek, Ursprung in German, from which the very concept of phenomenology derives its sense and goal as prima philosophia, i.e. as an interrogation towards an ultimate instance) that we name here polyarchy. We mean hereby a concept of origin beyond traditional metaphysics of presence, for it offers the contours of a thought that does not depend anymore neither in the idea of simple unity, nor of an indifferent multiplicity. Polyarchy is the name for a distributed origin that does not suppose any sort of reunion. It can only be thought of by resorting to a certain concept of connectivity

Phenomenology, origin, intersubjectivity, polyarchy, non-classical logic

Citación: ROMERO-CONTRERAS, Arturo. El tiempo, la intersubjetividad y el anuncio de una poliarquía en Husserl. *Revista de Filosofía y Cotidianidad* 2015, 1-1: 35-51

* Correspondencia al Autor (Correo Electrónico: drromerobuap@gmail.com)

† Investigador contribuyendo como primer autor.

Introducción

En este trabajo se presenta la tesis de que en las reflexiones husserlianas sobre la intersubjetividad se anuncia, siempre de manera paradójica, una concepción “trinitaria” del origen (eso que en griego se dice *arché* y en alemán *Ursprung* y que da su sentido y finalidad a la fenomenología como filosofía primera, es decir, como interrogación sobre una última instancia) que aquí llamamos poliárquica. Se trata de una concepción del origen que se coloca más allá de la metafísica tradicional de la presencia al ofrecer los contornos de un pensar que no depende ni de la unidad simple, ni de una multiplicidad indiferente.

Dicha estructura trinitaria está compuesta de los términos: ego, alter ego y mundo; que se encuentran anudados de forma inseparable, pero conservando una relativa independencia. La fenomenología husserliana, lo mismo que la hermenéutica heideggeriana, pensaron de manera declarada al tiempo como la dimensión más esencial para la comprensión del ser. El espacio, si bien juega su papel, quedó siempre relegado a una función intramundana, especialmente en la explicación de los horizontes intencional o la estructura del ser-en-el-mundo. Sin embargo, es la dignidad originaria restituida al espacio la que permite pensar no sólo la temporalidad de la conciencia y la historia (i.e., la sucesión y la jerarquía), el juego del aparecer y del ocultamiento, sino también una comunidad (ese otro gran tema que la fenomenología de Husserl identifica bajo el rótulo de “intersubjetividad”) compleja, es decir, un despliegue de la coexistencia y la coordinación a partir de un nexo de no-presencia.

Sabemos que el alter ego no se da originariamente al ego, que no puede ser presente.

Y sin embargo, existe una apertura intersubjetiva que vincula dos temporalidades, que podemos caracterizarla como la simultaneidad de lo no-simultáneo. Al mismo tiempo, la intersubjetividad no constituye común por una relación directa de egos, por una suerte de intuición recíproca de las almas. Husserl resalta el hecho de que el alter ego se me aparece como un cuerpo y a partir de mensajes (*Mitteilungen*), es decir, del lenguaje. Ese cuerpo es también una objetividad del mundo, forma parte de él y de la comunidad de todos los entes. La intersubjetividad constituye una comunidad porque comparte un mundo. Ese mundo es, por una parte, el de las idealidades constituidas en el lenguaje y en la historia. Pero, por otra parte, es también el mundo del cuerpo, que conecta con una naturaleza no-humana. Husserl hablará de un nexo (*Konnex*) entre el ego y el alter ego que soporta tanto la simetría como la asimetría de la relación y de una apertura compartida al mundo que permite tanto lo común, como lo singular del acceso.

Por las razones aducidas, que en el presente artículo se articulan a manera de esbozo, es que dicha estructura trinitaria funda, a la vez, una ontología y una ética, sin que una clame mayor originariedad que la otra. El origen no está en el ego, ni en el otro, ni en el mundo, sino en ese nudo bruniano que constituyen los tres.

Presentación de la poliarquía y su relación con la paradoja y el espacio

Por poliarquía entiendo un origen repartido, distribuido, múltiple, es decir, que ya no se deja reconducir a la forma de la unidad, del perímetro (un gran conjunto que todo lo englobara) o del fundamento (pensado como un denominador común) y que, sin embargo, conserva una estructura, es decir, no coincide con una multiplicidad indiferente.

Pensar la poliarquía sólo es posible si se incorpora el espacio a la ecuación tradicional que vincula el ser exclusivamente al tiempo.

Hay que decir de inicio que un pensamiento de la poliarquía no corresponda a una discusión filológica o de expertos sobre la fenomenología, sino a una inflexión en la historia de la filosofía que se viene anunciando desde hace más de un siglo y que intenta exponer una paradoja fundamental: situar al sujeto pensante. La paradoja o quiasma reside en un movimiento circular (o bucle) por el cual el “sujeto pensante”, el “ego”, el “sujeto” o como se le llame, origen de todo presentar y representar, de todo pensar y objetivar, resulta, a su vez, puesto (en el sentido tético del término, que en alemán se dice *setzen*), expuesto (en cuanto deja de ser el centro para formar parte de una constelación donde él es un miembro más). Es el punto en el cual ese ego es arrojado a un juego que él no domina y que ya no remite necesariamente (i.e. no solamente) ni a un “mundo”, ni a un “sentido”.

Pero si esta situación permanece verdaderamente paradójica es porque no resulta posible deducir ni el ego de la multiplicidad, ni la multiplicidad del ego, de tal modo que no se puede colocar a uno en dependencia ontológica del otro, sin cometer el pecado filosófico de la unilateralidad.

La intencionalidad, el tiempo y la intersubjetividad

El núcleo de la fenomenología está asegurado por una correlación fundamental: aquella entre nóesis y nóema. Se trata de la estructura intencional. La correlación como intencionalidad puede tomar diferentes modalidades: un ego (polo noético) percibe, desea, se representa, recuerda, etc. un contenido noemático (el otro polo de la relación), que aparece entonces como una objetividad peculiar.

En este sentido, la fenomenología se pregunta por los diferentes accesos (*Zugänge*), es decir, las diferentes modalidades del presentarse de las cosas a una subjetividad. La reducción fenomenológica debe asegurar el surgimiento de esta región originaria de constitución, procediendo metódicamente a través de los diferentes niveles de fundación hasta llegar a la última instancia, donde se atestigua el origen del sentido del mundo.

Esta es la definición formal, casi estándar de la fenomenología. Es en su búsqueda de la última instancia que la fenomenología husserliana encuentra dos ámbitos fundamentales: la temporalidad inmanente de la conciencia y la intersubjetividad trascendental. Sin embargo, es en dichos ámbitos donde el concepto de intencionalidad, que debe operar para mantener no sólo la unidad de un método y un proyecto, sino la coherencia misma de la fenomenología, se vuelve más problemático y donde sufrirá sus modificaciones más radicales. Nos concentraremos más en el tema de la intersubjetividad trascendental, pero no sin una revisión de aquello que las reflexiones sobre el tiempo anunciaban: la introducción del espacio en la meditación fenomenológica, lo que preparó el camino para el surgimiento de la problemática de la intersubjetividad y, con ello, de un pensar de la poliarquía.

Temporalidad y el campo de rayos intencionales

En sus análisis sobre la conciencia interna del tiempo, Husserl dirige la mirada fenomenológica, en primer lugar, a los objetos en cuanto duran. Se trata de *Zeitobjekte* u objetos desde el punto de vista de darse en el tiempo.

Pero las lecciones no tratan solamente sobre los Zeitobjekte, sino sobre la estructura inmanentemente temporal de la conciencia⁵⁶. Para acceder a esta región es preciso reducir el polo objetivo de tal manera que surja el campo originario de la conciencia como un proceso de auto-constitución. La conciencia originaria es auto-temporización, un decurso, un flujo (Fluss) que constantemente se retiene (la retención es la forma de memoria inmediata) y se proyecta (en la protensión o futuro). Husserl no duda en llamar esta relación intencional, aunque ya no existe propiamente la relación dual, o bipolar, de nóesis y nóema. ¿Qué sucede entonces con el concepto de intencionalidad?

Husserl dice que la relación entre el presente (como donación), el pasado (como retención) y el futuro (como protensión) se compone a partir de un “envío de rayos intencionales”. El futuro produce un rayo intencional que es cumplido constantemente en el presente, para luego hundirse de nuevo en la memoria, convirtiéndose en un nuevo rayo intencional vacío. El tiempo inmanente de la conciencia consiste, así, en un tránsito entre intenciones vacías y cumplimientos. El ego deja de ser simple, deja de ser una unidad y deja de ser el punto de una polaridad, para convertirse en una suerte de sistema dinámico que se aprehende y se extravía constantemente (en ese juego de cumplimientos y vaciamientos de las intenciones). Si la intencionalidad consistía en la relación entre un ego y un contenido (o aprehensión) de un nóema objetivo y finito, el ego puro temporal es “tripolar”, está distribuido en tres puntos y surge de su entrecruzamiento y no solamente de puro presente.

⁵⁶ El tema es presentado por Husserl en sus famosas Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo (Husserl 1996), pero numerosas reflexiones ulteriores forman parte ya de la herencia de sus reflexiones, como es el caso de los Manuscritos de Berna (Husserl 2001) y los llamados Manuscritos-C (Husserl 2006).

Entendido como donación, del cual la retención y la protensión no serían sino meras modificaciones. Que esto no es el caso lo aclara Husserl en su crítica a Brentano en las Lecciones⁵⁷. El pasado no es una mera “marca” que se agrega a un contenido presente. Si así fuera, no tendríamos sucesión, sino un estrepitoso acorde del ser, caracterizado por la absoluta simultaneidad. El pasado realmente implica tránsito, pérdida, una relativa trascendencia. Y sin embargo, el tiempo constituye un continuum. Por ello, el verdadero enigma del tiempo consiste en la continuidad de lo discontinuo, en el enlazamiento de las trascendencias relativas de los tres tiempos (presente, pasado y futuro).

Es evidente que la posición sujeto-objeto queda desplazada. El ego ya no posee una unidad simple lógica (como la unidad de apercepción en Kant), tampoco un “suelo” (Grund, como una última instancia), sino que surge de un haz de rayos intencionales⁵⁸ que se entrelazan a partir de “envíos” de intenciones (ora vacías, ora plenas). Es una síntesis que une lo discontinuo, es un proceso de producción de una continuidad compleja a partir de la trascendencia que futuro y pasado guardan respecto al presente puro.

Una de las explicaciones que da Husserl sobre la estructura del tiempo es acompañada de un diagrama que él llama conciencia de borde, o canto (Kantenbewusstsein)⁵⁹. En este diagrama el “ego” se piensa como una variedad (Mannigfaltigkeit), donde el subespacio que corresponde al presente se da como una línea, mientras que el pasado y el futuro se ofrecen, cada uno, como una superficie.

⁵⁷ Ver la sección primera de las Lecciones, los párrafos §3 al §6, donde Husserl expone su crítica a Brentano.

⁵⁸ (Husserl 1966) 29 pp

⁵⁹ (Husserl 2001) 34-35 pp.

Este diagrama sólo confirma lo que Husserl siempre había implicado en su terminología, a saber, que el tiempo es una distensión. Por eso, el tiempo siempre lo caracterizó como un campo, un *Zeitfeld*⁶⁰. La palabra es precisa y mienta sin lugar a dudas, un espacio. El tiempo es un espacio. Con toda precisión: el tiempo puro se enlaza en un continuo de lo discontinuo, produciéndose como un espacio en la figura de un campo dinámico. Tenemos que ver que no se trata de la “espacialización del tiempo”, ese pecado intelectual que la fe Bergsoniana (que Heidegger no dejó nunca de profesar, pese a todo) denunciaba. El espacio no es una estructura “partes extra partes”, un mero sistema de coordenadas vacío, ajeno a toda duración vivida. Husserl redescubre el espacio de forma inmanente. ¿Qué significa eso?

El espacio cartesiano, el espacio kantiano (como forma de la sensibilidad) y en el fondo la geometría euclidiana, sobre la que toda la filosofía monta su idea de espacio, es ajeno a la concepción de Husserl. El espacio de Euclides, lo sabemos, es infinito en n -dimensiones, pero siempre idéntico, indiferente: es homogéneo. Sin embargo, a partir de Gauss (con su teorema egregio) y Riemann, surge una idea cualitativa del espacio, que nos permite pensarlo de forma intrínseca. El espacio es pensando como una variedad constituida de forma diferencial (así se calcula su curvatura intrínseca, independientemente de todo sistema métrico concreto, a partir de diferencias “locales”). Es decir, el espacio no tiene por qué ser idéntico en cada punto. Si el siglo XX intentó pensar un tiempo no-homogéneo a partir del instante, del tiempo mesiánico.

⁶⁰ Husserl caracteriza el tiempo en las Lecciones como una red de envíos de los tiempos entre sí, lo que constituye el campo originario de la temporalidad o *Zeitfeld*. (Husserl 1966) 31pp. Lo interesante es que para Husserl el tiempo constituyó siempre un espacio.

Del tiempo “kairológico” o de la oportunidad, la matemática del siglo XIX anuncia para el XX y el XXI un espacio no-homogéneo, compuesto por una multitud de espacios conectados (ya Riemann pensaba la multiplicidad como un conjunto espacios euclidianos “cosidos”, o mejor, como un espacio que es localmente euclidiano). Sólo podemos aludir aquí al hecho de que la lógica capaz de pensar el tiempo y el espacio no-homogéneos, así como su compleja interacción, no puede ya ser aristotélica, sino sólo, acaso localmente, pero no a nivel global. Quizá debamos pensar la lógica como el espacio de muchas lógicas distintas interconectadas, o como una estructura compleja que sólo de manera puntual resiste los tres axiomas clásicos de identidad, no-contradicción y tercero excluido⁶¹.

Pues bien, el espacio que Husserl nos presenta en sus análisis sobre el tiempo, debe ser pensado en la línea de los matemáticos del siglo XIX Gauss y Riemann, es decir, de forma intrínseca. Esto se verifica en la terminología Husserliana misma, desde que decide nombrar al tiempo una variedad (*Mannigfaltigkeit*)⁶².

⁶¹ Es originalmente una idea de Vasiliev la de considerar un isomorfismo entre la geometría no-euclidiana (origen del nuevo pensamiento del espacio no-homogéneo) y la lógica no-aristotélica (hoy llamada de forma más general no-clásica). Vasiliev explica: “Non-Euclidean geometry is a geometry without the 5th postulate, [that is] without the so-called axiom of parallels. Non-Aristotelian logic is a logic without the law of contradiction. It is worth mentioning here that it was precisely non-Euclidean geometry that has served us as a model for the construction of non-Aristotelian logic.” En: (Beziau 2015).

⁶² Ya desde la época de las Lecciones, en 1917, habla Husserl del tiempo como un continuum que tiene el “carácter de una variedad [*Mannigfaltigkeit*] ortoide limitada por uno de sus lados” (Husserl 1966) 99 pp.

Término acuñado por Riemann en su lección inaugural (*Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*) y que define los espacios de manera intrínseca y cualitativa⁶³.

El ego es auto-temporización, pero, simultáneamente, espaciación, espacialización. Esta idea estaba esbozada en Agustín, en el libro VII, que Husserl cita en el §1 de las Lecciones sobre la consciencia interna del tiempo. La memoria es *distentio animi*, distensión del alma. Y esta distensión es, de algún modo, extensión, pero no en el sentido métrico. La extensión en sentido cartesiano proviene de la imposición de un sistema métrico. Pero el espacio no es solamente una variedad captable por el número, por la métrica. El espacio de la consciencia es un espacio intrínseco, cualitativo.

⁶³ Una variedad es pensada por Riemann como la concepción más general de espacio. La geometría euclidiana define por medio de axiomas qué es un punto, una línea, una superficie, un volumen. Los llamados postulados son reglas que rigen un definen las propiedades de las figuras que es inscriben en el espacio euclidiano. El más famoso, por ser el que Gauss y Riemann (y Lobachevsky por su lado) suspenden, es el de las paralelas. Simplemente diremos que al suspenderlo podemos pensar una variedad de espacios, cada uno con una curvatura intrínseca distinta. Por ejemplo, en el espacio euclidiano, dada una línea y un punto fuera de ella, existe una y sólo una línea paralela a aquella que pase por el punto. En un espacio con curvatura positiva, como un esfera, todas las líneas (tomando círculos máximos) se intersectan, por tanto ninguna línea es paralela. En un espacio hiperbólico, que tiene curvatura negativa, ninguna línea se intersecta y por tanto, todas son paralelas. Se ve entonces que las propiedades de las figuras no son intrínsecas, sino que dependen del espacio en el que son inscritas. Éste es el hallazgo de Gauss, generalizado por Riemann. Los espacios son entonces conjuntos con alguna estructura, elementos con un cierto arreglo, donde cuentan las características cualitativas y no cualitativas (un espacio puede aceptar muchas métricas). Importante en los espacios es su carácter discreto o continuo, si está conectado de manera simple o no, si posee agujeros, etc. Ver (Riemann 1868).

Pues bien, lo mismo sucede en el campo del objeto, del nóema. Husserl reconoce desde las Investigaciones Lógicas, que el ego no está referido sin más a objetos separados. La intuición categorial⁶⁴ es el concepto por el cual Husserl afirma que el ego no percibe una mesa, una silla, un pedazo de papel, como objetos separados, sino como “totalidades”. Yo percibo, directamente, la mesa junto a la silla con una carta encima que debo mandar urgentemente, por ejemplo. En Ideas I Husserl habla de otro tipo de totalidad, pero en este caso abierta: el horizonte. El ego tiene un mundo, al cual está dirigido. Este mundo no es un punto en la polaridad intencional. El mundo se extiende como entorno, *Umwelt*, o mundo circundante. El ego está rodeado. Ese mundo circundante, además, no forma un límite. Por el contrario, es lo abierto mismo, una *hyle* infinita, inagotable en cualquier presentación, por lo que él sólo puede darse por escorzos. El horizonte es una multiplicidad en sí misma.

El ego está en el centro del mundo. Pero no está ahí para regir nada. Porque ese, su centro, no es el centro del mundo en cuanto tal. O no se puede saber. Pertenece al tener cuerpo que el mundo esté en el entorno. Pero hay algo más: ese cuerpo es, en sí mismo, una extensión, algo complejo y no un mero punto. Ahora ampliamos la superficie de la carne (en el sentido de Merleau-Ponty) con la superficie del tiempo. Ese cuerpo, está extendido, pero no en el sentido cartesiano, sino que retiene siempre una forma (*Gestalt*) y una actividad sintética. Pero simultáneamente, ese cuerpo está en el mundo, puesto, siendo algo entre las otras cosas.

⁶⁴ La discusión sobre la intuición categorial se encuentra en la sexta investigación lógica: (Husserl 1968). Husserl propone ahí que la intuición no solamente incluye objetos aislados, sino relaciones entre ellos. Aunque toda intuición categorial esté fundada en percepciones simples, la conciencia está dirigida de manera inmediata a contenidos complejos, a estados de cosas y relaciones. Ver también: (Xolocotzi 2002) pp 171.

El cuerpo pone y es puesto. Sólo por eso puedo ser encontrado por otro a partir de mi cuerpo, ser visto por otro y no solamente ver. Está en el centro y en la periferia, a la vez. Ampliemos entonces esta carne extensa y paradójica con la superficie del tiempo. Resulta que esta carne se vive a sí misma y percibe todo lo demás en y como tiempo. En el tiempo tenemos también la paradoja de la carne: el ego constituye el tiempo y está arrojado a él (es constituido por él), está por encima del tiempo y siempre en el tiempo, condenado a él y su finitud. Pero esta relación paradójica, dijimos, produce un espacio, el devenir espacio del tiempo en su auto-constitución.

El tiempo y el espacio son paradójicos. El ego los constituye, el ego es tiempo espacio (o mejor, temporización y espaciación) y el ego está en ellos, adentro, in medias res. Pero además de esta paradoja, tenemos un espacio complejo (o mejor, un espacio paradójico, una mezcla de lógica y topología). Si el ego es un espacio complejo en cuanto tiempo, un espacio en cuanto cuerpo, que se dirige a un horizonte finito, la intencionalidad es ya el nexo entre dos multiplicidades. Del lado del “ego” hay una paradójica variedad de tiempo y espacio. Del lado del mundo, un horizonte infinito. No hay dos puntos de una polaridad, sino dos variedades referidas por diferentes funciones o morfismos. Aquí hay, evidentemente, dos posibilidades. Pensar la correlación como un hiperespacio que constituye una continuidad a partir de discontinuidades, o pensar la correlación de dos espacios conectados por múltiples y cambiantes funciones, que corresponderían a los modos de la “intención”: percibir, desear, recordar, anhelar, esperar, etc.

Entonces, si la intencionalidad es una correlación, cuando la pensamos a partir de dos espacios, es decir, de dos multiplicidades, entonces las correlaciones son múltiples, tanto como posibles los reenvíos de uno a otro (del dominio al codominio).

No hay ya, entonces un encierro en la correlación, sino que la multiplicidad de los espacios en relación, permite a su vez una multiplicidad de correlaciones, todas ellas simultáneas.

Pero vayamos más lejos. Si hemos hablado de la paradoja del ego respecto al espacio, por tener cuerpo (con el cuerpo se puede experimentar, percibir el mundo, pero el cuerpo está en el mundo, forma parte de él, como se puede ver en la Fenomenología de la percepción en Merleau-Ponty) y de la paradoja que se desprende del tiempo (estar en el tiempo y constituirlo, sin lo cual no habría vivencia del tiempo como duración. Lo que produce esta paradoja, es un quiasmo entre los polos, ahora espacios. Siendo esto así, los bordes del espacio del ego y los bordes del espacio del mundo no están dados. El ego no es ego sin más, sino que su borde está siempre en juego, dependiendo del “fenómeno” en cuestión. Dicho de otro modo, “ego” no significa un espacio fijo, sino que constantemente le “roba” espacio al mundo, lo “penetra”, a tal punto que hay sitios donde ambos son imposibles de diferenciar, sitios donde se oponen, sitios donde entran en la paradójica relación del quiasmo, donde uno deviene el otro en un continuo. El ejemplo es la banda de Möbius: para cada punto hay un frente y un revés, pero en todo el espacio, ambas caras forman un continuo y vemos como el interior se hace el exterior y viceversa.

La intersubjetividad y el anuncio de un origen distribuido

Las Meditaciones Cartesianas constituyen uno de los textos más fundamentales de la fenomenología porque pretendían, en un período de gran madurez en su desarrollo, exponer su sentido, su método y sus resultados.

Es irónico que sea en un texto de esta naturaleza donde precisamente surja una de los problemas más graves de este proyecto filosófico: el de la constitución del alter ego, que sólo ahonda los problemas encontrados ya en los análisis de la conciencia interna del tiempo.

A la estructura de la intencionalidad pertenece el hecho de que el polo noemático, objetivo, significa la presentación de la cosa misma, en persona (*leibhaft*), como evidencia vivida (*erlebt*), sin mediaciones. La cosa misma es fenómeno, no tiene otra consistencia que su mero aparecer, su mostrarse, su salir a la luz, si se quiere ver así. Sin embargo, en la 5. Meditación cartesiana se plantea por primera vez el problema de la constitución de alter ego. Es claro, resalta Husserl, que el otro no se me da de forma inmanente, directa, como vivencia pura. Dicho de otro modo, yo no puedo tener acceso a la vida de la conciencia del otro de forma directa. El alter ego no constituye evidencia alguna para mí. El otro se presenta en primer lugar como un cuerpo. Pero ese cuerpo es carne (*Leib*) y no un mero cuerpo (*Körper*), está en una relación de apertura conmigo, a medio camino entre un “mero ente” y un “sentido propio o vivido”.

Si el alter ego supone un problema para la fenomenología es no sólo porque éste no se constituye como el resto de las cosas del mundo, es decir, como evidencia directa, como vivencia, sino porque el ego pierde su punto privilegiado. Éste es justo el problema que se esboza en la Quinta Meditación Cartesiana.

El argumento de Husserl en La Quinta meditación está dirigido a responder a la acusación de solipsismo. El problema lo hemos expuesto ya: el alter ego debe constituirse en la esfera reducida de la propiedad (*Eigenheit*), dentro del ego propio. Se trata de que la experiencia del otro (su sentido) se pueda fundar fenomenológicamente en el ego.

La respuesta que Husserl ofrece contra la objeción de solipsismo incluye tres elementos. Desde el punto de vista de una egología se trata de explicar no sólo como el otro se constituye en mí, sino de cómo es posible en general que una comunidad de mónadas independientes compartan uno y el mismo mundo. El mundo es solamente objetivo en la medida en la que es compartido con otros, pero los otros son en sí mismos también, y de cierta manera, “objetivos”, en tanto que no son “meras representaciones y algo representado”, no son “unidades sintéticas de una posible prueba en mí”⁶⁵. Además, yo soy también para nosotros y son, por lo tanto, también constituido por y en ellos. En este sentido podemos decir que la exterioridad es la marca de lo real, de la relativa exterioridad. Es por ello que Husserl se pregunta a propósito de la intersubjetividad: “¿No habremos sido injustos, entonces, con el realismo trascendental?”⁶⁶.

Parece entonces que la estructura fundamental que está en juego aquí es la de ego/alter ego/mundo, que pone en relación, a la vez, la objetividad y la subjetividad, pero ya no de manera bipolar, sino a partir de tres puntos. Lo decisivo reside en decidir si una de estas instancias debe tener el privilegio absoluto sobre las otras, o si, verdaderamente, el origen está repartido. Consecuentemente se plantea la pregunta de si el mundo está co-constituido por múltiples yo (donde cada uno no es una mera réplica de los otros sino que la subjetividad se encuentra verdaderamente distribuida. Se plantea también la pregunta sobre la unidad del mundo o si este no está también partido y repartido pero no diseminado. Por último se plantea en qué sentido es el otro objeto para el ego. Dicho de otro modo, si se trata de la misma negación del yo (no-yo) cuando hablamos del mundo y del prójimo.

⁶⁵ Husserl (1973b) 121 pp.

⁶⁶ Op Cit. 121 pp.

Finalmente debe revolvearse también la cuestión de cómo los otros son otros para mí; ¿cómo es que este mundo está para todos nosotros ahí? y por qué a pesar de todo ello cada ego tiene y debe tener una experiencia propia y singular.

Husserl siempre afirmó el carácter común del mundo al mismo tiempo que su carácter siempre singular, el hecho de ser vivido de manera singular e irrepetible. Los otros son mi espejo pero también ningún espejo: “El otro apunta según su sentido constituido a mí mismo, el otro es reflejo de mí mismo y sin embargo, propiamente ningún reflejo”⁶⁷. Un absoluto reflejo haría del otro algo superfluo, es decir, no sería otro. Pero un no-reflejo significaría también la inexistencia de una comunidad e igualmente de un mundo común. Se haya dado o no cuenta de ello Husserl de manera explícita se sigue necesariamente de que el mundo tiene una función vinculante y una de separación. Una recepción idéntica del mundo asegura su objetividad, pero de este modo las mónadas poseerían meras copias del mundo y no constituirían intersubjetividad alguna.

Con otras palabras, el otro es un espejo, es decir, tanto reconocimiento pre-objetivo como des-reconocimiento narcisista. Un absoluto acuerdo conlleva a una duplicación trivial, una diferencia infinita, en cambio, no permite un acceso al otro con quien comparto el mundo concreto y en general. Al respecto habría que precisar que yo comparto el mundo con otros “antes” de que éste posea tal o cual sentido para mí, lo común del mundo en su campo más elemental no proviene ni del lenguaje ni de la tradición (aunque no sea nada sin ellas).

⁶⁷ Op Cit. 125 pp.

El “ahí-para-todos” del cual habla Husserl como carácter esencial del mundo está ya presente en una suerte “naturaleza trascendental”. Si pensamos que a cada “cultura” le corresponde su lengua y con ello, su tradición y su historia, la intersubjetividad abre el problema del encuentro (fallido o no) de diferentes tiempos. Aquí la introducción del espacio nos muestra la posibilidad de tiempos paralelos, de tiempos convergentes o que se bifurcan, de tiempos arborescentes o rizomáticos.

En cuento a esta doble naturaleza del mundo Husserl se pregunta si es posible que “coexistan diversas multiplicidades monádicas separadas, es decir no-comunes, donde cada cual constituye un mundo propio, es decir, dos mundos separados hasta el infinito, dos espacios y espacio-tiempos infinitos”⁶⁸ a lo que responde: “pero estos dos mundos son necesariamente meros entornos de estas intersubjetividades y meros aspectos de un único mundo común a ellos. Puesto que estas dos intersubjetividades no flotan en el aire”⁶⁹.

La epoché exige la desconexión de todo lo extraño, de todo lo trascendente. De manera consecuente, la fenomenología en su análisis de la intersubjetividad exige también la desconexión de toda referencia a otros sujetos-yo (Ich-Subjekte)⁷⁰ y con ello de este mundo “ahí-para-todos”.⁷¹ Si, como dice Husserl, fenomenológicamente debe mostrarse “cómo mi ego dentro de su propiedad bajo el título ‘experiencia de lo extraño’ (Fremderfahrung) precisamente puede constituir lo extraño”⁷² parece que la empresa fenomenológica prima facie se ve envuelta en una paradoja.

⁶⁸ Op Cit 166-7 pp.

⁶⁹ Op Cit. 166-7 pp.

⁷⁰Op. cit. 127 pp.

⁷¹Op. cit. 34 pp.

⁷² Op Cit. 126 pp.

Si lo propio puede constituir lo extraño, entonces lo extraño pertenece a lo propio y por lo tanto no es en absoluto extraño.

Pero si lo propio no puede constituir lo extraño, entonces el yo no tiene ninguna experiencia de lo otro y permanece, como en el otro caso, encerrado en sí mismo. Más aún, puesto que nos encontramos ya en el ámbito del ego reducido resulta ser el ego mismo el que dice que no puede constituir al otro.

Pese a todo, lo que se tiene que decir es que el otro está precisamente ahí (eben da) y lo que debe ser explicado es el cómo no el sí. Aquí se muestran las típicas paradojas de inclusión y trascendencia de toda teoría de conjuntos (especialmente la llamada ingenua) y que reconocemos en la paradoja de Russell. De manera muy simple ésta trata de que el conjunto de todos los conjuntos se contiene y no se contiene a sí mismo a la vez. Pero ¿qué pasaría (en el marco de esta Quinta meditación cartesiana) si el yo encontrara su límite en sí mismo? Husserl insiste en que del otro no hay evidencia (Evidenz) sino sólo presentación (Appräsentation). La presentación tiene el mismo carácter que las intenciones vacías en la doctrina del tiempo de Husserl, es decir, se trata de intenciones en cierto modo vacías. Pero entonces ¿no encontraría el yo su límite en sí mismo como la evidencia de la no-evidencia del otro, negándose a sí mismo en cuanto yo, es decir, la esfera de su absoluta propiedad? ¿Qué tipo de lógica se nos presenta aquí? ¿Qué es el ego y qué es el alter ego? ¿Se trata de una nueva forma del viejo par yo y no-yo cuya estructura deben a la lógica clásica de dos valores, aquella que separa al ser del no-ser y que excluye cualquier tercer valor (tertium non datur)? Y si ¿el yo tuviera que decir que él también es otro, ganaríamos algo con esta iteración infinita? es decir ¿no habría que distinguir el otro que yo siempre soy del otro “otro”?

Trascendencia, inmanencia, clausura, apertura: ¿podemos confiar todavía a la lógica clásica estas distinciones?. Si Husserl decía respecto a las paradojas del tiempo que “para todo esto nos faltan los nombres”⁷³ ¿no deberíamos decir que para pensar la intersubjetividad nos hace falta además otra lógica?

Husserl asume en la Quinta meditación que la típica reducción fenomenológica a la esfera de lo propio no es suficientemente radical. Propone entonces una reducción peculiar: “si hago abstracción de los otros en sentido usual entonces me quedo sólo. Pero dicha abstracción no es radical, este estar-sólo no cambia nada al sentido natural del mundo experimentable para-todos”⁷⁴. ¿Qué queda entonces después de esta reducción? ¿Qué queda en la esfera propia después de que todo fue conducido al silencio? Un cuerpo (Laib), mi cuerpo, una especie de naturaleza. Al ego le queda una “capa unitaria interdependiente del fenómeno mundo”⁷⁵. Este cuerpo (Leib) “no es un mero cuerpo [Körper] sino justamente carne [Leib], el único objeto dentro de mi capa mundana abstractiva a la cual le adjudico campos de sensaciones de acuerdo a la experiencia [...] en único en el cual yo existo y me agito inmediatamente [schalte und walte]”⁷⁶. Esta “naturaleza” reducida no se opone al ego (reducido), se trata de una naturaleza viva y sintiente que involucra a lo mismo y a lo otro. A través de las sinestesias es que uno puede “actual corporalmente” y percibir el mundo de manera activa. Uno puedo por ejemplo “por medio de una mano percibir la otra, por medio de una mano, un ojo, etc. [...] en donde un órgano en función debe transformarse en objeto y un objeto en órgano en función”⁷⁷.

⁷³ Husserl (1966) 75 pp.

⁷⁴ Husserl (1973b) 125 pp.

⁷⁵ Op. cit 128 pp.

⁷⁶ Op. cit 128 pp.

⁷⁷ Op. cit 128 pp

El cuerpo se muestra aquí como una superficie diferenciada, como un ego espacial y capaz de experiencia. Lo que queda tras la reducción es el cuerpo-carne (Leib) que yo soy, esta paradójica “extensión”. Pero de nuevo, si por un lado yo soy cuerpo, superficie, espacio, no constituyo un continuo con el otro y aún, formamos parte de un espacio común, espacio no-simple (o mejor, multiplicidad de espacios), espacio conexo (no espacio de espacios), pero no homogéneo. Husserl escribe: “Si se mostrase al final, que todo se constituye como propio, que incluso el mundo reducido pertenece a la esencia concreta de sujeto constituyente en cuanto inseparable determinación interna suya, entonces se encontraría en la autoexplicación del yo su propio mundo como dentro, y por el otro lado encontraría el yo este mundo corriente, se encontraría a sí mismo como miembro de sus exterioridades y dividido entre sí y el mundo exterior”⁷⁸.

¿Cómo debe entenderse este entrelazamiento del interior y el exterior? El otro, en cuanto reducido, pertenece a la esfera de la propiedad. Pero lo propio no puede tener experiencia de sí, puesto que experiencia siempre es de algo otro. El mundo reducido es, según Husserl, una determinación (Bestimmung) del ego constituyente, pero el ego solamente puede tener experiencia cuando está, cuando se encuentra en un mundo, cuando forma parte de él. Formar parte del mundo sólo es posible con un cuerpo y a la experiencia de este cuerpo pertenece que el mundo nunca se dé en un solo golpe, ni totalmente (espacial y temporalmente), sino a partir de escorzos (Abschattungen). Así pues, como en la experiencia del tiempo la conciencia no puede captar ninguna totalidad, sino que emerge de una trama de envíos, de rayos intencionales, que implican continuidad y discontinuidad.

Así también se mueve la experiencia del ego entre su ser extensión (sobre la cual se despliega todo fenómeno) y su ser punto (o miembro del mundo, elemento entre otros elementos). Es el centro de todo lugar, de todo entorno (Umwelt), y a la vez, un sitio entre otros, siendo el mundo este espacio de espacios, no porque los englobe, sino porque los conecta.

Así es que Husserl explica entonces la paradoja de lo extraño, que atañe tanto al otro (alter ego), como al mundo: “Yo, el yo-hombre [Menschenich] reducido (yo psicofísico), soy también constituido como miembro del mundo, con el múltiple [mannigfaltige] “fuera-de-mí”, pero yo constituyo en mí mismo todo eso y lo llevo intencionalmente”⁷⁹

A propósito habla Husserl de una trascendencia dentro de la inmanencia. Pero igualmente podríamos hablar de una inmanencia dentro de la trascendencia. Frente a esto vale la pena preguntarse si los términos inmanencia y trascendencia y sobre todo, su pretendida oposición, nos dicen todavía algo aquí y si no vale mejor la pena hablar de continuidades y discontinuidades en diferentes sentidos, escalas y niveles, sobre todo apuntando no al juego de la simple continuidad homogénea (en eso consiste la esencia de la metafísica de la presencia), y su interrupción igualmente simple (pensamiento de la diferencia que no sabe reflexionar sobre la continuidad compleja, sobre la conexión de lo discontinuo, y que por ello queda presa de un dualismo continuo-discontinuo). En este punto aparece con toda claridad una estructura trinitaria. Husserl escribe: “El Faktum de la experiencia de lo ajeno [Fremd] (no-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo y también de otros (no-yo en la forma: otro yo)”⁸⁰.

⁷⁸Op. cit 129 pp.

⁷⁹Op. cit 129 pp.

⁸⁰ Op cit., 136 pp.

En yo encuentra en su proceso de auto interpretación inclinado dentro de sí un doble hecho que lo coloca dentro de un mundo y en una comunidad. Es preciso aclarar que si bien la comunidad de los “yo” forma parte del mundo, al mismo tiempo, no se confunde con él, pues Husserl ya ha explicado que el primero es intuido como evidencia viva (Leibhaft), mientras que el segundo no. Husserl agrega: “que los que son otros para mí, no permanecen como individuos [Vereinzelt], que más bien (naturalmente en mi esfera de propiedad) se constituye una comunidad de yo [Ich-Gemeinschaft] de yo existentes unos-con-otros y unos-para-otros, finalmente se constituye una comunidad de mónadas, de tal modo, que ésta (en su intencionalidad comunizante-constituyente) conforma un mundo igual para todos.”⁸¹

Husserl deja en su tratamiento de la intersubjetividad muchos puntos abiertos. Las citas que hemos vertido no son, claramente, conclusivas y admiten más de una lectura. La más tradicional querría colocar al ego en una comunidad trascendental y hacer de esta última una nueva unidad super-monádica, que a su vez constituiría el mundo como su polo intencional. Pero es esta interpretación la que debemos evitar y para ello es preciso conservar el carácter paradójico de la exposición husserliana. Los análisis de la consciencia del tiempo nos muestran que la estructura temporal del ego ya no admite la forma de la unidad sino la de un entrelazamiento de rayos intencionales y que simultáneamente se transforma en una suerte de campo dinámico. Esta multiplicidad que constituye el ego en sí mismo se encuentra con otras multiplicidades (otros egos) que constituyen la intersubjetividad a partir de un ser-con y un ser-para, sin tener que suponer una unidad dada.

Al igual que el tiempo interno de la conciencia no supone una unidad vacía de apercepción en sentido kantiano, sino que se auto-constituye, la comunidad debe ser pensada también como emergiendo de sus relaciones intencionales, que incluyen no sólo la relación temporal entre generaciones, sino también horizontal entre contemporáneos.

Resumiendo, el carácter multidimensional del tiempo debe ser unido con el carácter multidimensional de la intersubjetividad. Más aún habría que explicar si el encuentro de diversas tradiciones no aumenta aún más la complejidad. El resultado de todo esto consistiría en nada menos que en afirmar que el origen (arché) se encuentra distribuido y que éste no se deja ya comprender bajo la forma de la unidad ni bajo el concepto de una multiplicidad sin forma. Husserl compara la presentación del otro con el recuerdo, en relación al pasado y su recuerdo, específicamente la evocación (Wiedererinnerung), de tal modo que “Así como mi pasado de acuerdo a mi recuerdo trasciende mi presente viviente como su modificación, de manera análoga trasciende el ser extraño el ser propio”⁸². El otro es una intención no-cumplida, como los rayos intencionales que apuntan al pasado. Aquí se puede pensar la relación que existe con el otro en la relación de la herencia. Pero el otro también presenta un símil con el espacio en la medida en que la experiencia exterior, como dice Husserl, el objeto nunca se nos da de manera completa, sino a partir de escorzos. El otro, que siempre se reserva. El otro oscila entonces entre un lugar lejano, que nunca puede ser actualizado y un tiempo pasado evocado, pero siempre distante. Además de la intencionalidad Husserl habla de la motivación como el elemento clave en el proceso de presentación.

⁸¹Op. cit., 137pp.

⁸² Husserl (1973b) 144-5pp.

La intencionalidad se dirige a un objeto, mientras que la motivación funciona como una especie de causalidad, como “la legalidad de la vida espiritual”⁸³. La pregunta a la que responde la motivación es: “¿cómo llego yo a ello? ¿Qué me llevó a eso?”, estos son “los ‘motivos’ que muchas veces se encuentran ocultos de manera profunda, pero que se pueden dilucidar por ‘psicoanálisis’. Un pensamiento me ‘recuerda’ otros pensamientos, trae una experiencia pasada al recuerdo, etc. En muchos casos ello puede ser percibido. En la mayoría de los casos, sin embargo, la motivación se encuentra presente en la consciencia pero no se destaca, ella no se nota o no se puede notar (‘inconsciente’).”⁸⁴

La intersubjetividad no existe en el aire. En Husserl la intersubjetividad no sólo depende de un cuerpo (Leib) sentiente, a la vez subjetividad y objeto, espíritu y naturaleza, sino también de una suerte de comercio entre los egos. Este comercio sucede en el lenguaje. Por ello, dice Husserl que todos nosotros, “sujetos de la experiencia de mundo [...] tenemos un mundo infinitamente abierto según nuestras realidades conocidas un posibilidades desconocidas a partir de cada uno de nosotros, cada uno desde sí a través de la mediación (Vermittlung) de los otros y en última instancia, de sus mensajes (Mitteilungen)”, y todo “mensaje lingüístico” contribuye al “sentido de experiencia del mundo, en el cual existimos actuando” Husserl interpreta la relación intersubjetiva, específicamente aquella que incorpora un niño (Urkind) al mundo de la cultura, a partir de un “Intercambio-nexo [Verkehr-konnex] por medio de mensajes [Mitteilung]”; de esta manera es que “el niño aprende a entender los sonidos hablados por la madre como referencias.

Como signos que apuntan a lo designado”⁸⁵. Es a través de este nexo yo-tú es que “yo me efectúo en los otros y los otros en mí como validez recíproca [Mitgeltung]”⁸⁶. Esta red de envíos lingüísticos que se establecen en la conexión originaria del yo con el tú están animadas por un sistema de pulsiones (Tiebsystem) lo que constituye una intencionalidad pulsional donde el deseo busca su satisfacción y en ese movimiento constituye el vínculo social.⁸⁷

Podemos decir que la intersubjetividad emerge del constante tránsito de las pulsiones recíprocas entre los egos hacia un lenguaje en un juego entre la naturaleza y la cultura. En este punto podemos abandonar la idea de una última instancia simple libre de paradojas y unitaria como el hallazgo fenomenológico más fundamental. La pregunta fenomenológica ya no se dirige al yo ni tampoco al ser sino a los diferentes procesos del emerger de la comunidad. Husserl habla así de una “infinitud de niveles monádicos [...] con niveles de desarrollo del yo y del mundo [...] a partir de ahí apreciamos] la infinidad de niveles de mónadas animales, de las animales, pre-animales, hasta el hombre, por un lado, y por el otro, de las mónadas infantiles y pre-infantiles, en la continuidad del desarrollo ontogenético y filogenético”⁸⁸

La comunidad de pulsiones produce centros yóicos (Ich-Zentren) y estos producen deseos recíprocos que van desde el reino animal y pre-animal hasta el mundo humano. La naturaleza juega un papel muy peculiar en la construcción de la intersubjetividad. Husserl dice que el mundo de las cosas (Dingwelt) incluye tanto a hombres como animales.

⁸³ Husserl (1991) 220pp.

⁸⁴Op. cit 222pp.

⁸⁵ Husserl (1973a), 606pp.

⁸⁶Op. cit., 607pp.

⁸⁷Op. cit. 594pp.

⁸⁸ Husserl (1973a) 595pp.

De tal manera que la intersubjetividad debe ser comprendida como “correlato de la objetividad, antes de la objetivación de los hombres.”⁸⁹ Esta idea ayuda a disipar el prejuicio de que la forma y la estructura provienen solamente del hombre, del sentido o del lenguaje. La naturaleza posee su propia dinámica, su propia estructuralidad, su tiempo y su espacio. Esto quiere decir que el mundo en general, aunque sólo puede ser traído a la objetividad y al sentido a partir de palabras, está ya desde siempre, de alguna manera, ahí. No como un “ello” indeterminado e indiferente sino como algo que entrelaza, que reenvía, que estructura y se estructura. Este es naturalmente uno de los puntos en los cuales se puede pensar en el entendimiento o mal entendimiento entre culturas. Podrías decir que diferentes culturas, diferentes tradiciones, diferentes aperturas están expuestas las unas a las otras por el mero hecho de participar del mundo. Por ello nunca se encuentran dos horizontes en el aire sino siempre en relación a un mundo concreto, pulsional, natural que está dentro y fuera de ellos cuya frontera con la cultura nunca es simple y a veces no se deja determinar de manera unívoca. El mundo es lo que se comparte y lo que no se comparte, o mejor, lo que puede o no ser compartido, lo que puede darse y aquello de lo que puede privarse al otro, pero sólo sobre la base de esta posibilidad originaria. Por eso dice Husserl respecto al mundo de la cultura que éste se orienta “al subsuelo de la naturaleza común en su forma de acceso espacio-temporal, el cual debe co-operar para una accesibilidad de la multiplicidad de culturas y formaciones culturales”⁹⁰.

Consideraciones finales

El Husserl que hemos presentado aquí parecerá a mucho exótico, cuando no fragmentario e incluso inconsistente.

⁸⁹Op. cit. 607pp.

⁹⁰ Husserl (1973b) 160-1pp.

Muchas de las reflexiones aquí expuestas pertenecen a las notas y textos inéditos de la Husserliana y no poseen, claramente, un carácter sistemático. Sin embargo, Husserl no perdió nunca, ni siquiera en sus reflexiones no publicadas, el rigor de un pensamiento consecuente. Los caminos explorados en la intersubjetividad a propósito de las pulsiones y el lenguaje parecieran no pertenecer al campo de investigación fenomenológico y, sobre todo, amenazan con llevarnos a destinos inciertos. ¿Se trata todavía de fenomenología?

El pensamiento contemporáneo está marcado de manera indeleble por la categoría de lo “abierto”. Lo abierto, el afuera, el claro y otros nombres que han circulado por los más diversos pensadores apuntan todos a un pensamiento de la multiplicidad. Si a la metafísica correspondió pensar la presencia, fue tarea de un pensamiento de la diferencia pensar lo otro de la presencia. Pero esta última filosofía, cuyo horizonte era una teoría general del extrañamiento (no sólo de clase, sino de todo tipo, visible en las figuras del loco, del homosexual, el extranjero, el migrante, la mujer, etc.) encuentra su límite en el juego simple del interior y el exterior, de la presencia y la ausencia, de lo continuo y lo discontinuo. Lo abierto consiste en el rebasamiento de un pensamiento de la diferencia como exterioridad simple, para pensar el espacio no-homogéneo de lo común. Con ello queremos decir que la categoría que hace posible pensar la multiplicidad es el espacio.

Pero hay que ir más allá. No se trata sólo de pensar una multiplicidad indiferente, una variedad simple no-denumerable pero dispersa por un espacio homogéneo. Se trata más bien de pensar un espacio complejo y, sobre todo, la multiplicidad de espacios, en plural.

Si esto es así, ya no nos bastan las ideas metafísicas de la unidad (un espacio simple que fungiera como el sitio de reunión de todo acontecer), de fondo (un espacio que fungiera como denominador común), de fundamento (esencialmente un pensar de la jerarquía, sea esta trascendental o no) o de totalidad (un espacio de todos los espacios, lo que conduce siempre a la paradoja de autoreferencia formalizada por Russell). Lo que está en juego es más bien el juego de las continuidades y las discontinuidades (así, en plural). O, mejor, de la conectividad entre la multiplicidad de espacios que nos presentan.

En este sentido Husserl es un pensador que, muchas veces contra su intención declarada, nos lleva al punto en el que todas las unidades clásicas: el yo, la comunidad y el mundo, estallan en espacios complejos y se muestran como una red de envíos que se constituye en el momento mismo del envío. Esta es la primera parte del argumento aquí expuesto y que tiene su apoyo peculiar en la interpretación de las reflexiones husserlianas sobre la conciencia interna del tiempo.

La segunda parte, más importante aún, es el pensamiento de la poliarquía. Ya no se trata sólo el juego de envío entre los tiempos (el juego de rayos intencionales del presente, el pasado y el futuro); ni tampoco, solamente, de la intersubjetividad como comunidad de herencia y de múltiples yo enlazados pero independientes; ni tampoco de la infinitud del mundo que se pierde en horizontes nunca abarcables. Se trata, más bien, del anudamiento de tres multiplicidades, de tres espacios complejos, de tal modo que la pregunta por el origen nos conduce a una división esencial. No se trata de que el origen esté “perdido”, “olvidado” o “por venir”. Todas estas caracterizaciones siguen perteneciendo a un primado del tiempo sobre el espacio.

La emergencia propia de un pensar de lo abierto, del afuera, del más allá de la clausura involucra al espacio. Y lo que permite el espacio es pensar precisamente un origen distribuido, no solamente perdido en un pasado inmemorial y un futuro siempre por venir. El ego, el otro y el mundo brotan constantemente de su entrecruzamiento, de su juego recíproco. La intencionalidad tiene tres polos. Y puesto que los tres espacios son multiplicidades en sí mismas, las relaciones “intencionales” que se despliegan entre sí ya no tiene la forma polar, que va de un punto a un punto (como en la definición clásica de nóema y nóesis), sino que va, como una función de un conjunto a otro conjunto, creando, en vez de relaciones simples, morfismos.

Poliarquía es el origen dividido. Y éste no puede ser pensado, lo hemos visto de manera un tanto rápida, sin una lógica que esté a su altura. Ésta deberá ser multivaluada. No es aquí el lugar para explicarlo, sólo para mencionarlo, pero esta lógica deberá ser, específicamente, policontextual. El lógico alemán del siglo XX Gotthard Günther⁹¹ emprendió un camino muy distinto al de Husserl, llegando, sin embargo a un resultado compatible. Para el primero, la filosofía permanece presa del a metafísica en cuanto no es capaz de pensar más allá de la lógica aristotélica, definida por los tres conocidos principios de: identidad, no-contradicción u tercero excluido (*tertium non datur*). Un pensar policontextual significa incluir la posibilidad de un tercero (sea en su forma positiva: “tanto la posición como su negación”, como negativa “ni la posición, ni su negación”, es decir: tanto “lo uno y lo otro”, como “ni lo uno, ni lo otro”). Esta e justamente la idea de Husserl en su interpretación tripartita del origen: ego, alter ego y mundo, que Günther llama yo-tú-ello. Este tres no forma unidad alguna, no es un súper-ego, ni tampoco un súper-mundo.

⁹¹ Ver su obra fundamental (Günther 1991).

Es verdad: el alter ego y el mundo existen dentro del ego, pero también es cierto que el ego el mundo, lo hacen dentro del alter ego; y no menos justo es decir que tanto el ego como el alter ego forman parte del mundo. Y sin embargo, cada uno de los miembros guarda su independencia relativa, no se deja totalizar por ninguno de los otros dos, a pesar de que ninguno sea sin el otro.

Con estas breves reflexiones parece anunciarse un pensamiento del espacio ya no solamente en sentido mundano, sino fundamental. No podríamos decir que este sentido es ontológico, porque, la estructura fundamental yo-tú-ello es, a la vez, ética y ontológica, ambas y ninguna. Lo que sí podemos decir es que este pensamiento del espacio, que no pierde la dimensión esencial del tiempo, apunta a un pensamiento de la comunidad, pero de nuevo, no a partir de las viejas formas de la unidad, la totalidad y el fundamento, sino de la conectividad de los espacios.

Referencias

J.-Y. Béziau, J.-Y. "Is modern logic non-Aristotelian?" de próxima aparición en: D. Zaitsev (ed), Nikolai Vasiliev's Logical Legacy and Modern Logic, Springer, Heidelberg, 2015.

Günther, G. (1991). *Idee und Grundriss einer nicht-aristotelischen Logik: Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen* (3. Auflage mit e. Anh. Das Phänomen der Orthogonalität und mit einem Fragment aus dem Nachlass: Die Metamorphose der Zahl.). Hamburg: Meiner.

Husserl, E. (1966) *Husserliana X.: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). La Haya: Editorial M. Nijhoff.

Husserl, E. (1968). *Logische Untersuchungen.: II. Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil.* (5. Auflage, II). : Band. 2. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Husserl, E. Kern, I., Boehm, R. y Ijsseling, S. (1973a) *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III.: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Tercera parte: 1929-1935.* La Haya: Editorial M. Nijhoff.

Husserl, E. Strasser, S., Ijsseling, S., van Breda, H. L. y Bernet, R. (1973b) *Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (2da. Edición.). : Volumen 1. La Haya: Editorial M. Nijhoff.

Husserl, E. y Biemel, M. (1991) *Husserliana IV: Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Dordrecht: Editorial Kluwer.

Husserl, E., Bernet, R. und Lohmar, D. (2001). *Husserliana XXXIII. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18).* Dordrecht ;, Boston: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, E. und Lohmar, D. (2006). *Husserliana. Materialienband 8. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte.* Dordrecht: Springer.

Riemann, B. (1868). „Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen.“ *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 13, pp. 133-150.

Xolocotzi, Á. (2002). Der Umgang als „Zugang“: Der hermeneutisch-phänomenologische „Zugang“ zum faktischen Leben in den frühen 'Freiburger Vorlesungen' Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Berlin: Duncker und Humblot.

Bergson: la crítica al racionalismo filosófico y la metáfora del cinematógrafo

EZCURDIA, José*†

Universidad Nacional Autónoma de México.

Recibido Enero 4, 2015; Aceptado Septiembre 16, 2015

Resumen

Bergson utiliza la metáfora cinematográfica para revelar la estructura y las conexiones internas de una filosofía racionalista que, en sus conjugaciones antiguos y modernos, sustituye la forma de la realidad como de duración con un conjunto de nociones esquemáticas. Para Bergson, duración aparece como un hecho inmediato de la conciencia: sin tener en cuenta el racionalismo de Aristóteles y Platón, por un lado, y de Spinoza, Leibniz y Kant, por otro, que disfraza su forma intensiva y creativa por un análogo de mecanismo para el empleado en cine.

Duración, la representación, el racionalismo, la intuición, cinematógrafo

Abstract

Bergson uses the cinematograph metaphor to reveal the structure and internal connections of a rationalist philosophy which, in its ancient and modern conjugations, substitutes the shape of reality as duration with a set of schematic notions. To Bergson, duration appears as an immediate fact of consciousness: disregarding the rationalism of Aristoteles and Plato on one side, and of Spinoza, Leibniz and Kant on the other, it disguises its intensive and creative form by a mechanism analogue to the one employed in cinema.

Duration, representation, rationalism, intuition, cinematograph

Citación: EZCURDIA, José. Bergson: la crítica al racionalismo filosófico y la metáfora del cinematógrafo. Revista de Filosofía y Cotidianidad 2015, 1-1: 52-76

* Correspondencia al Autor (Correo Electrónico: jezcurdia@hotmail.com)

† Investigador contribuyendo como primer autor.

Bergson lleva a cabo una crítica a una ciencia y a un racionalismo filosófico que asumen arbitrariamente para sí una completa universalidad y legitimidad en la determinación de las formas del ser y el conocer. Bergson impugna las pretensiones epistemológicas y metafísicas de la ciencia y el racionalismo metafísico, al poner de relieve la desmesura de una función racional que sólo puede conocer sus propios esquemas, y que sin embargo se aboca a determinar injustamente intensidades ya sea inextensivas o extensivas.

Estas concepciones encuentran su expresión más general cuando Bergson da cuenta de la estructura y del trabajo de la inteligencia, con fundamento en la metáfora del cinematógrafo, metáfora que no sólo permite abordar la forma de la metafísica y la ciencia modernas, sino también la estructura general de la filosofía griega.

Bergson se vale de la metáfora del cinematógrafo para señalar la reducción que opera la razón de lo vital a lo simbólico, de lo móvil a lo inmóvil, de lo cualitativo a lo cuantitativo, dando pie al arsenal de nociones en el que la filosofía antigua -Zenón, Parménides, Platón y Aristóteles fundamentalmente- y la filosofía moderna -Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, etc.-, articulan sus doctrinas metafísicas y sus planteamientos epistemológicos, psicológicos y físicos de primer orden.

La metáfora del cinematógrafo es para Bergson el instrumento que le permite señalar aquella ilusión cognoscitiva por la cual la razón cree dar cuenta de lo real según su forma efectiva, cuando de hecho produce tan sólo sendas pseudoconcepciones derivadas del mero ejercicio de una representación fundada en la categoría del espacio homogéneo: la razón, como el cinematógrafo.

Reconstruye el flujo de la duración con una retahíla de esquemas inmóviles -los cuadros del film- a los que imprime una continuidad y una movilidad artificial -la movilidad mecánica del proyector- que no manifiestan su forma justo en tanto proceso creativo. La razón sustituye el ímpetu vital y creativo de la duración que se presenta como dato inmediato de la conciencia, por una movilidad abstracta producto de un tiempo espacializado, que en el fondo no es más que la yuxtaposición de una serie de esquemas que resultan meras detenciones o formas estáticas.

Bergson señala al respecto:

" [...] Es verdad que si tuviésemos que habérmolas solamente con fotografías, por más que mirásemos no las veríamos animarse: con la inmovilidad, incluso indefinidamente yuxtapuesta a sí misma, no produciríamos jamás movimiento. Para que las imágenes se animen es preciso que haya movimiento en alguna parte. El movimiento existe aquí, en efecto, y está en el aparato [...] El procedimiento ha consistido pues, en suma, en extraer todos los movimientos propios a todas las figuras un movimiento impersonal, abstracto y simple, el movimiento en general por así decir, en ponerlo en el aparato y en reconstruir la individualidad de cada movimiento particular por la composición de este movimiento anónimo con las actitudes impersonales. Tal es el artificio del cinematógrafo. Y tal es también el de nuestro conocimiento [...] Se resumiría, pues, todo lo que precede diciendo que el mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfico". (EC, 753, 305.)

Bergson ve en la figura del cinematógrafo la metáfora que le facilita iluminar la estructura y el trabajo de la función racional, pues ésta muestra el mecanismo de una representación que consigue suplantar el progreso positivo de la vida que se ofrece directamente a la conciencia como dato inmediato -progreso singular, continuo y creativo.

Por un movimiento vacío que por definición es divisible, repetible y predecible, y que en última instancia se constituye como pura repetición.

La razón, al igual que el cinematógrafo, sustituye la continuidad y la movilidad de la duración interior a la conciencia, por una serie de elementos inmóviles a los que dota de una movilidad espacializada e impersonal. Dicha movilidad espacializada es radicalmente distinta a la movilidad efectiva de la duración misma, pues no responde a su progreso interior, sino a la perspectiva externa de la categoría del espacio que sólo puede generar una serie de tomas instantáneas que se adosan de manera indefinida.⁹²

⁹² Deleuze, en sus textos *La imagen-movimiento* y *La imagen-tiempo*, a la vez que encuentra en la filosofía de Bergson un soporte teórico para mostrar la dimensión genuinamente artística y creativa del cine, señala las condiciones materiales y el sentido de la crítica de este filósofo al propio fenómeno cinematográfico: por un lado, la inmadurez técnica -ausencia del montaje, carencia de una cámara móvil,- que le impide al cine mismo la conquista de su propia forma u originalidad, por otro, la semejanzas que éste presenta en esa fase inicial de su desarrollo con la propia percepción sensible, la cual, como la representación, reconstruye el todo de la duración con una yuxtaposición de tomas o cortes inmóviles. Respecto a la crítica bergsoniana al cine como metáfora de la ilusión congoscitiva a la que da lugar el conocimiento racional Cfr., Deleuze, *La imagen-movimiento, Estudios sobre el cine I* p. 14: “[Según Bergson] El cine procede, en efecto, con dos datos complementarios: cortes instantáneos llamados imágenes; un movimiento o un tiempo impersonal, uniforme, abstracto, invisible o imperceptible, que está ‘en’ el aparato y ‘con’ el cual se hace desfilar las imágenes. El cine nos presenta, pues, un falso movimiento, es el ejemplo típico del falso movimiento. Pero es curioso que Bergson imponga un nombre tan moderno y reciente (‘cinematográfica’) a la más vieja de las ilusiones. En efecto, dice Bergson, cuando el cine reconstruye el movimiento con cortes inmóviles, no hace sino lo que hacía ya el pensamiento más antiguo (las paradojas de Zenón) o lo que hacía la percepción natural”.

Bergson amplía estos planteamientos cuando apunta que la metáfora del cinematógrafo deja ver que el entendimiento reemplaza la movilidad propia en la que se despliega la duración, por una serie de estados que a pesar de muestran cierta movilidad -justo la movilidad espacializada característica de la representación- y cierta forma específica -la forma que se deriva de una esquematización determinada-, carecen de la cualidad singular en la que se expresa al binomio mismo duración/conciencia en tanto unidad dinámica y multiplicidad heterogénea.

La razón reduce a la duración en sus diferentes presentaciones -como intensidad inextensiva, como proceso evolutivo o como intensidad extensiva- a una sucesión de estados que aunque señalan cualidades diferentes entre sí, no pueden reconstruir el todo orgánico y el abanico móvil y continuo de matices irrepetibles que ésta posee precisamente en tanto intensidad o ímpetu creativo.

La inteligencia, por su estructura cinematográfica, sustituye la cualidad real propia de todo impulso vital, la forma misma de la conciencia y sus grados de tensión e intensificación, por una suma de estados a los que se les ha impreso un movimiento abstracto. La estructura cinematográfica de la razón anula el progreso y la movilidad peculiar de la duración, para colocar en su lugar una o varios estados o cualidades esquemáticas que crean la ilusión de mostrar fielmente su forma justo como multiplicidad cualitativa.

Bergson subraya:

"El artificio de nuestra percepción, al igual que el de nuestra inteligencia o el de nuestro lenguaje, consiste en extraer de aquí la representación única del devenir en general, devenir indeterminado, simple abstracción que por sí misma no dice nada y en la cual incluso es raro que pensemos.

A esta idea persistentemente la misma, y por lo demás oscura o inconsciente, añadimos entonces, en cada caso particular, una o varias imágenes claras que representan estados y que sirven para distinguir un devenir de otro devenir. Sustituimos la especificidad del cambio, por esta composición de un estado específico e indeterminado con el cambio general e indeterminado". (EC, 752, 303.)

La noción de estado pone de relieve la orientación meramente representativa de una razón que pretende hacer de sus conceptos la estructura misma de lo real en tanto duración y proceso creativo, cuando de hecho éstos sólo generan una serie de cualidades esquemáticas que se yuxtaponen y se ordenan según el movimiento exterior y mecánico que tiene su principio en la categoría del espacio homogéneo. El estado es la síntesis de una serie de detenciones que se subsumen en una representación más amplia que se traduce en una cualidad esquemática. Ésta cualidad esquemática responde a la forma y el movimiento impersonal que gobierna toda representación fundada en la función racional y no da cuenta del progreso irrepitible e impredecible en el que se desarrolla la propia vida o duración en tanto forma de una conciencia que se aprende a sí misma inmediatamente.

Para Bergson los estados, aunque representan cualidades diferentes, resultan esquemas derivados de una razón que sustituye lo real como duración, por una sucesión de detenciones que de ningún modo dan cuenta de su forma y su movilidad peculiar.

Ahora bien, Bergson señala que en el momento en el que la razón hace de sus esquemas el principio para dar cuenta de lo real, plantea una serie de pseudoproblemas y pseudosoluciones que no hacen más que ocultar su forma efectiva.

La razón, al tratar de filmar o representar lo irrepresentable -la vida o duración que es irreductible a la categoría del espacio- se pierde en un juego de luces y sombras que aunque únicamente refleja su propio movimiento repetitivo -el movimiento hueco y titilante de la luz blanca del proyector sobre la pantalla-, da lugar a ciertos planteamientos de los que se derivan una serie de pseudoproblemas y pseudosoluciones que buscan vanamente dar cuenta de lo real. Tales son problemas como los de la oposición entre el ser y la nada, o el origen del movimiento, y nociones como la del principio de identidad o no-contradicción, por las que dichos problemas encuentran un intento de solución. La duración se presenta como un dato inmediato de la conciencia y sin embargo, la razón, al tratar de dar cuenta de lo real planteando problemas y soluciones fundados en nociones que nada tienen que ver con la duración misma, se constituye por el contrario como el principio de su ocultamiento o su negación.

El propio principio de identidad, al ser resultado del carácter cinematográfico del entendimiento, aparece como un esquema que oculta la forma de lo real y la conciencia como vida o duración, y se atribuye una existencia en sí que viene a salvar los diversos pseudoproblemas metafísicos que se fundan en el cuadro de la representación.

Bergson señala en este punto:

"Por qué el desdén de la metafísica por toda realidad que dura proviene precisamente de que ella no llega al ser sino pasando por la 'nada', y de que una existencia que dura no le parece bastante fuerte para vencer la inexistencia y posarse sobre ella [...] Si yo me pregunto por qué los cuerpos o los espíritus existen antes que la nada, no encuentro respuesta. Pero que un principio lógico como $A=A$ tenga la virtud de crearse a sí mismo, triunfando sobre la nada en la eternidad, esto me parece natural.

La aparición de un círculo trazado con la tiza en un encerado es cosa que tiene necesidad de explicación: ésta existencia plenamente física no tiene, por sí misma, con qué vencer la inexistencia. Pero la 'esencia lógica' del círculo, es decir, la posibilidad de trazarlo según una cierta ley, o lo que es lo mismo, su definición, es cosa que me parece eterna; no tiene lugar ni fecha, porque en ninguna parte, en ningún momento, ha comenzado a ser posible el trazado del círculo. Demos por supuesto, por tanto, el principio sobre el que descansan todas las cosas y que todas las cosas manifiestan también una existencia de la misma naturaleza que la de la definición del círculo, o que la del axioma $A=A$: el criterio de la existencia se desvanece, porque el ser que está en el fondo de todo se asienta entonces en lo eterno igual que la lógica misma". (EC, 729, 266.)

Bergson señala que la razón genera una serie de principios esquemáticos con pretensiones metafísicas, que salvan los obstáculos derivados de aquellas pseudoconcepciones que se siguen de su despliegue puramente simbólico-formal. Este autor señala que la función cinematográfica del pensamiento proyecta a lo real múltiples pseudoproblemas de origen lógico -¿el ser o la nada?, ¿el movimiento requiere de una primera causa?- que dan lugar a sendas pseudosoluciones -el propio principio de identidad, un primer motor inmóvil- que reclaman arbitrariamente para sí un carácter metafísico: el cuadro de la representación se desplaza a lo real, y por ello lo real -el binomio mismo conciencia/duración- se dobla precisamente ante los principios lógicos que dicta la representación.

Para Bergson el principio de no-contradicción o de identidad es una expresión emblemática de la forma cinematográfica de la razón que coloca un esquema determinado -el ser que es igual a sí mismo.

Como forma privilegiada para zanjar las diversas disputas pseudometafísicas asentadas en la mera categoría del espacio homogéneo.⁹³

De esta manera, subraya Bergson, se entiende por qué la razón atribuye a la realidad precisamente una existencia lógico-matemática o lógico-geométrica, que no extensiva o psíquica, pues la propia inteligencia enaltece antes sus esquemas justo como principio explicativo de lo real, que a la duración misma que es el dato empírico que se muestra inmediatamente a la conciencia.

Según Bergson la reducción de lo extensivo o lo psíquico a lo lógico es una consecuencia natural del talante cognoscitivo de una razón que ve ilusoriamente en sus representaciones el criterio para llevar a cabo la determinación de lo real. En este sentido, la filosofía eleata aparece según nuestro autor como expresión necesaria de la estructura cinematográfica del pensamiento.

⁹³ Cfr. Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 83, 84: "Examinemos todavía ese Absoluto, en el que parece descansar el pensamiento que va en busca del principio [...] En efecto, constantemente renace la cuestión metafísica. ¿Por qué el Absoluto mismo ha de existir más bien que la nada? Es preciso que por lo menos él, y él sólo, tenga el poder de arrancarse de la nada y de producirse por sus propias fuerzas [...] El misterio de la existencia se disipa si ponemos al principio de todo un axioma del género $A=A$: porque el ser que está en el fondo se pone entonces en lo eterno como la lógica misma. Triunfamos de la contingencia física gracias a la necesidad lógica. En el seno de la prueba ontológica que sienta que Dios existe por definición se oculta el esfuerzo desesperado de un pensamiento que cree vencer la angustia de la nada poniendo el ser bajo la forma de lo lógico. Por encima de las cosas que pasan y constantemente vienen a ser otras, se mantiene en una verdad eterna e inmóvil lo idéntico a así mismo. Con la necesidad lógica, es decir, con la identidad, tenemos la roca inamovible."

Asimismo Cfr., Catañares, Wenceslao, "El cine: teoría del movimiento y del tiempo", *Revista de Occidente*, 1987, 76, 9.

Pues entroniza justo el principio de identidad -que resulta su esquema eminente- como sostén de una metafísica del ser inmutable que da cuenta del mundo del devenir en términos de un no-ser que carece de toda densidad ontológica.

La escuela de Elea, según Bergson, da lugar a la primera filosofía en la que la razón aparece como principio de verdad y la verdad se plasma en lo real ocultando su forma efectiva como duración y poder creativo.

"Las concepciones de los más antiguos pensadores griegos eran, ciertamente, muy vecinas de la percepción, puesto que por las transformaciones de un elemento sensible, como el agua, el aire, el fuego, completaban la sensación inmediata. Pero desde que los filósofos de la escuela de Elea, criticando la idea de transformación, mostraron o creyeron mostrar la imposibilidad de mantenerse tan cerca de los datos de los sentidos, la filosofía se aventuró por el camino que siguió después, el que conduce a un mundo 'supra-sensible': en adelante, con puras 'ideas' debía explicar las cosas". (PM, 'La percepción del cambio', 1368, 146.)

Bergson ve en las doctrinas de Zenón, de Parménides y en general de la escuela de Elea, el quiebro de una razón que transgrede sus límites cognoscitivos y se encamina por el sendero de su propio simbolismo para hacer de éste el fundamento explicativo de lo real. El espacio homogéneo y su representación privilegiada -el principio de identidad- se colocan en la filosofía eleata como armazón de un plano metafísico que se ve despojado de toda cualidad extensiva o inextensiva y se ve reducido justo a una mera estructura lógica.

La escuela de Elea identifica lo real con su representación y por eso hace de la representación misma -el principio de no-contradicción.

El fundamento para determinar la propia forma de un plano metafísico que a la vez que no posee nada de lo dado en la experiencia inmediata, relega al cambio y a la multiplicidad a las negras regiones del no-ser.

El carácter cinematográfico de la razón según nuestro autor se manifiesta en una filosofía parmenídea que se vale del mero símbolo de la esfera inmutable e idéntica a sí misma, para suplantar la forma intensiva de la realidad.

Con fundamento en estos planteamientos, Bergson señala que la noción de eidos, la cual ocupa un lugar troncal en la filosofía platónica de las Ideas, resulta la prolongación obligada de la concepción eleata de lo real, pues recupera justo al principio de no-contradicción como la estructura de las propias Ideas o los Arquetipos en los que el mundo mismo del devenir y la multiplicidad encuentra su principio. La Ideas, al ser producto de la función cinematográfica del pensamiento, reducen lo real a meros estados o cualidades esquemáticas, y sujetan a toda multiplicidad sensible a una causalidad en la que el finalismo juega un fundamental: para la metafísica de los Arquetipos inmutables el devenir es una copia degradada del mundo de las Ideas, y sin embargo tiende a éste para ganar la plena realización de su forma y alcanzar su perfección.

El mecanismo cinematográfico del pensamiento explica el origen y la estructura de la filosofía de las Ideas, pues muestra cómo éstas -en tanto cualidades esquemáticas o vistas privilegiadas sobre el devenir que presentan un alto grado de formalización- se elevan al rango de causa, forma y fin de una multiplicidad sensible que en sí misma no encuentra el sostén de su propia forma.

La metafísica de las Ideas aparece como un producto del trabajo cinematográfico del pensamiento que sustituye a la intensidad como fondo de lo real, y coloca a las Ideas mismas como horizonte explicativo de toda multiplicidad declarándola como mera ilusión o, al menos, como un mundo contaminado de no-ser y privación que no satisface la forma lógica de su principio.

Nuestro autor señala al respecto:

"Es lo que hicieron sin miramiento alguno los filósofos de la escuela de Elea. Como el devenir choca con nuestros hábitos de pensamiento y se inserta mal en los cuadros del lenguaje, lo declararon irreal. En el movimiento espacial y en el cambio en general no vieron más que ilusión pura. Podría atenuarse ésta conclusión sin cambiar las premisas, decir que la realidad cambia pero que no debería cambiar, he ahí la realidad sensible. Pero la realidad inteligible, la que debería ser, es todavía más real y, ciertamente, no cambia. Bajo el devenir cualitativo, bajo el devenir evolutivo, bajo el devenir extensivo, el espíritu debe buscar lo que es refractario al cambio: la cualidad definible, la forma o esencia, el fin. Tal es el principio fundamental de la filosofía clásica que se desarrolló en la antigüedad clásica, la filosofía de las Formas o, para emplear un término más afín a lo griego, la filosofía de las Ideas." (EC, 760, 313.)

La noción de eidos es para Bergson expresión de una función racional que reniega de su carácter formal y trata de determinar con sus propias categorías el orden de la duración. El eidos se constituye como la proyección y síntesis de una serie de esquemas lógicos que aparecen como causas formales, esencias y fines, a un plano metafísico que resulta precisamente el fundamento y el modelo de los planos físico y psicológico a los que se les ha escamoteado su forma efectiva como duración, como creación irrepetible e impredecible.

Según Bergson la filosofía antigua, al ceñirse al canon racionalista, se resuelve en una metafísica de la trascendencia en la que las Ideas –en tanto esquemas privilegiados- se levantan como el principio y causa final de un devenir que se ve atravesado por una falta de peso y densidad ontológica. La filosofía de las Ideas, al hacer del movimiento ya sea ilusión o mera privación, desprecia la forma efectiva del mundo en tanto despliegue inmanente y creativo, en tanto duración, pues sólo considera como real la estructura lógica del principio de identidad o no-contradicción que encuentra su origen precisamente una inteligencia que se articula según una estructura cinematográfica.⁹⁴ Bergson pone énfasis en estos planteamientos al señalar que tanto la Idea de Bien platónica, como el primer motor aristotélico, aparecen justo como aquellos esquemas privilegiados por los cuales estos autores explican lo real y de los cuales hacen depender el mundo mismo del devenir y la multiplicidad. Las filosofías platónica y aristotélica, al asumir el ejercicio racional para elaborar la metafísica.

⁹⁴ Cfr. Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 84-85: "Ahora bien, para comprender que el absoluto sea presentado aquí como una identidad *lógica, eterna e inmóvil*, hay que recurrir a otra idea de nuestra inteligencia tan importante como la de nada: la idea de *forma*. Ya hemos indicado que también esta idea está ligada a las necesidades de la acción y de la fabricación. La realidad es movilidad; para dominarla con nuestra práctica debemos inmovilizarla y representarnos estados o resultados allí donde sólo hay cambio incesante. La forma, el *eidos* griego, 'es la visión estable tomada de las cosas'. Designa siempre una inmovilidad: una cualidad (que nuestro lenguaje traduce por un adjetivo) o una esencia (que nuestro lenguaje traduce por un sustantivo) o también el proyecto de un acto que se va efectuando, reducido al *dibujo* de un acto efectuado (un verbo). La inteligencia practica entonces una inversión, cuyo carácter conocemos: antes ponía la nada al principio del ser, ahora pone la inmovilidad al principio de la movilidad. Con las visones fijas que toma de lo real quiere explicar el movimiento de las cosas: es el mecanismo cinematográfica de las ideas."

Ven en el mundo de la multiplicidad sensible un flujo constante preñado de no-ser que sólo resulta explicable por una primera detención o un dios formal que se determina como su causa primera y ejemplar.

Según Bergson la Idea de Bien, el primer motor aristotélico, incluso el Uno de Plotino, se constituyen como la cualidad esquemática que aparece como el principio explicativo de una multiplicidad que no se sostiene por sí misma y que reclama por ello una forma autosuficiente y completa que fuera su fundamento.

"Y, en efecto, si se considerase a la Formas como simples vistas tomadas por el espíritu sobre la continuidad del devenir, serían relativas al espíritu que se las representa y no tendrían existencia en sí. Todo lo más podría decirse que cada una de estas Ideas es un ideal. Pero nosotros nos hemos colocado en la hipótesis contraria. Es preciso, pues, que las Ideas existan por sí mismas. La filosofía antigua no podría escapar a esta conclusión. Platón la formuló y vanamente Aristóteles trato de sustraerse a ella. Puesto que el movimiento nace de la degradación de lo inmutable, no habrá movimiento, ni por consiguiente mundo sensible, sino hubiese, en alguna parte, la inmutabilidad realizada. Asimismo, al negar a las Ideas una existencia independiente y no poder, sin embargo, privarlas de ella, Aristóteles las comprimió unas en otras, las reunió y colocó por encima del mundo físico una Forma que vino a ser así la Forma de las Formas, la Idea de las Ideas, o, en fin, para emplear su expresión, el Pensamiento del Pensamiento. Tal es el Dios de Aristóteles, necesariamente inmutable y extraño a lo que pasa en el mundo, ya que no es más que la síntesis de todos los conceptos en un concepto único". (EC, 766, 320.)

La caracterización cinematográfica del pensamiento explica según Bergson la coincidencia entre el platonismo y el aristotelismo en la necesidad de plantear un fundamento inmóvil para dar cuenta del mundo del devenir, pues hace patente cómo estas doctrinas se articulan en un puro esquematismo en el que la inmutabilidad del símbolo se constituye como lo real en sí, obteniendo arbitrariamente el papel de principio ontológico de toda forma que presente justamente movilidad y se vea por ello lastrada de no-ser o de una profunda insuficiencia ontológica.

La filosofía platónico-aristotélica, al fundarse en el ejercicio de la razón, ve en el devenir una forma incompleta que en la inmovilidad de la Idea encuentra su principio, pues la razón misma trastoca la relación efectiva entre el devenir y la representación, haciendo de la Idea no un mero esquema sin fundamento in re, sino una forma ante rem de la cual depende el propio devenir para cobrar sustancialidad.⁹⁵

⁹⁵ Cfr. Juana Sánchez Venegas, 'La insuficiencia de la inteligencia en H. Bergson', pp. 446,447: "El error histórico en la filosofía ha sido suponer que la inteligencia capta la totalidad de lo captable. Bergson se propone demostrar que este teorema derivado del ser parmenídeo se ha aplicado de varias formas en distintas doctrinas históricas, pero siempre cae en las dos ilusiones teóricas respecto de la realidad [...] Vamos a ver ahora que todas las doctrinas que nuestro autor ha criticado, por ser consecuencia de la aplicación del principio de identidad derivan del error de interpretación con el que ha sido tratada la inteligencia. Igualmente demostrará que estos autores, creyendo captar toda la realidad, dejaban fuera de su explicación la parte esencial de esa realidad.[...] Reafirmando su postura respecto de la inteligencia, la crítica bergsoniana se concentra en la filosofía de los griegos clásicos. Estos, confiados en que la inclinación natural de la inteligencia es reflejar la realidad, no pusieron en duda la postura del pensamiento ni su expresión lingüística ante esa misma realidad, y, cuando hallaron contradicciones, culparon antes a la naturaleza de las cosas que a su propia inteligencia."

Las causas ejemplares o el eidos platónico, así como el primer motor producto del pretendido empirismo aristotélico.

Aparecen como una deidad formal que es resultado del análisis del mundo del devenir y la multiplicidad bajo la óptica de una razón que sólo reconoce sus propias representaciones, y se las atribuye al orden de la vida o duración.⁹⁶

Bergson añade a estos planteamientos que la propia Idea de Bien y el primer motor aristotélico, se resuelven como los conceptos mayores a partir de los cuales la filosofía antigua ordena toda una cadena de nociones subsidiarias que retienen, cristalizan y ordenan el mundo del devenir, colmando así el hiato que se establece entre el esquema fundamental del ser idéntico a sí mismo y su oposición radical en el no-ser, dando lugar a una concepción físico-cosmológica que aparece como su doble o copia: la jerarquía de las esferas celestiales y la tendencia natural propia de los elementos físicos, son una proyección de la lógica de géneros y especies, y de la noción de sustancia y sus diversos atributos, que dan cumplimiento a los trazos mayores de la propia metafísica de la trascendencia y el ser inmutable.

El carácter cinematográfico de la razón hace patente según Bergson la configuración de una baraja de conceptos como los géneros platónicos, o las sustancias aristotélicas.

⁹⁶ Cfr. Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 86: "Terminemos toda esta crítica recordando que la teología que hemos examinado no es sino una larga complacencia de la inteligencia humana por sí misma. El Dios que es alcanzado por nuestra inteligencia está forjado con la ayuda de las ideas mayores de ésta, la nada y la forma. En él la inteligencia misma se diviniza, por así decirlo. La inteligencia que fabrica se permite el lujo de anular la creación entera y de reconstruirlo todo poniendo como principio sus propias leyes, es decir, poniéndose ella como principio."

Cfr., Lechat, J., "H. Bergson ou la réalité du devenir", *L'enseignement philosophique*, 1994, 45 (1).

Que a pesar de su aparente asimetría relativa a su carácter abstracto o empírico, no son más que esquemas que se proyectan al orden mismo de lo real, vertebrando desde dentro la jerarquía de los seres propia de las concepciones físicas del lugar natural de los elementos y del sistema concéntrico de las esferas celestiales. El universo antiguo se constituye como un orden inteligible, dado que ha sido cortado y formado justo a partir de cualidades esquemáticas que satisfacen las exigencias lógicas de la representación.

La función de la razón, al no respetar los límites que le impone su propio formalismo y tejer una imagen racional de lo real, se yergue arbitrariamente como patrón de un mundo físico-cosmológico que debido a las nociones de sustancia y accidente, género y especie, mundo sublunar y supralunar, etc., ve negada su forma efectiva como evolución y unidad dinámica.

Bergson apunta al respecto:

"Recorramos entonces este intervalo de arriba a abajo. En primer lugar, es suficiente la más ligera disminución del primer principio para que el ser se precipite en el espacio y en el tiempo, más la duración y la extensión que presenta ésta primera disminución serán tan vecinas como sea posible de inextensión y de la eternidad divina. Debemos, pues, representarnos esta primera degradación del principio divino como una esfera que da vueltas sobre sí misma, limitando por la perpetuidad de su movimiento circular la eternidad del círculo del pensamiento divino y creando por lo demás su propio lugar y, con ello, el lugar en general, ya que nada la contiene y ella no cambia de lugar, creando también su propia duración, y con ello, la duración en general, puesto que su movimiento es la medida de todos los demás. Luego, de grado en grado, veremos cómo decrece la perfección hasta llegar a nuestro mundo sublunar, donde el ciclo de la generación, del crecimiento y de la muerte imita por última vez.

Aunque imperfectamente, el círculo original. Así entendida, la relación causal entre Dios y el mundo se nos parece como atracción y, si se mira desde abajo, como un impulso, o una acción por contacto si se mira desde lo alto, ya que el primer cielo, con su movimiento circular, es una imitación de Dios, y la imitación es la recepción de una forma". (EC, 769, 323.) El universo físico-cosmológico antiguo responde a las exigencias de una razón que reduce el plano metafísico al plano lógico, y por esto se articula en una jerarquía de formas -las esferas celestiales, las diversas sustancias y sus accidentes- que llena el espacio vacío que media entre el orden del no-ser y el mundo inmutable y eterno al que da lugar el principio de identidad: Bergson señala que el ejercicio cinematográfico del pensamiento respalda la estructura interna de la física y la cosmología platónico-aristotélica, en la medida que ésta se constituye como reflejo de aquella serie de cualidades esquemáticas que colman el motivo del abismo entre los esquemas del ser absoluto y de la absoluta privación.

Metafísica y cosmología se tejen y se implican en función de la lógica en la filosofía platónico-aristotélica, pues se ordenan bajo la órbita de una razón que hace de sus representaciones la causa y el paradigma explicativo de lo real, ocultando la forma de una duración que se constituye como dato inmediato de la conciencia. El universo antiguo es una proyección de los conceptos de la razón al orden de lo real, que ilustra la forma de la razón misma como función cinematográfica.⁹⁷

⁹⁷ Cfr. Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p 45: "Se comprende que este cuasi espacio lógico es el mundo inteligible, en el que residen las esencias. Se ve cuál es la génesis real: la cosa percibida es primero presentada, luego re-presentada, gracias a un esquema espacial, que se representa a su vez en una esencia, es decir, en la regla que ha permitido construirlo: se va de la cosa a su esquema espacial, luego a su esencia.

Bergson da relieve a estos planteamientos al explicar el sentido de la frase de Platón en el *Timeo* de que 'el tiempo es la imagen móvil de la eternidad'.⁹⁸ El tiempo, al ser abordado por una razón que aparece como función cinematográfica, se determina necesariamente como un devenir o una movilidad que simultáneamente se opone y depende de una eternidad que aparecería como su fundamento a la vez trascendente e inmutable. El tiempo y el movimiento aparecen en este sentido como una forma que no se basta a sí misma y que justamente en su paso del ser al no-ser, imitaría al ser inmutable como una mala copia a su modelo.

Bergson apunta que la proyección que realiza el entendimiento de sus conceptos al plano de lo real, da lugar a una falsa relación entre el tiempo y la eternidad, entre la duración misma y un esquema abstracto carente de todo contenido empírico, pues el tiempo, en lugar de ser una realidad positiva que el concepto congela y desvirtúa para llevar a cabo su representación, se resuelve como una imagen disminuida que no puede expresar la forma misma del concepto, de la propia eternidad de la cual resulta tan sólo como una sombra fugaz.

La concepción platónico-cinematográfica de las Ideas sustituye arbitrariamente al tiempo por el concepto como principio de lo real, y por ello mismo el propio tiempo aparece como forma deslúcida de una eternidad que se sostiene únicamente en la inmutabilidad hueca que le confiere su estructura meramente esquemática.

Se ve también que la inteligencia estará tentada de invertir la dirección: hará de la esencia la razón del esquema espacial, y del esquema espacial la razón de la cosa. De todo habrá esencia, es decir, ley de fabricación [...] La inteligencia venida a ser teórica quiere abarcarlo todo, hasta la creación, incluso la vida que, sin embargo, la sostiene y la desborda por todos lados."

⁹⁸ Cfr., al respecto, Platón, *Timeo*, 37d y 38 a, b, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1982.

Nuestro autor apunta en La evolución creadora:

"De ahí una cierta concepción de la duración, a través de toda la filosofía de la Ideas, como también de la relación del tiempo a la eternidad. A quien se instala en el devenir la duración se le aparece como la vida misma de las cosas, como la realidad fundamental. Las Formas, que el espíritu aísla y almacena en conceptos, no son entonces más que vistas tomadas sobre la realidad cambiante. Son momentos reunidos a lo largo de la duración, y, precisamente porque se ha cortado el hilo que las enlazaba al tiempo, no duran ya. Tienden a confundirse con su propia definición, es decir, con la reconstrucción artificial y la expresión simbólica que es su equivalente intelectual. Entran en la eternidad, si se quiere; pero lo que tienen de eterno forma una unidad con lo que tienen de irreal. Por el contrario, si se trata el devenir por el método cinematográfico, las Formas no son ya vistas tomadas sobre el cambio, son sus elementos constitutivos y representan todo lo que hay de positivo en el devenir. La eternidad no se cierne entonces por encima del tiempo como una abstracción, lo fundamenta como una realidad. Tal es precisamente, sobre este punto, la actitud de la filosofía de las Formas o de las Ideas. Establece entre la eternidad y el tiempo la misma relación que entre la moneda de oro y el dinero suelto, dinero con el que el pago se prosigue indefinidamente sin que la deuda se salde jamás: en cambio con la moneda de oro nos liberaríamos de ella. Es lo que Platón expresa en su magnífico lenguaje cuando dice que Dios, al no poder hacer el mundo eterno, le dio el Tiempo 'imagen móvil de la eternidad' (EC, 763, 316.)

Bergson da cuenta del procedimiento cinematográfico de la razón al señalar que la filosofía platónica ve el mundo el devenir desde la perspectiva de una eternidad que en última instancia no es más que un esquema fundado en la categoría del espacio.

La razón proyecta una eternidad esquemática producto de sus categorías al orden de lo real, obligando a la realidad misma a doblarse a la forma de un mero esquema. En este sentido, toda forma que resulte asimétrica e irreductible a la realidad esquemática o representada, a saber, el propio tiempo o la duración como unidad dinámica y productiva, - que es la forma misma de lo real que se ofrece directamente a la conciencia-, se resuelve justamente como una copia degradada, como una imagen opaca, como no-ser o privación, como una forma que no podría igualar jamás la forma de la propia Idea o el esquema que es su principio.

La frase platónica de que 'el tiempo es la imagen móvil de la eternidad' no sólo expresa según Bergson la estructura principal de la metafísica griega, sino también el proceso cinematográfico-epistemológico que la origina y la ilusión cognoscitiva que la acompaña: la identidad entre los planos lógico y metafísico. La metáfora del cinematógrafo es para Bergson la vía para dar cuenta del ocultamiento que opera la razón de una realidad que es duración y que sólo el conocimiento intuitivo y el análisis de los datos inmediatos de la conciencia puede aprehender y develar su forma efectiva.

Bergson se vale del análisis de la metafísica griega para hacer manifiesto lo que resulta la orientación epistemológica y el efecto de verdad de una razón que reduce lo real a lo simbólico y esquemático, colocando así lo inmóvil sobre lo móvil, la forma sobre la vida, el estado sobre la intensidad como horizonte privilegiado para llevar a cabo la elaboración de la ontología.

El estudio de la filosofía griega, a la luz de la metáfora del cinematógrafo, hace patente cómo la razón trabaja sobre una categoría del espacio de la cual destaca estados privilegiados o cualidades esquemáticas.

Estas cualidades aparecen como la rejilla representativa sobre la cual razón misma teje una imagen inteligible del mundo, una imagen inteligible que sin embargo no se ajusta a la forma efectiva de lo real. La metafísica griega según Bergson cumple de manera rigurosa el programa que establece una razón que no puede ir más allá de sus propias representaciones y que sin embargo las determina arbitrariamente como principio de la metafísica⁹⁹

Ahora bien, como habíamos señalado, la metáfora del cinematógrafo pone de relieve la forma de la propia razón no sólo a través de su despliegue en la filosofía antigua, sino también cuando ésta aparece como fundamento de la metafísica y la ciencia modernas. La metafísica y la ciencia modernas, según Bergson, aunque radicalmente diferentes a la filosofía antigua en algunos aspectos, presentan una continuidad interior con ésta.

⁹⁹ Bergson utiliza la metáfora del cinematógrafo y su aplicación al estudio de la filosofía antigua, para delinear la forma de una razón que a pesar de su carácter esquemático-formal, se coloca injustamente a sí misma como horizonte para dar cuenta de lo real: "No entra en nuestro pensamiento resumir en pocas páginas una filosofía tan completa y tan comprensiva como la de los griegos. Pero, puesto que acabamos de describir el mecanismo cinematográfico del pensamiento de la inteligencia, importa que mostremos qué representación de lo real aboca el juego de este mecanismo. Esta representación es precisamente, a nuestro entender, la que se encuentra en la filosofía antigua. Las grandes líneas de la doctrina que se han desenvuelto de Platón a Plotino, pasando por Aristóteles (e incluso, en cierta medida, por los estoicos), no tienen nada de accidental, nada de contingente, nada que deba tenerse por una fantasía del filósofo. Dibujan la visión que se dará del universal devenir una inteligencia sistemática cuando lo vea a través de vistas tomadas de tarde en tarde sobre su transcurso. De suerte que hoy todavía filosofaremos a la manera de los griegos y encontraremos, sin tener necesidad de conocerlas, determinadas conclusiones generales tuyas, en la exacta medida en que confiemos en el instinto cinematográfico de nuestro pensamiento". (EC, 761, 314.)

Pues tienen también como principio metodológico capital una razón articulada en la categoría del espacio homogéneo que, precisamente en la figura del cinematógrafo, encuentra dibujados sus rasgos principales.

La metáfora del cinematógrafo ilumina según nuestro autor la repetición característica en la que se despliega el proceso doctrinal que va de la filosofía antigua a la metafísica y la ciencia modernas, pues hace patente cómo este proceso se funda en una razón que plasma arbitrariamente sus representaciones al plano de la duración y establece por ello el mencionado prejuicio epistemológico de la identidad entre los planos lógico y metafísico. Según Bergson tanto la metafísica antigua como la ciencia moderna se hacen posibles gracias al ejercicio de una función racional que atribuye arbitrariamente sus conceptos al plano de lo real, generando una serie de pseudoconcepciones metafísicas que se sostienen en su sólo andamiaje lógico.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Bergson utiliza la metáfora del cinematógrafo y su aplicación al estudio de la filosofía antigua, para delinear la forma de una razón que a pesar de su carácter esquemático-formal, se coloca injustamente a sí misma como horizonte para dar cuenta de lo real: "No entra en nuestro pensamiento resumir en pocas páginas una filosofía tan completa y tan comprensiva como la de los griegos. Pero, puesto que acabamos de describir el mecanismo cinematográfico del pensamiento de la inteligencia, importa que mostremos qué representación de lo real aboca el juego de este mecanismo. Esta representación es precisamente, a nuestro entender, la que se encuentra en la filosofía antigua. Las grandes líneas de la doctrina que se han desenvuelto de Platón a Plotino, pasando por Aristóteles (e incluso, en cierta medida, por los estoicos), no tienen nada de accidental, nada de contingente, nada que deba tenerse por una fantasía del filósofo. Dibujan la visión que se dará del universal devenir una inteligencia sistemática cuando lo vea a través de vistas tomadas de tarde en tarde sobre su transcurso. De suerte que hoy todavía filosofaremos a la manera de los griegos y encontraremos, sin tener necesidad de conocerlas, determinadas conclusiones generales tuyas, en la exacta medida en que confiemos en el instinto cinematográfico de nuestro pensamiento". (EC, 761, 314.)

Bergson da cuerpo a éstos planteamientos cuando señala que mientras la ciencia antigua hace de las cualidades esquemáticas aquellas inmovilidades o estados que fijan lo real, la ciencia moderna genera una simbología que retiene el flujo mismo de la realidad en cualquier momento de lo que se constituye como su movilidad espacializada.

Mientras la filosofía griega acuña conceptos con un alto grado de formalización que aparecen como esencias y causas finales de una multiplicidad que tiende hacia ellas para alcanzar su perfección, la filosofía moderna trata de congelar el despliegue constante de la duración en cualquier punto de su trayectoria, gracias al establecimiento de una serie de coordenadas espacio-temporales y a una causalidad transitiva.

Ambas, filosofía antigua y ciencia moderna, no aprehenden la movilidad creativa de la duración, sino que la ocultan con base en los patrones y en la serie de inmovilidades que se fundan del cuadro de la representación.

Tanto la filosofía antigua como la ciencia moderna colocan a la función racional como fundamento de sus supuestos y sus concepciones físico-metafísicas, pues aunque la primera se apoya en diversos géneros para señalar la entelequia o la completa actualización de las potencias de una sustancia, y la segunda se vale de la ley natural para subrayar la forma de sus objetos según una retahíla de puntos matemáticos, éstas no dejan de dar cuenta de sendas detenciones que se hacen posibles sólo por la refracción de la vida o duración en la categoría del espacio homogéneo.

Géneros o entelequias, instantes matemáticos o leyes naturales, pretenden por igual reconstruir la movilidad efectiva de la vida con base en una serie de formas que resultan meros esquemas inmóviles.

Bergson apunta en torno a este punto:

"¿En qué consiste la diferencia de actitud de estas dos ciencias frente al cambio. La formularíamos diciendo que la ciencia antigua cree conocer suficientemente su objeto cuando anota sus momentos privilegiados, mientras que la ciencia moderna lo considera en no importa qué momento.

Las formas o Ideas de un Platón o de un Aristóteles corresponden a los momentos privilegiados o salientes de la historia de las cosas; ellos mismos, en general, fueron fijados por el lenguaje [...] ¿Se trata de un cuerpo que cae? Creemos darnos perfecta cuenta del hecho cuando lo caracterizamos globalmente: se trata de un movimiento hacia abajo, de la tendencia hacia un centro, del movimiento natural de un cuerpo que, separado de la tierra al cual pertenecía, vuelve ahora a encontrar en ella su lugar. Se observa por tanto el término final o punto culminante (telos, acmé), se le erige en momento esencial, y este momento, que el lenguaje ha retenido para expresar el conjunto del hecho, basta también a la ciencia para caracterizarlo. En la física de Aristóteles se define el movimiento de un cuerpo lanzado en el espacio o que cae libremente, por los conceptos alto y bajo, de desplazamiento espontáneo y de desplazamiento forzado, de lugar propio y de lugar extraño. Pero Galileo estimó que no había momento esencial ni instante privilegiado: estudiar el cuerpo que cae equivale a considerarlo en no importa qué momento de su carrera. La verdadera ciencia de la gravedad será la que determine, en un instante cualquiera del tiempo, la posición del cuerpo en el espacio". (EC 774, 239-330.)

Filosofía antigua y ciencia moderna son según Bergson presentaciones hermanas de una razón que se articula como función cinematográfica, pues aunque la primera funda sus explicaciones físico-metafísicas en una serie de esquemas privilegiados que expresan la forma general de sus objetos, y la segunda con base en cortes caprichosos sobre el desplazamiento espacializado de los mismos, ambas dan lugar a una serie de tomas estáticas o detenciones con las que pretenden reconstruir la forma móvil de la duración.

La sustitución de lo móvil por lo inmóvil, de la duración por su representación simbólica, aparecen como notas comunes tanto de la filosofía antigua como de la metafísica y la ciencia modernas, pues se valen por igual de la función de la razón como soporte epistemológico fundamental. El lugar natural que dicta la física fundada en la lógica de géneros y espacios, y el punto físico-matemático de la ciencia moderna, resultan de igual modo esquemas que se destacan del cuadro de la representación y se proyectan arbitrariamente al plano metafísico.

Género platónico y moderna ley natural manifiestan cada uno a su manera el carácter cinematográfico de la inteligencia que cree reconocer en lo real el contenido de sus propias representaciones.¹⁰¹

¹⁰¹ Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson*, p. 336: “La metafísica de los modernos cae después de Descartes en las profundidades de un platonismo inconsciente. Sin duda los Antiguos, como se ve en la metafísica de Aristóteles, colocan su atención en los conceptos, que se unifican, no sin arbitrariedad, bajo un concepto único, como la Forma de las formas en Aristóteles. Los modernos colocarían su atención no sobre conceptos, sino sobre leyes”.

Cfr. Manuel García Morente, *La filosofía de Bergson*, p. 134: “Mientras el pensamiento humano no ha creído poderse apoyar para interpretar el mundo y la vida más que en la labor del intelecto, estaba condenado a tomar de su objeto una vista exterior e inmóvil.

Bergson aclara estos planteamientos al subrayar que es precisamente la concepción de un tiempo espacializado, el movimiento interior que realiza la función racional para dar lugar a la emergencia de la ciencia moderna. La proyección de un tiempo espacializado a la forma de lo real es el propio desplazamiento epistemológico a partir del cual la ciencia moderna gana su forma, constituyéndose como la prolongación natural de la filosofía antigua.

La ciencia moderna, a diferencia de la filosofía antigua, se vale no sólo la categoría del espacio para dar cuenta de sus objetos, sino también de la de un tiempo espacializado que resulta el principio que le permite fijar la forma de éstos justamente con base en sendas coordenadas espacio-temporales y en una causalidad transitiva. El ascenso de las leyes de la naturaleza en oposición a los géneros como cualidades esquemáticas, refleja la forma de una representación que atiende tanto a la forma del espacio homogéneo (en tanto principio de la definición), como a un tiempo espacializado que diseña la forma de lo real en un sistema de ejes y relaciones físico-causales.

La filosofía antigua se fijó principalmente en las formas de los seres vivos y construyó su edificio como una inmensa clasificación de las cosas. La filosofía moderna, matemática y física, se detiene, en cambio, en la materia inerte y resuelve el mundo en un sistema de leyes, preferentemente mecánicas. Pero antiguos y modernos laboran con el solo intelecto, y el solo intelecto es de suyo infecundo e increador; necesita que algo le sea dado para arreglarlo y deshacerlo, componerlo y descomponerlo en cuando modos quiera”.

Cfr., Deleuze, *La imagen-movimiento, Estudios sobre el cine I* p. 16: “Lo erróneo está siempre en reconstruir el movimiento con instantes o posiciones, pero hay dos maneras de hacerlo, la antigua y la moderna [...] La revolución científica moderna consistió en referir el movimiento no ya a instantes privilegiados sino al instante cualquiera. Aun si se ha de recomponer el movimiento, *ya no será a partir de elementos formales trascendentes (poses), sino a partir de elementos materiales inmanentes (cortes)*. En lugar de hacer una síntesis inteligible del movimiento, se efectúa un análisis sensible de éste”.

En este sentido el tiempo para la ciencia moderna no es la imagen móvil de la eternidad, sino una coordenada de primer orden sobre la cual lleva a cabo la determinación de los objetos en cualquier instante de su carrera. El tiempo deja de ser en la ciencia moderna una sombra opaca de las Ideas eternas, para constituirse como una forma que sostiene y articula interiormente al orden de lo real.

Las leyes de la naturaleza ven en la categoría del tiempo su estructura fundamental, pues ésta funge como el pilar de la propia articulación de la forma de los objetos conforme a sus proporciones y sus principios causales constitutivos.

Bergson se vale de una serie de breves comentarios sobre el quehacer de autores como Galileo, Kepler y Descartes para afirmar el sentido de la noción de ley natural, que en la categoría del tiempo espacializado encuentra justo su condición de posibilidad.

"La diferencia esencial, original, debe pues buscarse en otra parte. Es la misma que señalábamos primeramente. La ciencia de los antiguos es estática. O se considera en bloque el cambio que estudia, o, si lo divide en períodos, hace a su vez de cada uno de estos períodos un bloque: lo que equivale a decir que no se preocupa del tiempo. Pero la ciencia moderna se ha constituido alrededor de los descubrimientos de Galileo y de Kepler, que le han suministrado en seguida un modelo. Ahora bien, ¿qué dicen las leyes de Kepler? Establecen una relación entre las áreas descritas por el rayo vector heliocéntrico de un planeta y los tiempos empleados en describirlas, entre el gran eje de la órbita y el tiempo que se tarda en recorrerla. ¿Cuál fue el principal descubrimiento de Galileo? Una ley que enlazaba el espacio recorrido por un cuerpo que cae con el tiempo empleado en la caída. Vayamos más lejos ¿En qué consistió la primera de las grandes transformaciones de la geometría en los tiempos modernos?

En introducir, en forma velada, es verdad, el tiempo y el movimiento hasta en la consideración de las figuras. Para los antiguos, la geometría era una ciencia puramente estática. Sus figuras aparecían dadas de una vez, en estado acabado, semejantes a las Ideas platónicas. Pero la esencia de la geometría cartesiana (aunque Descartes no le haya dado esa forma) descansa en la consideración de toda curva plana como descrita por el movimiento de un punto sobre una recta móvil que se desplaza, paralelamente a sí misma, a lo largo del eje de las abscisas, supuesto uniforme el desplazamiento de la recta móvil y haciéndose así la abscisa representativa del tiempo [...]

Concluamos que nuestra ciencia no se distingue únicamente de la ciencia antigua en que busque leyes, ni incluso en que sus leyes enuncien relaciones entre magnitudes. Es preciso añadir que la magnitud a la que querríamos poder referir todas las demás es el tiempo, y que la ciencia moderna debe definirse sobre todo por su aspiración a tomar el tiempo por variable independiente". (EC, 777, 333-335.)

Según nuestro autor la determinación del tiempo espacializado como soporte cognoscitivo constituye la forma de una ciencia moderna que con base en la noción de ley natural, desenchaja a una filosofía antigua que en la sola categoría del espacio encuentra el esqueleto de su sistema de representaciones. El tiempo espacializado es elevado a la estructura de lo real por la ciencia moderna y por ello los géneros ceden su lugar a las leyes de la naturaleza como objeto de conocimiento fundamental. La ciencia moderna empareja a la propia categoría del espacio la del tiempo espacializado, de manera que obtiene las coordenadas y el soporte de las relaciones causales para enfocar cualquier parcela de la extensión y determinarla justo en función de una ley que en el fondo no da cuenta más que de una suma de detenciones o inmovilidades adosadas.

Entre la filosofía antigua y la ciencia moderna hay una continuidad interior que no refleja una diferencia de naturaleza, sino de grado, pues la forma misma del tiempo en la que la propia ciencia moderna se articula, aparece como una cuarta dimensión del espacio que la filosofía antigua no había sabido desarrollar: mientras los géneros platónicos fijan el flujo del devenir en instantes eternos que se resuelven como esencias inmutables o cualidades esquemáticas, las leyes de la física moderna pulverizan estos instantes y reconstruyen con ellos una adición ilimitada de puntos matemáticos que en la propia coordenada del tiempo tienen su principio rector.

Galileo, Kepler y Descartes recomponen y amplían la capacidad simbólico-instrumental de la inteligencia al añadir a la forma del espacio la propia forma del tiempo espacializado, afirmando así la naturaleza misma de la razón como función cinematográfica que ve en lo real la calca de sus esquemas y representaciones.¹⁰² Es con fundamento en estos planteamientos que Bergson explica el origen y los alcances de la asimetría que muestran la filosofía antigua y la ciencia moderna en cuanto a la apreciación cualitativa y cuantitativa de sus objetos.

¹⁰² Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson*, p. 334: "Galileo no hizo menos que Kepler y Bergson le consagra largas páginas. Pero se les puede resumir al decir que la ley de la caída de los cuerpos, que corroboran tan felizmente los trabajos de Kepler, fue establecida contra la experiencia. Lo que la experiencia de la torre de Pisa muestra de modo evidente, es que una pluma cae menos rápido que un bloque de ébano. Galileo, para establecer su ley, fue pues obligado a concebir un espacio de razón, (como Kepler, que estableció un tiempo de razón), al interior del cual todo cuerpo que cae en el vacío pasa por todos los grados de la velocidad. Es aquí, puede ser, que se ve mejor el trabajo de la inteligencia, proyectando más allá de la materia un espacio ideal (así como un tiempo ideal) y fundado para establecer la física un metafísica de la materia, de la cual el mayor resultado es la condición de posibilidad de toda *praxis* científica y técnica".

Como ya hemos dicho, la filosofía antigua, al colocar al espacio como fundamento de su perspectiva epistemológico-ontológica, no puede encontrar en la realidad misma más que momentos privilegiados o cualidades esquemáticas. Estas cualidades esquemáticas, al expresar de sus objetos la entelequia o la plena actualización de sus potencias, pierden el registro de una magnitud que se hace posible por la suma de una serie de instantes homogéneos que se destacan justo de la categoría o eje del tiempo espacializado. La ciencia moderna, por el contrario, relega la determinación de las cualidades esquemáticas a un segundo plano y toma en cuenta sólo aquello que es cuantificable al ser sometido a dicha categoría, que aparece como horizonte constitutivo de los propios objetos y su verdad.

La oposición entre la ciencia cualitativa y la ciencia cuantitativa es consecuencia de la rotación de una razón que sustituye la representación sincrónica y global de lo real, por una representación diacrónica que desprecia toda cualidad esquemática y asume en cambio a la magnitud como preocupación metafísica principal. "De esta diferencia original derivan todas las demás. Una ciencia que considera alternativamente períodos indivisibles de duración no ve más que fases que se suceden a otras fases, formas que reemplazan a otras formas.

Se contenta con una descripción cualitativa de los objetos, que asimila a los seres organizados. Pero cuando se busca lo que pasa en el interior de uno de estos períodos en un momento cualquiera del tiempo, se apunta a otra cosa: los cambios que se producen de un momento a otro no son ya, por hipótesis, cambios de cualidad; son desde entonces variaciones cuantitativas, bien del fenómeno mismo, bien de sus partes elementales. Hay razón, pues, para decir que la ciencia moderna se separa de la de los antiguos en que se apoya en magnitudes y se propone, ante todo, medirlas." (EC, 776, 332.)

Para Bergson la emergencia de la ciencia moderna y el ocaso de la filosofía antigua constituye un claroscuro que, aunque refleja una revolución en cuanto a la forma del conocimiento científico, muestra una continuidad que deja ver la inmutabilidad del sostén epistemológico en el que la razón misma funda su actividad: la categoría del espacio, en la cual se representan de manera necesaria diversas detenciones como los estados o cualidades esquemáticas propios de la filosofía antigua, o la serie de magnitudes articuladas en un tiempo homogéneo y matematizado que resultan características de la ciencia moderna.

Bergson señala que a pesar de la profunda asimetría que existe entre la ciencia moderna que analiza sus objetos según un punto de vista cuantitativo y la filosofía antigua que enarbola una perspectiva cualitativa, éstas no presentan una ruptura interior, pues ambas son resultado de una razón como función cinematográfica que se funda en la categoría del espacio y oculta con sus esquemas el dominio de la duración que se ofrece inmediatamente a la conciencia.

Tanto las cualidades esquemáticas de la ciencia antigua como las magnitudes modernas, son conceptos que sustituyen la forma de lo real como vida y consiguen una imagen inteligible e ilusoria del mundo.

En el marco de estas reflexiones Bergson se explica por qué la ciencia moderna, a la vez que reconoce una sustancialización del movimiento -una sustancialización fundada en su articulación en el tiempo espacializado- se concibe a sí misma como un proyecto cognoscitivo que si no puede agotar de hecho la propia forma de lo real, al menos puede agotarla de derecho:

La razón atribuye arbitrariamente sus conceptos a lo real y por ello cree develar su forma misma en la medida que bajo los criterios de la claridad y la distinción, ordena paulatinamente todo dato sensible al interior del cuadro de la representación.

Según Bergson la ciencia moderna, al proyectar sus conceptos al mundo de la duración, hace de éste un orden que se resuelve como un conjunto de magnitudes o puntos físico-matemáticos que se realizan según leyes y no un mundo que oscila entre la perfección de su principio y el oscuro mundo del no-ser. Esta determinación de lo real, a su vez, posibilita a la ciencia misma desplegarse indefinidamente al someter y reducir todo dato sensible a las categorías espacio-temporales en las que se finca la propia objetividad del conocimiento científico.

Sustancialización, cuantificación y cognoscibilidad objetiva e indefinida de lo real, aparecen como principios de la nueva ciencia que se acoge a una razón cinematográfica que suplanta la forma de la duración, con los juegos lógico-metodológicos en los que se expresa su propio trabajo representativo.

Bergson hace expresas estos planteamientos cuando señala que desde la perspectiva del racionalismo, lo real se identifica con el universo de Galileo y la razón misma puede conocer y predecir su forma de igual modo que las resultantes de los vectores que se trazan sobre un plano cartesiano.

"Tal fue, pues, la idea directriz de la reforma por la que se renovaron no sólo la ciencia de la naturaleza sino la matemática que le servía de instrumento. La ciencia moderna es hija de la astronomía; ha bajado del cielo a la tierra a lo largo del plano inclinado de Galileo, porque por Galileo se enlazan Newton y sus sucesores a Kepler. Ahora bien, ¿cómo se planteaba para Kepler el problema astronómico?

Se trataba, previo el conocimiento de las posiciones respectivas de los planetas en un momento dado, de calcular sus posiciones en cualquier otro momento. La misma cuestión se planteó, en adelante, con respecto a todo sistema material. Cada punto material se convirtió en un planeta rudimentario, y la cuestión por excelencia, el problema ideal cuya solución debería entregarnos la llave de todos los demás, consistió en determinar las posiciones relativas de estos elementos en un momento cualquiera, una vez conocidas sus posiciones en un momento dado. Sin duda, el problema no se plantea en estos términos precisos más que en casos muy simples, para una realidad esquematizada, porque no conocemos nunca las posiciones respectivas de los verdaderos elementos de la materia, suponiendo que haya elementos reales, e, incluso si los conocemos en un momento dado, el cálculo de sus posiciones para otro momento exigiría con frecuencia un esfuerzo matemático que sobrepasara las fuerzas humanas. Pero nos basta saber que estos elementos podrían ser conocidos, que sus posiciones actuales podrían ser realizadas y que una inteligencia sobrehumana podría, sometiendo estos datos a operaciones matemáticas, determinar las posiciones de los elementos a no importa que otro momento del tiempo." (EC, 778, 334.)

Para Bergson la emergencia del tiempo espacializado como categoría fundamental del conocimiento científico da lugar a una serie de condiciones en el horizonte simbólico en el que se fija la imagen racional de lo real: inteligibilidad y predictibilidad total y de derecho, sustancialización del movimiento a partir de las leyes de la física.

Y cuantificación y mecanización de la naturaleza; condiciones éstas que refrendan la perspectiva misma de la propia razón que hace de lo real copia exacta de sus representaciones, afirmando el propio prejuicio epistemológico de la identidad entre los planos lógico y metafísico.

Según nuestro autor el carácter cinematográfico de la razón se hace manifiesto cuando ésta recompone su imagen antigua del mundo en una concepción en la que el paradigma mecanicista de la astronomía se traslada a la realidad en su conjunto. La ampliación indefinida del conocimiento científico, la sustancialidad de las leyes de la naturaleza y la magnitud como objeto de conocimiento fundamental, son dispositivos cinematográfico-epistemológicos de una ciencia moderna que ve en las representaciones propias de la mecánica y la matemática la estructura misma de lo real.

Con fundamento en estos planteamientos, Bergson da cuenta del perfil de ciertas doctrinas que a la vez que otorgan a la ciencia moderna una justificación metafísica, se ven articuladas por la propia perspectiva teórica que ésta entraña. Bergson subraya la forma de la concepción filosófica de algunos pensadores modernos -Spinoza y Leibniz especialmente- que a la vez que brindan un ropaje ontológico a la ciencia moderna y apuntalan sus supuestos fundamentales, presentan también una noción de lo extensivo y lo inextensivo filtrada por los marcos de la representación.

La concepción spinoziana de los atributos extenso y pensante que se despliegan en un riguroso paralelismo, así como las concepciones leibnizianas de la armonía preestablecida y de las mónadas que carecen de puertas y ventanas.

Responden puntualmente a los patrones de un conocimiento científico que se articula en la categoría del tiempo espacializado y supone justo una sustancialización de las leyes de la naturaleza y una predictibilidad que presenta un horizonte de aplicación ilimitado.

Spinoza y Leibniz se mantienen en la esfera de comprensión que establece el conocimiento científico, pues no dejan de ver en lo real ya sea diversos atributos o ya sea mónadas solipsistas que se articulan según leyes, constituyendo en ambos casos un dominio físico-racional que sólo puede ser agotado por un entendimiento infinito.

En este sentido, Bergson apunta que las metafísicas spinoziana y leibniziana muestran una orientación racionalista que independientemente del núcleo intuitivo que las anima, aparecen como la versión moderna de las doctrinas platónica o aristotélica, pues se fundan como éstas en un espacio homogéneo por el que establecen una serie de mediaciones - las mediaciones propias del mecanicismo- que proyectan a la forma misma de lo real.

Según Bergson, Spinoza y Leibniz se constituyen como el Platón y el Aristóteles modernos, pues elaboran sendos soportes metafísicos de la nueva ciencia que no son más que el resultado de la sustitución de la vida como poder creativo por aquellos cortes y tomas producto del ejercicio cinematográfico de la función racional, que en el esquema privilegiado de la ley natural encuentran su principio fundamental.

"[...] Desde el momento que nos inclinamos a hacer de la metafísica una sistematización de la ciencia, nos deslizamos en la dirección de Platón y de Aristóteles. Y, una vez entrados en esta zona de atracción por donde caminan los filósofos griegos, nos vemos arrastrados a su órbita.

De este modo se constituyeron las doctrinas de Leibniz y de Spinoza. No desconocemos los tesoros de originalidad que encierran. Spinoza y Leibniz vertieron en ellas el contenido de su alma, enriquecida con las invenciones de su genio y las adquisiciones del espíritu moderno.

Y hay en uno y otro, en Spinoza sobre todo, intuiciones a cuyo empuje crujió el sistema. Pero si se elimina de las dos doctrinas lo que les da la animación y la vida, si no se retienen más que la osamenta, tenemos delante de nosotros la imagen misma que obtendríamos mirando el platonismo y el aristotelismo a través del mecanicismo cartesiano. Estamos en presencia de una sistematización de la física nueva, sistematización construida sobre el modelo de la antigua metafísica". (EC, 778, 346.)

Spinoza y Leibniz elaboran sus doctrinas metafísicas en las líneas generales de un racionalismo que se articula por la atribución de diversos conceptos lógicos al plano de la realidad. Las Ideas platónicas y las sustancias aristotélicas se prolongan en los atributos y las mónadas de Leibniz y Spinoza, pues estos autores llevan a cabo la determinación de la duración bajo una forma esquemática que en su caso es la de la ley natural. Spinoza y Leibniz, en la medida que colocan al tiempo espacializado como criterio fundamental para dar cuenta del soporte metafísico de la nueva ciencia, se constituyen como el desenvolvimiento moderno del platonismo y el aristotelismo, y responden a la dinámica interior de una razón que ha hecho de sus categorías los ejes de un arbitraria sustitución de lo real por los conceptos de la representación. Spinoza y Leibniz continúan dentro de la órbita del platonismo, pues no dejan de ver en lo real un dominio racionalmente articulado que puede ser develado por la propia función racional.¹⁰³

¹⁰³ Cfr. Juana Sánchez Venegas, 'La insuficiencia de la inteligencia en H. Bergson', pp. 447,448: "Las doctrinas de Spinoza y Leibniz surgieron de este método cartesiano y, aunque se distinguen en el enfoque sobre la realidad, convierten el todo del universo en un todo mecánico, a modo de la metafísica antigua, con la salvedad de que no se interesan por conceptos o cosas, sino por las leyes que se fundamentan en la unidad de un principio. Por esto, tales doctrinas elevan el mecanicismo a rango de lo universal, donde se produce un paralelismo entre materia-cantidad y espíritu-cualidad que se identifican entre sí.

Bergson carga las tintas en estas concepciones al señalar que estos autores, al validar los fundamentos teóricos propios de la ciencia moderna, se caracterizan por establecer una concepción metafísica en la que las leyes de la naturaleza resultan eternas y la duración necesariamente se ve negada.

Las leyes de la naturaleza son eternas, ya sea que gobiernen el pensamiento o la extensión, pues la metafísica moderna se levanta alrededor de los meros conceptos de una razón que a la vez que afirma ilegítimamente para sí el derecho de determinar de modo universal y necesario la forma misma de lo real, resulta incapaz de asir la forma de lo que se hace, la forma de una duración que es unidad dinámica y que se constituye sólo en su propia movilidad.

La eternidad de las leyes de la naturaleza en las doctrinas spinoziana y leibniziana, es la eternidad de las esencias platónicas, pues estas leyes en última instancia no son más que un esquema lógico que desprecia todo dato inmediato de la conciencia y asume arbitrariamente para sí toda densidad ontológica.

"La inclinación natural de estos dos filósofos los lleva a las conclusiones de la filosofía antigua [...]"

Estos conceptos son perfectamente susceptibles a la matematización por la yuxtaposición en el espacio y sucesión en el tiempo, creyendo dar sí explicación a la totalidad de lo real.[...] Así llega a desarrollarse la ciencia moderna bajo la norma del mecanicismo universal. Toda ciencia, como ya hemos apuntado, está sujeta a la ley del método cinematográfico, porque su objeto esencial es 'acrecetar nuestra influencia sobre las cosas'. El saber científico se centra en prever para actuar, preocupándose por aquello de lo que se ocupan 'la inteligencia común, los sentidos y el lenguaje... Hará así crecer el número de momentos que aísla, más siempre aísla, más siempre aislará momentos'.

En resumen, las semejanzas de esta nueva metafísica con la de los antiguos proviene de que una y otra suponen todo hecho, la una por encima de lo sensible, la otra en el seno de lo sensible mismo. Una ciencia una y completa, con la cual coincidiría todo lo que lo sensible contiene de realidad. Para una y para otra, la realidad, como la verdad, sería íntegramente dada en la eternidad. Una y otra sienten repugnancia por la idea de una realidad que se crearía poco a poco, es decir, en el fondo, de una duración absoluta". (EC, 794, 353.)

Según Bergson, las doctrinas de Spinoza y Leibniz se mueven al interior de una categoría del espacio homogéneo que se satisface en la formulación de diversos conceptos que, por su estructura esquemática, no pueden reflejar la forma de una vida que se constituye en su propia movilidad impredecible e irreplicable. La noción de ley natural -el concepto que aparece como la clave de bóveda que ordena todo el sistema de representaciones de la ciencia moderna- es a su vez el polo que conduce las reflexiones metafísicas de Leibniz y Spinoza, de modo que éstas no pueden rastrear la naturaleza de una duración que se ofrece inmediatamente a la conciencia como proceso creativo: la eternidad de lo real en las doctrina de Leibniz y Spinoza es la eternidad de las leyes de la naturaleza, una eternidad lógica vaciada de todo contenido positivo que se sostiene por su sólo simbolismo y por su puro carácter formal.

Para nuestro autor Leibniz y Spinoza actualizan el platonismo en la Edad Moderna, pues prolongan el uso dogmático-cinematográfico de la razón, para llevar a cabo la determinación de lo real bajo un tiempo espacializado que se hace posible en la categoría del espacio homogéneo.

Junto a estos planteamientos, Bergson señala el sentido general de la filosofía kantiana al mostrar que ésta asume los presupuestos fundamentales de la propia ciencia moderna, a los que no obstante aplica un criterio de economía: Kant desplaza al sujeto el horizonte constitutivo de las leyes de la naturaleza, desembarazándose así de toda impugnación respecto a la dogmática determinación de lo real justamente como ley natural.

Según Bergson, Kant presenta una concepción espacializada de la naturaleza en la medida que la disocia de la forma de lo real -del nómeno inaprehensible-, y la funda en un sujeto trascendental que es el soporte de todo conocimiento objetivo. De esta manera, Kant brinda a la ciencia una economía de términos y la libera de toda crítica que señalara su forma precisamente como una proyección de los conceptos de la razón, al propio plano metafísico.

Kant reconoce el carácter solipsista de la representación y en ese carácter solipsista afina y consolida la objetividad, la indefinida extensibilidad y la validez del conocimiento científico. Desde el punto de vista de nuestro autor, Kant reconoce los legítimos alcances de la razón, pues con ellos le es suficiente para hacer de la naturaleza un orden inteligible que la propia razón puede conocer.

Bergson hace expresas estas concepciones al señalar que Kant sustituye el 'es preciso' de la metafísica moderna, por el 'basta que' de una filosofía crítica que justo en la economía de términos encuentra el criterio orientativo de su postura epistemológica.

"El universo no puede, pues, ser un sistema de leyes, más que si los fenómenos pasan a través del filtro de una inteligencia.

Sin duda, esta inteligencia podría ser la de un ser infinitamente superior al hombre, que fundamentase la materialidad de las cosas al mismo tiempo que las enlazase entre sí: tal era la hipótesis de Leibniz y de Spinoza. Pero no es necesario ir tan lejos y, con relación al efecto que se trata de obtener aquí, basta con la inteligencia humana: tal es precisamente la solución kantiana. Entre el dogmatismo de un Spinoza o el de un Leibniz y la crítica de Kant, hay justamente la misma distancia que entre el 'es preciso que' y el 'basta que'. Kant detiene este dogmatismo sobre la pendiente que le hacía deslizarse demasiado hacia la metafísica griega, reduce al mínimo estricto la hipótesis que es necesario formular para suponer indefinidamente extensible la física de Galileo [...] La crítica de Kant, considerada desde este punto de vista, limita sobretodo el dogmatismo de sus predecesores, aceptando su concepción de la ciencia y reduciendo al mínimo lo que implicaba de metafísica. (EC, 796, 356-357.)

Para Bergson, Kant prosigue en la línea de una tradición científica en la que la razón aparece como criterio de verdad. Sin embargo, realiza una corrección a las propias pretensiones epistemológico-metafísicas de la ciencia misma, que la liberan de toda crítica respecto a lo que resultaría su acusado dogmatismo: la ciencia ciertamente conoce a la naturaleza, pero sólo en la medida en que ésta se funda en el sujeto trascendental y no en tanto que realidad en sí. Kant ciñe a la naturaleza a la forma del sujeto, de modo que el conocimiento científico adquiere absoluta legitimidad, sin la necesidad de apoyarse en ninguna concepción dogmático-metafísica.

Espacio y tiempo espacializado dejan de ser en la filosofía kantiana formas capitales de lo real, y se desplazan a un sujeto que aparece como horizonte constitutivo de la naturaleza y como principio de todo conocimiento objetivo de ésta. Kant reduce a la naturaleza misma a las estructuras que dicta el propio sujeto trascendental.

Y por ello, prescindiendo de todo dogmatismo metafísico, hace del puro plano lógico el horizonte para garantizar la objetividad del conocimiento científico. Kant, según Bergson, reconoce el carácter meramente representativo de la razón, rompiendo con el prejuicio metafísico de la identidad entre los planos lógico y metafísico.

Ahora bien, Bergson señala que Kant, al entronizar al sujeto justo como horizonte constitutivo de lo objetos y su verdad, desemboca en una nueva forma de dogmatismo que se funda en un solipsismo racional que declara como cognoscible sólo a la propia representación.

La filosofía kantiana, no obstante que señala los legítimos alcances de la razón, hace objeto de conocimiento exclusivamente aquello que el sujeto trascendental puede conocer. Desde la perspectiva de Kant, la representación resulta el único objeto genuinamente cognoscible, pues sólo ésta cumple la exigencias epistemológicas de los propios conceptos y las formas puras de la sensibilidad en los que se constituyen tanto la naturaleza, como el conocimiento objetivo de ésta.

En este sentido, apunta Bergson, aún cuando Platón y Kant aparentemente se oponen de manera radical en cuanto a la determinación del estatuto ontológico y la forma de los principios en los cuales se afina lo que en sus respectivas doctrinas resultan el 'mundo de las Ideas o 'la naturaleza', en realidad no hacen más que afirmar los mismos supuestos metodológicos relativos a la razón como función cinematográfica. Platón y Kant asumen por igual al concepto como objeto fundamental de conocimiento, aún cuando el primero le da a este concepto una densidad ontológica y un carácter cualitativo-esquemático que el segundo limita y modifica al reducirlo a la forma misma del sujeto trascendental.

Para Bergson la oposición entre el realismo platónico y el criticismo kantiano es tan sólo aparente, pues Kant no hace más que platonizar al retener todo conocimiento objetivo en el techo de una razón que no puede más que reducir todo dato empírico a las formas o moldes a priori que presenta el cuadro de la representación.

Según Bergson el sujeto trascendental ocupa el lugar de las Ideas platónicas y por ello la crítica kantiana aparece como una refundación del platonismo en la Edad Moderna.

"Si se lee con detenimiento la Crítica de la razón pura, se verá que esta especie de matemática universal viene a ser para Kant la ciencia, y este Platonismo apenas modificado la metafísica. A decir verdad, el sueño de una matemática universal no es ya él mismo más que una supervivencia de platonismo [...] En resumen, toda la Crítica de la razón pura aboca a establecer que el platonismo, ilegítimo si las ideas son cosas, se vuelve legítimo si las ideas son relaciones, y que la idea ya hecha, una vez traída del cielo a la tierra, es como hubiera querido Platón, el fondo común del pensamiento y de la naturaleza. Pero toda la Crítica de la razón pura descansa también sobre el postulado de que nuestro es incapaz de otra cosa que de platonizar, es decir, de vaciar toda experiencia posible en moldes preexistentes". (PM, Introducción a la metafísica', 1428, 222-223.)

Según Bergson el realismo platónico y el criticismo kantiano guardan una coincidencia programática fundamental, puesto que la categoría del espacio resulta el soporte tanto de las Ideas intemporales como del sujeto trascendental por los que estos autores articulan la forma de lo cognoscible y su cognoscibilidad. Platón y Kant hacen por igual de la representación el horizonte constitutivo de los objetos, aunque Platón atribuye a esa representación la forma de lo real.

Tanto Platón como Kant hacen del conocimiento la reducción de lo dado en la experiencia a la forma del espacio, aunque Kant limite ese conocimiento a un mundo fenoménico que no guarda nada de la cosa en sí.

Kant a los ojos de Bergson platoniza puesto que su filosofía crítica no hace más que proseguir la concepción del conocimiento objetivo como una relación entre sujeto y objeto en la que el espacio homogéneo aparece como fundamento y común denominador.

Para Bergson entre la filosofía de las Ideas platónica y la filosofía crítica kantiana no hay una diferencia de naturaleza, sino de grado, pues ambas fincan en el esquematismo de la representación sus concepciones metafísicas y epistemológicas.

El pretendido realismo de la filosofía de las ideas y el criticismo de la doctrina kantiana, encuentran según Bergson su raíz común en el ejercicio de una función racional que hace de sus propias representaciones, el único dominio de conocimiento.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Cfr, Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p.107: “Al escoger la palabra ‘intuición’ para la conciencia de la duración, Bergson trata de afirmar que la crítica kantiana de la conciencia no sobrevive a la ontología platónica [...] ¿Pero si las Ideas pierden su mayúscula? ¿Si el ser es duración de manera que las Formas inmóviles e intemporales no son más que los modelos abstractos de un pensamiento en serie? *La crítica de la razón pura* fue escrita en una esquina de la caverna de Platón: la relatividad del conocimiento ahí es definida en relación a las esencias inaccesibles. El bergsonismo incluye una crítica de la *Crítica* que define esta relatividad del conocimiento en relación a las necesidades de la acción y que da cuenta de la razón pura por su uso práctico. Dejemos de ser platónicos y no tendremos la tentación de ser kantianos.” Cfr., Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 89: “Pero para Kant, este sujeto, el espíritu humano en general, este Dios formal sobre la tierra, considera las categorías como dadas *a priori*.”

Con fundamento en los ejemplos paradigmáticos de Platón y Aristóteles por un lado, y Kant, Spinoza y Leibniz por otro, Bergson señala que tanto la filosofía antigua como la filosofía moderna se ven limitadas a un dogmatismo racional que desprecia la forma de una realidad que dura, colocando en su lugar el espectáculo lógico de los esquemas que cobran forma y nitidez en la pantalla de la representación. Según nuestro autor tanto la filosofía antigua como la filosofía moderna (en sus vertientes crítica y dogmática) sustituyen el dato inmediato de la conciencia de una duración que se constituye como proceso creativo, por una serie de símbolos que se tejen sobre el velo de la categoría del espacio homogéneo.

La filosofía moderna y la filosofía antigua, ya sea a partir de las Ideas que declaran a la movilidad como un paso del ser al no-ser, o ya sea a partir de una serie de leyes que la reducen a una serie de relaciones cuantificables, aparecen por igual como expresiones de una razón que como función cinematográfica se contenta tan sólo en la aprehensión de sus propios conceptos y no puede penetrar directamente en la forma de la duración que se resuelve como unidad dinámica. El principio de no-contradicción, el eidos platónico o la sustancia aristotélica, así como la res extensa cartesiana, el atributo spinoziano o la armonía preestablecida leibniziana, son nociones que como el sujeto trascendental kantiano, reflejan el emplazamiento epistemológico que se deriva de la determinación de la razón como función cinematográfica que ciñe a lo real y su conocimiento objetivo, a los marcos de la representación.

Se conoce el célebre pasaje de *La introducción a la metafísica* donde ‘el sistema único de las relaciones’ que constituye la razón pura, es aproximada al ‘sistema único y todo hecho de las cosas’, es decir de las Ideas [platónicas]. La verdad bajada del cielo a la tierra, es siempre, cuando menos, la inmutabilidad que impide discernir los grados de lo real por la dilatación progresiva de nuestro espíritu.”

La filosofía antigua y la filosofía moderna no pueden asir la forma de lo real, la forma de una duración que toda vez que se revela como dato inmediato de la conciencia, se constituye en su propio despliegue imprevisible e irreplicable, puesto que únicamente atienden a la razón como horizonte legítimo de conocimiento y fuente de verdad.

Bergson lanza una crítica a toda concepción metafísico-epistemológica racionalista, con el fin de sacar a la luz la forma de una razón cinematográfica que al satisfacer su función cognoscitiva en la aprehensión de sus propias representaciones, oculta una duración que al aparece como dato inmediato de la conciencia ocupa la forma misma tanto de la conciencia, como de la realidad en sí.¹⁰⁵

Referencias

Bergson Henri, Oeuvres, PUF, 5a ed., 1991.
 Essai sur les donnés immédiates de la conscience,
 Matière et mémoire,
 Le rire,
 L'évolution créatrice,

¹⁰⁵ Cfr, Henri Gouhier, 'Introducción' a *Henri Bergson Obras*, p. XIV: "Los griegos nos han enseñado a reconocer el ser auténtico al interior de una oposición que define, si así se puede decir, su consistencia: el ser se opone al devenir como lo más real a lo menos real, o de igual modo, como lo real a la apariencia, la apariencia distinguida de lo real como una suerte de no-ser. Por ello, eso que es fijo, inmutable, intemporal, goza de un privilegio ontológico: cuando la filosofía quiere llevar al ser a su *maximum* de densidad, ella lo inmoviliza en una eternidad donde la existencia es sinónimo de identidad. Se encontrará en el último capítulo de *La evolución creadora* una historia bergsoniana de la filosofía que es una filosofía bergsoniana de la historia. De las Ideas eternas de Platón y del Primer Motor inmóvil de Aristóteles, a la extensión cartesiana y al Dios spinocista; de las Formas que dibuja la arquitectura del mundo antiguo, al mecanicismo de la física moderna y al sujeto trascendental de la crítica kantiana, la misma oposición entre el ser y el devenir inspira a los filósofos más diversos."

L'énergie spirituelle,
 Les deux sources de la morale et de la religion,
 La pensée et le mouvant.

Adolphe, Lydie, La dialectique des images chez Bergson, PUF, Paris, 1951

Barthélemy-Madaule, Madeleine, Bergson adversaire de Kant, PUF, París, 1966.

Barthélemy-Madaule, Madeleine, Bergson, PUF, París, 1968

Cariou, Marie, Bergson et le fait mystique, Aubier-Montaigne cop., Paris, 1976.

Catañares, Wenceslao, "El cine: teoría del movimiento y del tiempo", Revista de Occidente, 1987, 76, 9.

Deleuze, Gilles, El Bergsonismo, Cátedra, Madrid, 1987.

García Morente, Manuel, La Filosofía de Henri Bergson, Residencia de Estudiantes, Madrid, 1917.

Gilson, Bernard, L'Individualité dans la philosophie de Bergson, J. Vrin, Paris, 1985.

Gouhier, Henri, Bergson et le Christ des Evangiles, Vrin, Paris, 1999.

Jankélévitch, Vladimir, Henri Bergson, PUF, Paris, 1959.

Lechat, J., "H. Bergson ou la réalite du devenir", L'enseignement philosophique, 1994, 45, 1.

Levesque, Georges, Bergson vida y muerte del hombre y de Dios, Herder, Barcelona, 1975.

Philonenko, Alexis, Bergson ou De la philosophie comme science rigoureuse, Éditions du Cerf, París, 1994.

Platón, Timeo, 37d y 38 a, b, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1982.

Sánchez Venegas, J, La insuficiencia de la inteligencia en H. Bergson', Pensamiento, 1986, 42.

Filosofía segunda y religión en la fenomenología de Edmund Husserl

WALTON, Roberto J.*†

Universidad de Buenos Aires

Recibido Mayo 8, 2015; Aceptado Noviembre 22, 2015

Resumen

El artículo examina, en primer lugar, el problema de la razón de Husserl con respecto a la tradición onto-teológico. Se muestra la relación entre la metafísica como segunda filosofía y el análisis de la facticidad. Es un factum que el flujo de conciencia se desarrolla de tal manera que un cosmos puede estar constituido en ella como una unidad racional. Este hecho, y la teleología implícita en ella, requieren una explicación que va más allá del ámbito de la filosofía primera o la ontología, y tiene antecedentes históricos importantes en la tradición onto-teológico. En segundo lugar, se examina el papel de la experiencia religiosa en primera filosofía y la metafísica. Se presta atención a los niveles de una teología que surge de forma natural o previamente a la epoché, una teología pura, una teología empírica identificada con la metafísica, y una nueva elaboración de las teologías naturales. El objetivo es establecer lo que la conciencia religiosa, analizada en sus características esenciales de la filosofía primera, puede contribuir a la particularidad de hechos de segunda filosofía. Con este propósito, el artículo finalmente examina puntos de vista sobre la Revelación adelantadas por la fenomenología post-husserliana. Ellos tienen su centro de gravedad en la exclusión (P. Ricoeur), propedéutica (J.-L- Marion), convergencia ética (E. Levinas), inclusión (M. Henry) y explication reflexiva (H. Dumery). Se concluye que una estructura para la recepción de estos problemas, en segunda filosofía husserliana, se encuentra en fenómenos tales como la horizontalidad y un exceso que puede ser modalizada de diferentes maneras tales como excedente, saturación, o una referencia a las inmemoriales.

Metafísica, facticidad, ontoteología, teleología, Apocalipsis, horizontalidad

Abstract

The article examines, first, the problem of Husserlian reason with regard to the ontotheological tradition. It shows the link between metaphysics as second philosophy and the analysis of factuality. It is a factum that the flow of consciousness develops in such a manner that a cosmos can be constituted in it as a rational unity. This fact, and the teleology implied therein, requires an explanation that goes beyond the scope of first philosophy or ontology, and has important historical antecedents in the ontotheological tradition. Second, the role of religious experience in first philosophy and in metaphysics is examined. Attention is given to the levels of a theology that arises naturally or previously to the epoché, a pure theology, an empirical theology identified with metaphysics, and a new elaboration of natural theologies. The aim is to establish what religious consciousness, analyzed in its essential features by first philosophy, can contribute to the factual particularity of second philosophy. With this purpose, the article finally examines views on Revelation advanced by post-Husserlian phenomenology. They have their center of gravity in exclusion (P. Ricoeur), propaedeutics (J.-L- Marion), ethical convergence (E. Levinas), inclusion (M. Henry) and reflexive explication (H. Duméry). It is concluded that a structure for the reception for these problems, in Husserlian second philosophy, is to be found in such phenomena as horizontality and an excess that can be modalized in different ways such as surplus, saturation, or a reference to the immemorial.

Metaphysics, facticity, ontotheology, teleology, Revelation, horizontality

Citación: WALTON, Roberto J. Filosofía segunda y religión en la fenomenología de Edmund Husserl. Revista de Filosofía y Cotidianidad 2015, 1-1: 77-92

* Correspondencia al Autor (Correo Electrónico: grwalton@fibertel.com.ar)

† Investigador contribuyendo como primer autor.

Husserl defiende la autonomía de la filosofía como camino no-confesional hacia Dios: “[...] cuando la crítica encuentra la experiencia religiosa como un factum, ella recaba para sí desde luego la pretensión de determinar en la libertad de la crítica el derecho y los límites de tal experiencia. [...]. Esta actitud ‘moderna’ hacia la fe no significa rechazo de la fe como experiencia religiosa, como tampoco rechazo de los contenidos esenciales de la fe”¹⁰⁶. Su intención se advierte en palabras que registra la Hermana Adelgundis Jaegerschmid, quien mantuvo conversaciones con él desde 1931 hasta el Viernes Santo de 1938, pocos días antes de su muerte. Husserl dice: “La vida humana no es otra cosa que camino a Dios. Intento alcanzar esta meta sin pruebas, métodos o ayudas teológicas, esto es, alcanzar a Dios sin Dios. Debo, por así decirlo, eliminar a Dios de mi existencia científica a fin de abrir el camino a Dios para personas que, a diferencia de usted, no tienen la seguridad de la fe a través de la Iglesia. Sé que mi manera de proceder sería peligrosa para mí si yo mismo no fuera un hombre profundamente atado a Dios y un creyente en Cristo”¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, *Husserliana* XXVII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 92. Trad. cast. parcial de Agustín Serrano de Haro: *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona/Iztapalapa, México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, p. 101.

¹⁰⁷ Adelgundis Jaegerschmid, O.S.B., “Conversations with Edmund Husserl 1931-1938, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research*, vol. I, 2001, p. 339. Otra afirmación: “No soy un filósofo cristiano. [...] mi filosofía, la fenomenología, tiene la intención de no ser nada más que un camino, un método, a fin de mostrar precisamente a aquellos que se han alejado del cristianismo o de las iglesias cristianas el camino de retorno a Dios” (ibid., p. 342). Roman Ingarden recuerda: “Una vez me dijo Husserl: ‘Todo filósofo debe estar religiosamente centrado’” (R. I., *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, Phaenomeno-logica* 25, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, p. 162).

La intención de Husserl es, pues, transitar un camino hacia Dios dentro de una filosofía entendida como ciencia rigurosa sin supuestos. En un manuscrito aclara: “[...] una ciencia que no presupone la revelación, un modo de la ciencia universal que no conoce ninguna revelación o no la presupone como hecho predado (aun cuando se lo haya de tratar luego en el modo del conocimiento, es atea. Según esto, si una tal ciencia conduce sin embargo a Dios, su camino a Dios sería un camino ateo a Dios, [...].”¹⁰⁸. En relación con esta perspectiva me ocupó de tres cuestiones: 1) la razón crítica y la tradición ontoteológica; 2) la experiencia religiosa en la filosofía primera y la filosofía segunda; y 3) la fenomenología frente a la Revelación.

La razón crítica y la tradición ontoteológica

Husserl defiende una “metafísica en un sentido nuevo” cuyo tema es el hecho irracional –en tanto no es explicable por el análisis de esencias en el plano de la ontología– de que en la conciencia se manifiesta un mundo ordenado. El problema es “la irracionalidad del factum trascendental que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida fáctica del espíritu”¹⁰⁹. Es un factum que el transcurso de la conciencia sea de tal índole que pueda constituirse en ella un cosmos como unidad racional. Un orden teleológico se manifiesta en que la percepción no es un caos absurdo, en que las ciencias que se refieren a un mundo ordenado, en el desarrollo de la vida orgánica en tanto conduce al hombre, y en la vida histórica en tanto implica un progreso de la cultura a través del acrecentamiento del valor.

¹⁰⁸ Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. Rochus Sowa, *Husserliana* XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008, p. 167.

¹⁰⁹ Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* VII, Haag, Martinus Nijhoff, 1956, p. 188 n.

Se debe preguntar, pues, en el marco de la epojé por el fundamento del orden fáctico que se manifiesta en la conciencia constituyente.

En la nota al § 51 y en el § 58 de Ideas I, Husserl considera este problema teológico: “[...] la facticidad en el orden dado del curso de la conciencia en sus singularizaciones en individuos y la teleología que les es inmanente, dan fundada ocasión para preguntar por la razón de ser justamente de este orden”¹¹⁰. Este orden teleológico se manifiesta en que la percepción no es un caos absurdo, en que existen ciencias descriptivas que se refieren a un mundo ordenado morfológicamente, en que el nivel inferior material del mundo se deja determinar por leyes en la ciencias exactas, en el desarrollo de la vida orgánica en tanto conduce al hombre, y de la vida histórica en tanto implica un progreso de la cultura a través del acrecentamiento del valor. Se debe preguntar, pues, en el marco de la epojé, por el fundamento del orden fáctico que se manifiesta en la conciencia constituyente: “En todo esto hay, dado que la racionalidad que el factum realiza no es una racionalidad que la esencia exija, una maravillosa teleología”¹¹¹.

La trascendencia de Dios no puede ser la trascendencia del mundo porque el mundo es una trascendencia constituida por la subjetividad trascendental.

La trascendencia de Dios debe dar cuenta de la teleología en la constitución del mundo, y, por tanto, su trascendencia no puede ser la trascendencia del mundo. Esto implicaría dar cuenta de lo constituyente por lo constituido. Se caería en un círculo vicioso si se buscara el principio del orden teleológico del mundo en el mundo mismo.

Asimismo, el carácter absoluto de Dios debe ser distinto del carácter absoluto de la subjetividad trascendental si se quiere dar cuenta de la racionalidad de los procesos constituyentes de la subjetividad. Se caería también en un círculo vicioso si se pretendiera buscar el principio de esa racionalidad en la inmanencia de las vivencias de la subjetividad. De ese modo se identificaría también lo fundamentante con lo fundamentado. Una cosa es el absoluto de la conciencia que señala que todo lo que es debe necesariamente ser dado a la conciencia, al que se refiere Husserl en § 99 de Lógica formal y trascendental cuando afirma que “Dios es para mí lo que es a partir de mi propia operación de conciencia”¹¹², y otra cosa es el Absoluto divino. Por tanto, el carácter trascendente de Dios y su carácter absoluto tienen un sentido particular: “Sería entonces un ‘Absoluto’ en un sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia, como por otra parte sería algo trascendente en un sentido totalmente distinto frente a lo trascendente en el sentido del mundo”¹¹³.

¹¹⁰ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann, *Husserliana* III/1 y III/2, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 109. Refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirió Quijano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 193.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 125 (tr. p. 210).

¹¹² Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen, *Husserliana* XVII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, p. 258. Trad. de Luis Villoro: *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 314.

¹¹³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, p. 125 (tr. p. 210 s.).

Por tanto, Dios no puede ser: 1) una realidad “en sí” independiente de la conciencia porque con ello se recaería en la actitud natural; 2) una trascendencia al modo de las cosas; y 3) un absoluto en el sentido de la conciencia. Por eso Husserl afirma que debe haber “otras maneras de manifestación de trascendencias”, que tienen el carácter de “manifestaciones intuitivas”, y que permiten acceder a una comprensión de “el imperio uniforme del principio teológico supuesto”¹¹⁴. La intuición dadora originaria es, según el § 24 de Ideas I, la fuente de derecho del conocimiento, y lo es también para el conocimiento de Dios. Debe haber, pues, algún tipo de manifestación intuitiva de Dios como motivo racionalmente fundamentante.

Husserl es conducido, en virtud de los facta de índole racional, a la idea de un “fundamento de ser de estas subjetividades fácticas y de la constitución del mundo que se efectúa fácticamente en ellas”¹¹⁵. Un principio de perfección inmanente a la comunidad intermonádica asegura el desarrollo de la razón en la humanidad, no mediante una imposición externa, sino de tal modo que la mónada individual se encuentra “motivada” y “dispuesta” a orientarse según el telos: “Ningún destino ciego – un Dios ‘rige’ el mundo. El mundo ‘aspira’ a metas absolutas, valores absolutos, prepara para ellos el camino en los corazones de los hombres, los hombres podrían efectivizar un mundo divino en su libertad – por cierto ellos mismos por la gracia divina, por la que ellos deben ser motivados, y dispuestos a aspirar a tal cosa con la más elevada conciencia y fuerza de voluntad”¹¹⁶.

En una carta de 1933 a E. Parl Welch, y en respuesta a una pregunta sobre la conexión con la tradición filosófica, Husserl afirma que la “la conclusión superior” para fenomenología reside en la dilucidación del principio de la teleología. “De acuerdo con esto, el ‘problema constitutivo’ superior es la pregunta por el ser de lo ‘supraente’, precisamente por el ser de este principio que hace posible existencialmente una totalidad en sí concordante de la intersubjetividad trascendental con el mundo constituido a través de ella, por cuyo motivo se podría designarlo platónicamente como la idea del Bien”¹¹⁷. A la inspiración platónica se une una motivación aristotélica que se expresa en la afirmación: “Una filosofía autónoma como lo era la aristotélica y tal como permanece como eterna exigencia, llega necesariamente a una teleología y teología filosófica – como camino no-confesional hacia Dios”¹¹⁸. Otro punto de referencia es Leibniz: “Dios no es él mismo la totalidad de mónadas, sino la entelequia que reside en ella, como idea del telos infinito del desarrollo, del telos de la ‘humanidad’ a partir de la razón absoluta como necesariamente reguladora del ser monádico y reguladora a partir de la propia decisión libre”¹¹⁹. Si consideramos los contemporáneos de Husserl, advertimos que una influencia platónica, aristotélica y leibniziana está presente también en la filosofía de Alfred North Whitehead.

¹¹⁴ Ibid., p. 109 (tr. p. 193).

¹¹⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil*, p. 220.

¹¹⁶ Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* VIII, Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 258.

¹¹⁷ Edmund Husserl, *Briefwechsel*, ed. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann, *Husserliana-Dokumente* III, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1994, Vol. VI, p. 461.

¹¹⁸ Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr, *Husserliana* XLII, Dordrecht, Springer, 2013, p. 259.

¹¹⁹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 – 1935*, ed. Iso Kern, *Husserliana* XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 610.

En ella ocupa un lugar central la idea de un Dios en devenir. Husserl menciona explícitamente este tema en forma muy ocasional: “Naturalmente también la consideración acerca de si un Dios existente solo puede ser en la forma de un desarrollo, que, en el curso de su desarrollo, trae los ideales absolutos a un despliegue cada vez más perfecto”¹²⁰. Según la filosofía del proceso, que expone una ontoteología no-sustancialista, Dios tiene una naturaleza primordial como reino de la potencialidad general del universo en tanto implica un sistema de determinaciones que pueden realizarse en el mundo efectivo a través de las metas subjetivas o causas finales de las entidades actuales que lo componen. El despliegue de las entidades finitas está orientado por las metas así originadas. Por su parte, la naturaleza consecuente de Dios incorpora los resultados de la exteriorización de su naturaleza primordial en cada una de las ocasiones finitas de experiencia. Whitehead advierte que ninguna entidad puede proporcionarse su propia meta porque no existe con anterioridad a ella. Y la causa final tampoco puede proceder de las entidades antecedentes porque ellas constituyen un conjunto de posibles datos y es necesario un criterio en términos del cual pueda efectuarse una decisión. Puesto que la entidad emergente, y las del universo pasado, no pueden ofrecer una meta, se debe admitir una entidad intemporal como fuente de ellas, esto es, como principio de concreción, de modo que “el estadio inicial de la meta está arraigado en la naturaleza de Dios”¹²¹. Hemos visto que, para Husserl, Dios prepara el camino en los corazones de los hombres.

Según Whitehead, se distinguen las cuatro fases del origen de las posibilidades en la naturaleza primordial de Dios, el origen de las entidades, la consumación de estas y su contribución a la naturaleza consecuente de Dios en una recepción de la reacción del mundo, y el retorno de este enriquecimiento en las posibilidades del mundo temporal. Al explicar este retorno en los pasajes finales de Proceso y realidad, Whitehead afirma: “En este sentido, Dios es el gran compañero –el compañero sufriente que comprende”¹²².

Según Husserl, el todo de mónadas “se encuentra en el proceso de un acrecentamiento al infinito”, es decir, en un “proceso de desarrollo ascendente” en que cada mónada tiene “participación en el proceso de autorrealización de la Divinidad”¹²³. Cada fase de la vida de la subjetividad trascendental está impregnada por un impulso volitivo. Así se despliega una teleología en el sentido de una orientación a trascender los instintos en dirección a la realización de valores cada vez más elevados y a una existencia más perfecta. Este avance supera las contradicciones, lleva de ese modo a la concordancia de una vida que se renueva orientándose hacia la verdad, y permite hablar de un nuevo hombre como el de una voluntad despierta caracterizada por el deseo de vivir en una renovación eterna. Esta teleología de la razón está sometida al poder de un principio superior que garantiza su desarrollo. Husserl relaciona el desenvolvimiento de la comunidad de mónadas con Dios en tanto “voluntad absoluta universal que vive en todos los sujetos trascendentales”, y que presupone toda la intersubjetividad “como estrato estructural sin el cual está voluntad no puede ser concreta”¹²⁴.

¹²⁰ Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. Ullrich Melle, *Husserliana* XXVIII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 226.

¹²¹ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, New York, The Free Press, 1978, p. 244.

¹²² *Ibid.*, p. 351.

¹²³ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, p. 610.

¹²⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, p. 381.

Al igual que la de Leibniz, la monadología de Whitehead abarca toda la realidad, mientras que la de Husserl se limita a seres humanos y animales. Sin embargo, una monadología amplia es un tema que lo ha preocupado reiterada, aunque fragmentariamente. En un manuscrito de 1908 o 1909, que lleva el título “Monadología. El mundo antes del despertar de la conciencia. ‘Niebla primigenia’”, Husserl se ocupa de la noción lebniziana de una naturaleza adormecida compuesta por mónadas. La naturaleza aparece como predecesora o prehistoria trascendental de las mónadas trascendentales. No es una cosa muerta sino un todo de vida que se encuentra en estado de sueño ya que se compone de mónadas dormidas. A través de la naturaleza viviente pasa el impulso universal que motiva un pasaje a la vida despierta de las mónadas. En suma: la trascendencia no conviene solo a las mónadas humanas, sino a los animales, las plantas, y la naturaleza material en tanto tendencia al pasaje hacia las mónadas despiertas. Dios opera también en las mónadas ciegas a través de la oscura intencionalidad impulsiva¹²⁵. En otro manuscrito de 1908, con el título “Teleología, Dios, posibilidad de una Omni-conciencia. Metafísica y teleología fundada trascendental-fenomenológicamente”, Refiriéndose a Dios como una omniconciencia (All-bewusstsein) respecto de la cual todas las mónadas son meramente un medio para una meta representada por los valores absolutos y el desarrollo hacia ellos, Husserl escribe: “La Omni-conciencia debe crear queriendo todo lo finito. Las mónadas son sus creaciones, y, por consiguiente, debe su voluntad encontrarse sobre las mónadas, [...]”¹²⁶. Y en un manuscrito de 1931 titulado “Monadología”, pregunta: ¿[...] no se nos hace retroceder entonces de los hombres a los animales, a las plantas.

¹²⁵ Cf. E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, pp. 137-153, pp. 577 s.

¹²⁶ Ibid., p. 168. Cf. pp. 160-168.

A los seres vivos inferiores, a la constitución del átomo en la nueva física [...]?”¹²⁷. La filosofía y teología del proceso procura explicitar el drama cósmico que Whitehead describe en el bello párrafo final de la tercera sección de *Religion in the Making*: “La intuición religiosa es la captación de esta verdad: que el orden del mundo, la profundidad de la realidad del mundo, el valor del mundo en su todo y en sus partes, la belleza del mundo, el deleite por la vida, la paz de la vida, y el dominio sobre el mal, están todos enlazados no accidentalmente sino en razón de esta verdad: que el universo exhibe una creatividad con libertad infinita, y un reino de formas con infinitas posibilidades, pero que esta creatividad y estas formas son en conjunto impotentes para realizar la actualidad aparte de la armonía ideal acabada que es Dios”¹²⁸. En este texto encontramos niveles que guardan una analogía con los descritos por Husserl: 1) un reino de formas que equivale a las esencias como tema de la filosofía primera; 2) una creatividad que corresponde al factum de la teleología como tema de la filosofía segunda; y 3) Dios sin el cual no habría realización armónica de esa actualidad teleológica.

La experiencia religiosa en la filosofía primera y la filosofía segunda

Volvamos sobre la distinción entre la filosofía primera o fenomenología eidética y la filosofía segunda o “filosofía fenomenológica de la facticidad”¹²⁹.

¹²⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, p. 608. Cf. pp. 608-610.

¹²⁸ Alfred North Whitehead, *Religion in the Making*, London, The Macmillan Company, 1926, p. 115.

¹²⁹ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, p. 429. Cf. Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel, *Husserliana IX*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, p. 298 s.

La metafísica o filosofía segunda es identificada con una teología empírica: “[...] es inherente a la realidad efectiva fáctica una superior ciencia filosófica [...], la teleología y teología empírica, esta última ciencia como el perfeccionamiento que se ha de efectuar recurriendo a la teología pura, a las otras disciplinas puras, eventualmente una nueva elaboración de las teleologías y teologías surgidas naturalmente, y eventualmente su nueva fundamentación. Es patente que ella presupone, como la superior ciencia de la realidad efectiva, [...], todas las ciencias antes mencionadas de la realidad efectiva, y su perfeccionamiento filosófico”¹³⁰.

El texto es significativo porque aparecen los niveles de análisis de la teología nacida naturalmente o previa a la epojé, la teología pura identificada con la ontología, la teología empírica identificada con la metafísica, y una nueva elaboración de las teologías naturales. Husserl dice que la teología empírica es la superior ciencia filosófica, que debe tener en cuenta la teología pura, que ha de efectuar una nueva elaboración de las teologías surgidas naturalmente, y que presupone todas las ciencias, lo cual incluye la fenomenología de la religión.

Quedan así delineados nuestros próximos temas: la teología pura en el plano de la filosofía primera, la teología empírica en el plano de la filosofía segunda, y una nueva elaboración de la teología natural en una posible ampliación de la filosofía segunda. Consideramos las dos primeras cuestiones en este apartado, y la tercera en el siguiente.

Husserl se refiere a “una teología y teleología filosófica pura “como “la doctrina puramente teleológica del ser y la teoría pura de Dios” y la califica como “una disciplina apriorista que trata de una Idea y no de una realidad”¹³¹. Se encuentra enfrentado con “el problema del significado de la idea de Dios o el problema de la creación, el problema de la fuerza realizadora de los ideales absolutos”, y se pregunta: “¿Puede en general una idea, e incluso una idea de Dios, como la superior idea normativa de la posible realidad del mundo, regular, no solo normativa sino realizativamente (nicht nur normativ sondern realisierend regeln) la existencia fáctica (el ser fáctico, el fáctico ser-así, el fáctico desarrollarse-progresivamente-así)”¹³². Importa subrayar aquí la distinción entre regulación normativa que concierne a la ontología y regulación realizativa que concierne a la metafísica.

Veamos primero lo normativo para lo cual me apoyo en los análisis de Emmanuel Housset. Según Husserl, al darse intuitivo del valor es inherente un horizonte axiológico y con él la posibilidad de un acrecentamiento del valor que se orienta hacia un polo ideal. La subjetividad se encuentra ante la Idea de Dios motivada por el horizonte de los valores como polo infinito de una plenificación. Así, utilizando la expresión de Levinas, Housset sostiene que Dios viene a la Idea: “Se trata, pues, [...] de acceder a la evidencia del sentido Dios como evidencia de la Idea. Dios no es perdido con la reducción sino llevado a su aparecer propio. [...] Dios es una experiencia originaria y no una construcción del espíritu”¹³³.

Sobre la distinción entre filosofía primera y filosofía segunda en Husserl, véase Iso Kern, *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin/Nueva York, 1975, pp. 333-341.

¹³⁰ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, p. 230.

¹³¹ Ibid., p. 182.

¹³² Ibid., p. 181.

¹³³ Emmanuel Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris, Le Éditions du Cerf, 2010, pp. 84, 123.

Según Housset, la reducción permite poner de manifiesto el aparecer propio de Dios. Sin este aparecer no hay nada para ver y describir. La trascendencia de Dios debe estar dada a la subjetividad para que sea posible hablar de ella. Ella presupone un proceso inmanente y puramente intuitivo. Frente a las evidencias de la fe que no son compartidas por todos, y respecto de las cuales no se puede hacer ver a otro lo que no ve, las evidencias racionales tienen una validez universal a la que puede acceder toda subjetividad.

Puesto que se da como Idea práctica motivada por la experiencia axiológica, la Idea de Dios tiene su base intuitiva y su trascendencia no puede ser separada de la vida intencional en la que se anuncia. La Idea de Dios acompaña necesariamente a la voluntad que toma conciencia de sí misma como realizadora de valores en un proceso de acrecentamiento. Por tanto, escapa a la arbitrariedad de una subjetividad porque se da en una intuición de la que es capaz toda subjetividad.

Por otro lado, permanece irreductible a la objetivación porque esta no puede agotar su contenido y ningún fin práctico alcanzable en el mundo puede reflejar su máximo axiológico. Dios es una Idea como dato absoluto que acompaña toda subjetividad en una evidencia racional a la que toda subjetividad puede acceder:

Housset pone de relieve que, si Dios tiene una trascendencia que no es la del mundo y una absolutez que no es la de la conciencia, su finalidad no puede ser de índole aristotélica porque sería demasiado objetivista ni de tipo kantiano porque sería demasiado subjetivista. Este rechazo de ambos modos de finalismo permite a Husserl un análisis intencional de la finalidad en que Dios aparece como fundamento teleológico sin ser trascendente en el sentido del mundo ni absoluto en el sentido de la conciencia.

“[...] la fenomenología no es la religión porque ella quiere llevar a la evidencia las formas universales de la subjetividad y no puede, pues, presuponer un dato que no puede ser dado a todos”¹³⁴.

Housset afirma que la fenomenología husserliana es “el momento decisivo de la historia contemporánea de la cuestión de Dios”¹³⁵ porque se ocupa de la correlación entre un ser y su modo de darse y de ese modo hace posible que se preste atención a la fenomenalidad de Dios. Gracias al punto de vista de que la trascendencia de Dios no puede ser separada de la vida intencional en la que se anuncia, “la cuestión de la fenomenalidad de Dios puede verdaderamente comenzar a plantearse”¹³⁶.

Concierne también a las disciplinas filosóficas puras una teoría filosófica de la conciencia religiosa que tiene que encontrarse entre las ciencias puras del espíritu o de la cultura. En una carta a Rudolf Otto, Husserl afirma: “Ante todo sería necesaria la realización de una radical separación entre el factum contingente y el eidos; sería necesario el estudio de las necesidades esenciales o posibilidades esenciales de la conciencia religiosa y sus correlatos; sería necesaria una típica esencial sistemática de los niveles de los datos religiosos, y específicamente en su desarrollo necesario y esencial”¹³⁷. Queda claro que una fenomenología de la religión en tanto parte de la filosofía primera ha de ocuparse en primer lugar del eidos de la conciencia religiosa y sus correlatos. Pasemos ahora a la normación realizativa como tema de la filosofía segunda.

¹³⁴ Ibid., p. 197

¹³⁵ Ibid., p. 213.

¹³⁶ Ibid., p. 128.

¹³⁷ E. Husserl, *Briefwechsel*, vol. VII, p. 207.

Ante todo, es importante tener en cuenta que la filosofía segunda no implica para Husserl una filosofía de menor rango sino el reconocimiento de la necesidad de un paso previo a través de la filosofía primera u ontología para alcanzar un marco que permita la consideración del lo fáctico.

Que la filosofía segunda no tenga menor rango se advierte en su identificación con la metafísica, y en la afirmación de que la fenomenología trascendental retoma todos los problemas de la tradición metafísica. Así, en el Epílogo a las Meditaciones cartesianas, Husserl se refiere a “los problemas de la facticidad contingente, de la muerte, del destino, de la posibilidad de la ‘auténtica’ vida humana, [...]”¹³⁸. Al caracterizarla como la ciencia del ser fáctico, Husserl sostiene que la metafísica es una continuación y perfeccionamiento filosófico de todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu de acuerdo con los principios establecidos por las disciplinas filosóficas puras o ciencias eidéticas¹³⁹. Luego de enunciar los temas de la filosofía pura o a priori como filosofía primera –temas que, como mencionamos, culminan en la pura teoría de Dios–, Husserl añade de inmediato: “En segundo lugar tendríamos la metafísica como ciencia absoluta de la efectividad fáctica, totalmente fundada en las disciplinas a priori que naturalmente no le proporcionan premisas de ser, pero si principios de la fundamentación y del esclarecimiento de sentido, normas puras e ideales”¹⁴⁰.

En este segundo nivel relativo a lo fáctico se contempla el factum de la teleología, y surge la pregunta acerca de si, además de estudiar los fenómenos religiosos a través de su descripción eidética, la fenomenología no ha de considerar el factum religioso como un hecho más en el análisis de la realidad efectiva por parte de una filosofía segunda.

Al respecto merecen subrayarse algunas características de la posición husserliana sobre todo en lo que concierne a sus aspectos éticos. Cabe mencionar ante todo las consideraciones de Husserl sobre la creencia en la acción de Dios: “Para poder creer en mí y mi verdadero yo y en un desarrollo en esa dirección, debo creer en Dios, y en la medida en que lo hago, veo la conducción divina (die göttliche Führung), el consejo de Dios, la admonición de Dios en mi vida”¹⁴¹. Importante es el análisis de la comunidad ética como comunidad del amor. Al tratar los valores de la persona, Husserl se apoya en la afirmación evangélica: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”¹⁴². Y asimila el amor ético, o encontrarse recíproco de cada sujeto en el horizonte del otro, al amor de Cristo: “Pensamos aquí naturalmente en el infinito amor de Cristo a todos los hombres [...]. “El amor cristiano es ante todo imperativamente mero amor. Pero está enlazado con la aspiración (que necesariamente está motivada por el amor) de convertirse en comunidad de amor con el mayor alcance posible”¹⁴³. En este terreno, Husserl destaca el carácter de amonestación y evocación del propio amor que tiene las palabras de Cristo:

¹³⁸ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, ed. Stephan Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963, p. 182. Trad. de Mario A. Presas: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, p. 233.

¹³⁹ Cf. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, p. 182.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 254 s.

¹⁴² Cf. *ibid.*, p. 467.

¹⁴³ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, p. 174 s.

“Se apoderan de mí, me inspiran, me elevan. Pueden amonestarme, hacerme sentir mi indignidad, pero esta amonestación, como la de un amigo o maestro reverenciado, es una amonestación del amor que me habla en ‘lo más interior del alma’ y como acto de amor despierta en mí el amor, o que, desde un comienzo, mueve el yo en el medio de mi amor y del amor recíproco”¹⁴⁴.

La motivación de Dios, la conducción divina, la intimación o amonestación de Cristo, la efectivización intuitiva de su palabra, nuestra persistencia en la racionalidad y la realización de la comunidad del amor con el mayor alcance posible, pertenecen al terreno de lo fáctico, es decir, componen un tema de la filosofía segunda. Más allá de las normas hay una regulación realizativa. Pero enfrentamos nuevos problemas. ¿Se da alguna relación especial entre el factum religioso y la metafísica? ¿Cómo puede influir la consideración del factum de la experiencia religiosa y del factum de la Revelación en la metafísica? ¿Cuál es el alcance de la afirmación de que la ontología o filosofía primera no proporciona una “premisa de ser” a la filosofía segunda o metafísica? Estas preguntas nos remiten a un pasaje del ya mencionado § 58 de Ideas I: “Pasamos por alto lo que todavía puede conducir, por parte de la conciencia religiosa, al mismo principio, y justo en la forma de un motivo racionalmente fundamentante”¹⁴⁵. Si no se pasa por alto este motivo, entonces debemos examinar lo que la conciencia religiosa, analizada en sus rasgos esenciales por la filosofía primera, puede aportar en su particularidad fáctica a la filosofía segunda.

¹⁴⁴ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 345 s.

¹⁴⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, p. 125 (tr. p. 210).

La fenomenología frente a la Revelación

Recordemos ahora, en apretado resumen, algunas posiciones sostenidas en la fenomenología posthusserliana sobre la Revelación. Ellas giran en torno de la exclusión, la propedéutica, la convergencia ética, la inclusión, y la explicitación reflexiva.

Paul Ricoeur excluye tanto el tema de Dios como el de la Revelación del ámbito de la filosofía:

“Descarto de entrada en mi propósito el proyecto de una teología racional, que otros filósofos que respeto creen practicable. [...] En este respecto, el idealismo trascendental de un Husserl contiene en potencia las mismas consecuencias ateas que el idealismo de la conciencia de un Feuerbach”¹⁴⁶. Y añade: “Escuchar la predicación cristiana es para el filósofo despojarse de todo conocimiento ontoteológico”¹⁴⁷. El saber metafísico representa una primera forma de hybris a la que sigue como segunda forma el saber trascendental que pone al sujeto como un fundamento que se funda a sí mismo. Ambas formas deben ser abatidas mediante un doble renunciamiento al “objeto” absoluto y al “sujeto” absoluto a fin de ingresar en un lenguaje radicalmente no-especulativo y pre-filosófico. Se requiere una actitud especial por parte del creyente, esto es, “el desasimiento del sí-mismo humano, en su voluntad de dominio, de suficiencia y de autonomía. A este desasimiento se aplica la palabra del Evangelio: ‘Quien quiera salvar su vida, la perderá’”¹⁴⁸. Esta afirmación tiene su equivalente en la siguiente:

¹⁴⁶ Paul Ricoeur, “Herméneutique de l'idée de Révélation”, en AA.VV., *La révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 35, 46.

¹⁴⁷ Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 289.

¹⁴⁸ Ibid., p. 290.

“Quien quiera ponerse en conciencia constituyente, faltará a su destino”¹⁴⁹. Ricoeur califica como ilusión la conversión de la estructura de horizonte, que es propia a lo Totalmente Otro, en objeto: “El ídolo es la reificación del horizonte en cosa, la caída del signo en un objeto sobrenatural y supracultural”¹⁵⁰.

Puesto que responde a la ilusión de alcanzar una representación de lo incondicionado, este proceso es el nacimiento de la metafísica y de la conversión de Dios en el ente supremo. Así, la referencia a un objeto se sustituye a los signos de lo Totalmente Otro con su función de “centinelas del horizonte”¹⁵¹. Por consiguiente, apartándose de convergencias que considera impuras, Ricoeur se desenvuelve bajo los dos regímenes de la autonomía de la reflexión filosófica con su relación pregunta-respuesta y del arraigo en la tradición cristiana con su estructura Llamado-respuesta. La conciencia no puede operar su despojamiento sin el testimonio de acciones y vidas que, a pesar de su radical contingencia e historicidad, hablan en nombre de lo Absoluto. Así, la reflexión de orden religioso se dirige al encuentro de aquellos signos contingentes que lo Absoluto deja aparecer. Debemos ver en el testimonio una experiencia de lo Absoluto en tanto nos coloca delante de la paradoja de un momento de la historia investido de un carácter absoluto.

Ahora bien, hay dos maneras de considerar la relación sujeto-objeto.

Ricoeur se atiene al contraste heideggeriano entre la esfera de la relación sujeto-objeto (Bezirk der Subjekt-Objekt Beziehung) y el ámbito del estar-frente (Bereich der Gegenüber) en que aquello que nos sale al encuentro no es objetivado sino que nos sorprende y sobreviene¹⁵². A mi juicio, el contraste fundamental no es este sino el que se da, como sugiere Max Scheler, entre dos maneras de considerar la relación sujeto-objeto, es decir, aquella en que ponemos el objeto y aquella en que nos ponemos al objeto, es decir, nos subordinamos a sus leyes.

Además, la intencionalidad objetivante está rodeada de un horizonte que salvaguarda por su excedencia lo propio de lo Totalmente otro. La horizonticidad latente acompaña con su dimensión en última instancia inexperienciable a la objetividad experienciable. La custodia de los objetos como objetos, y del mundo como mundo, reside en la imposibilidad de experienciarlos en su totalidad. Es posible utilizar un lenguaje objetivante sin anular el secreto de las cosas y del mundo, o el misterio de Dios, porque las palabras se refieren a algo que con un mínimo de determinación posibilita la referencia, pero que está también atravesado por una indeterminación que se sustrae a ella.

Otra postura fenomenológica frente a la Revelación es la propedéutica defendida por Jean-Luc Marion. La fenomenología ha de limitarse a describir en su pura posibilidad el fenómeno de la Revelación. Pero la efectividad no corresponde a la fenomenología sino a una teología siempre que ella se deje determinar por el hecho de la Revelación. La fenomenología no prejuzga acerca de su manifestación efectiva o su condición óptica. Esta es la tarea de la teología revelada.

¹⁴⁹ P. Ricoeur, “Herméneutique de l’idée de Révelation”, p. 52.

¹⁵⁰ Paul Ricoeur, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 510.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 509.

¹⁵² Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund (1955-1956)*, *Gesamtausgabe* 10, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 121 s.

La fenomenología puede establecer que “la Revelación (de Dios por sí mismo, teológica), si tiene lugar, tomará la figura fenoménica del fenómeno de la revelación, de la paradoja de las paradojas, de la saturación de segundo grado”¹⁵³. Según Marion, esta saturación se convierte en el tema de una hermenéutica infinita porque nos obliga a contemplarla una y otra vez desde diferentes puntos de vista en un número ilimitado de horizontes de anticipación.

Aquí es posible una reflexión similar a la efectuada respecto de Ricoeur.

Se debe observar que Marion centra su atención en la determinación de los horizontes y pasa por alto la indeterminación. No muestra por qué en principio no somos capaces de anticipar la excedencia en la intuición aun en el caso de fenómenos comunes. Esto significa que la horizonticidad contiene los recursos internos para dar cuenta de la excedencia en la intuición no solo a través de la suma y complementación de horizontes de anticipación sino sobre todo por su esencial apertura a la infinitud de la posible experiencia. Precisamente este lado de la horizonticidad hace posible la multiplicidad y compatibilidad de los horizontes de anticipación determinados, y explica por qué se plantea la tarea de proyectar nuevos horizontes anticipadores. En suma: todos los fenómenos son saturados, y lo que difiere, para utilizar una expresión de Kant, es la “magnitud intensiva” de la saturación.

El énfasis de Emmanuel Lévinas está en la convergencia de fenomenología y Revelación al asociar la Revelación con el profetismo:

“El profetismo es en efecto el modo fundamental de la revelación –a condición de entender el profetismo en un sentido mucho más amplio que el que implica el don, el talento o la vocación particular de aquellos que uno llama profetas”¹⁵⁴. Levinas recuerda al profeta Amós 3 8: “Dios ha hablado, ¿quién no profetizará?”, sostiene que el profetismo es un momento de la condición humana misma. Converge con la inspiración que se asocia con la responsabilidad por el otro. Sobre este trasfondo, plantea una convergencia entre el Dios de la fe y el Dios de la filosofía: “Preguntarse, como intentamos hacerlo aquí, si acaso Dios puede ser enunciado en un discurso razonable que no sea ni ontología ni fe, es, implícitamente, dudar de la oposición formal establecida por Yehouda Halévi, y retomada por Pascal.

Entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, invocado sin filosofía en la fe por una parte, y el Dios de los filósofos por otra parte; es dudar que esta oposición constituya una alternativa”¹⁵⁵. Además, Levinas sostiene que la noción de Dios-hombre implica la idea de una humillación que el Creador se infringe al descender al nivel de la creatura y la idea de una expiación por los otros que tiene el carácter de una sustitución no-intercambiable y única. Estas ideas, dice Levinas, tiene un valor incondicional para la fe cristiana, y son en cierto sentido categorías filosóficas, y, si este sentido es insuficiente para el creyente cristiano, la insuficiencia tiene el lado positivo de mostrar “los puntos a partir de los cuales nada puede reemplazar a la religión”. Para Levinas, Dios pasa y deja sus huellas en el uno-para-otro de la responsabilidad, y hay un discurso que conviene a esta glorificación.

¹⁵³ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 329 n.

¹⁵⁴ Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 121.

¹⁵⁵ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 97.

No es el decir correlativo de lo dicho sino el Decir como responsabilidad por el otro. Más allá de los textos religiosos, el testimonio de la ética, que les es común, revela la gloria de lo Infinito.

Análogamente, Husserl afirma: “[...] Dios habla en nosotros (Gott spricht in uns), Dios habla en la evidencia de las decisiones que, a través de toda la humanidad finita, remiten a la Infinitud”. Señala que estoy en un camino que “me testimonia (bezeugt) en cada paso que aquí marchó correctamente, y en cada paso en falso que aquí marchó ciega y falsamente en mi interior, que aquí hago lo que no es asunto mío”¹⁵⁶. El camino que transito me testimonia esa voluntad universal, es decir, yo que lo recorro la atestiguo en tanto soy para el otro en la comunidad del amor.

Aparece el tema de la voz divina que habla en nosotros en relación con la intersubjetividad, de modo que, el camino en que marchó entrelazado con el prójimo en el amor testimonia mi acercamiento a Dios: “Todos los caminos correctos conducen en mí, pero en mí a través de mis co-yoes, con los cuales soy inseparablemente yo, este yo, a Dios, [...] pero no como caminos separados y convergentes en un punto, sino en una indescriptible compenetración (unbeschreibare Durchdringung): el camino del prójimo en la medida en que es el camino correcto, pertenece en cierto modo también a mi camino de un modo totalmente esencial; el amor al prójimo [...]”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, p. 234.

¹⁵⁶ Ibid., p. 234. Sobre el contraste entre esta “eticización” de lo sagrado y la metafísica de la subjetividad, cf. Jocelyn Benoist, “Husserl: au-delà de l’onto-théologie?”, *Les Études philosophiques*. N° 4, 1991, pp. 433-458. Benoist cita este texto de Husserl y recuerda la afirmación de Levinas (p. 456 s.): “[...] la metafísica se juega allí donde se juega la relación social – en nuestras relaciones con los hombres–.

Se ha defendido la inclusión de la Revelación en la fenomenología. Michel Henry pone de relieve una nueva forma de fenomenalidad en la autoafección de la Vida por medio de la cual la fenomenología puede conducirnos a la Revelación: “Antes del pensamiento, y, por tanto, antes de la fenomenología como antes de la teología (antes de la filosofía o de toda otra disciplina teórica), opera una Revelación que no les debe nada pero que ellos suponen todos por igual”¹⁵⁸. Como sabemos, un sentido débil de autoafección se funda en la Autoafección absoluta y nos coloca dentro de un sistema de relaciones trascendentales.

Esta vía de la interioridad no es ajena a Husserl cuando habla de una evidencia de la fe de modo que la validez-de-ser (Seinsgeltung) y la validez-de-valor (Wertgeltung) del concepto de Dios “sea experimentada como ligazón interior absoluta (innere absolute Bindung)”¹⁵⁹. Respecto de esta ligazón, Husserl se refiere a que, en una relación personal con Dios y con sus verdaderas exigencias, se produce una modificación de la vida en virtud de la cual el ser humano ya no es interpelado desde afuera por un Dios que está frente a él sino que desde su interior anuncia el ser de Dios a partir del contenido de ese ser que está depositado en él mismo. Es muy significativo un texto en el que Husserl señala que la comunidad intermonádica no se despliega a ciegas sino que admite a Dios en su voluntad racional:

No puede haber, separado de la relación con los hombres, ningún ‘conocimiento’ de Dios” (Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité, Phaenomenologica* 8, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 51).

¹⁵⁸ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 364.

¹⁵⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Walter Biemel, *Husserliana* VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 335.

“Dios mismo en una relación de revelación con el yo individual (ist Gott selbst in Offenbarungsbeziehung zum einzelnen Ich); el hijo de Dios está pleno del amor a lo Absoluto, a Dios, y Dios está con él y en él en directo contacto yo-tú. Este contacto y unidad tiene niveles. Es más elevado es la pura fe en que en la que el yo individual se ha abandonado totalmente a sí mismo y no quiere otra cosa que complacer a Dios, esto es, satisfacer puramente el llamado de Dios (den Gottesruf erfüllen)”¹⁶⁰.

Henry Duméry defiende una apreciación reflexiva del compromiso religioso que, además de presentar puntos de contacto, tiene una diferencia que permite mostrar lo distintivo de la posición de Husserl.

Ante todo, Duméry sostiene que el Dios de la tradición no escapa a lo que pueda decir la reflexión, y esto se asocia con la visión husserliana de que todas las tradiciones prefilosóficas, incluidas las religiosas, reciben “los caracteres análogos de la infinitud” cuando son “formadas de nuevo en el espíritu de la idealidad filosófica”¹⁶¹, es decir, cuando descartan las potencias míticas como objetos del mundo circundante y son remitidas a la evidencia de la fe.

¹⁶⁰ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 177. Cf. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, p. 65. (tr. p. 72). Aquí se puede recordar que Dorion Cairns atribuye a Husserl la siguiente afirmación: “Husserl habló del misticismo. Toda genuina evidencia tiene su derecho. La cuestión es siempre la *Tragweite* <alcance> de cualquier evidencia dada. Esto se aplica también a las particulares evidencias que el místico tiene. Páginas enteras de Meister Eckhart, dijo Husserl, podrían ser tomadas por él inalteradas” (Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink, Phaenomenologica* 66, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 91).

¹⁶⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 335.

Duméry subraya el “cuádruple servicio” de la fenomenología, que la torna “preciosa, incluso irremplazable” en tanto la epojé permite reservar la cuestión del valor último o sobrenatural de la religión, la intencionalidad obliga a escapar al subjetivismo y respetar la región de lo sagrado, la intuición de esencias hace posible el redescubrimiento de los significados del fenómeno religioso, y la noción de constitución proporciona los medios para describir las diversas capas de sentido que se entrelazan en el acto religioso intencional¹⁶². Por su parte, Duméry define la religión, en términos que evocan la horizonticidad husserliana, como “el descubrimiento de la demasía (surplus) que se debe añadir a todo pensamiento, a toda acción, para que permanezcan válidos, el descubrimiento de un acrecentamiento (surcroît) de exigencia que ningún objeto, ningún bien finito, puede apaciguar”.

Paralelamente, el hombre religioso advierte una “sobreabundancia de fuerza y de luz, que permanece en él como un excedente no empleado”¹⁶³.

Duméry pone de manifiesto el carácter transordinal y transcategorial de Dios en tanto la unidad y la espontaneidad por la cual toda multiplicidad es concebible. Para ello propone, más allá de la reducción trascendental, una reducción henológica como reducción suprema que descubre, en un desasimiento de todo y de sí mismo, que lo múltiple es dependiente y que lo Uno está presente.

¹⁶² Cf. Henry Duméry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1957, p. 221.

¹⁶² Henry Duméry, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme. II Catégorie de foi*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 287.

Cabe recordar que ese carácter transcategorial fue expuesto en el § 58 de Ideas I, y Husserl lo reitera en un manuscrito de mediados de 1934 con el que se refiere a “un absoluto en un sentido nuevo, supramundano, suprahumano, supratranscendental-subjetivo [...]”¹⁶⁴.

La diferencia aparece cuando Duméry pone el énfasis en “las responsabilidades que incumben al filósofo y al creyente”, y procura “restablecer el orden de las competencias para restablecer la concordia y la unión”¹⁶⁵. Sobre la idea de Dios sostiene que la filosofía viene detrás de la vida de modo que el filósofo “reencuentra esta idea, no es el autor”¹⁶⁶. No hay un Dios de los filósofos o de los no-filósofos. La filosofía, que vive de la vida concreta, encuentra en ella la idea de Dios:

“El teísmo filosófico no es más que el teísmo concreto pasado por el tamiz de la crítica; es la apreciación reflexiva que se ejerce en el plano del compromiso efectivo. Por ello nunca es un sucedáneo del teísmo vivido.

Es la toma de conciencia metódica, la puesta en orden rigurosa”¹⁶⁷. El Dios que se adora es el “dato espontáneo” que se ofrece a la mirada filosófica que quiere entender su contenido. En suma: la primacía de la religión se contrapone a la autonomía de la reflexión.

Duméry señala que la intencionalidad de la fe reúne dos perspectivas en una dialéctica ascendente y descendente, de acuerdo con un esquema que pasa del per Christum, es decir, de la aspiración a Dios a través de Cristo, al in Christo, es decir, al reconocimiento de la presencia de lo Revelado en el Revelador en una actitud de oración y adoración: “El creyente pasa por el mediador para tender a Dios: per Christum. Al mismo tiempo, apercibe, adora a Dios en la persona de Jesús: in Christo. Dicho de otro modo, parece apoyarse en una mediación para llegar más allá. En realidad, descubre que el más allá reside en el corazón de la mediación; mejor dicho, comprende que el más allá está ya ahí en la mediación”¹⁶⁸. Así, la intencionalidad de la fe implica una tensión y una torsión. Contiene una tensión porque pasa por Jesús en dirección a lo Absoluto y una torsión porque reconoce que Jesús es Dios entre nosotros: “[...] Dios y revelación de Dios se confunden. Tal es, creemos, la marcha de la fe. Ella escapa al filósofo porque la elección de Jesús como revelador depende de una iniciativa libre. [...] El enlace de estas dos preposiciones: hacia y en [...], he aquí la síntesis original del acto de fe, he ahí la religión”¹⁶⁹.

Pues bien, Husserl nos coloca en el umbral del per Christum descartando la conjunción con el segundo momento.

Su intención de un camino hacia Dios, en una filosofía válida para todo ser racional, es ajena al segundo paso. La dialéctica es ascendente sin ser descendente. Si lo fuera, Husserl se alejaría de su intención primera.

¹⁶⁴ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 250. Cf. E. Husserl, *Briefwechsel*, vol. VII, p. 20.

¹⁶⁵ Henry Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d’Absolu et du schème de transcendance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957, p.12.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁶⁸ Henry Duméry, *La foi n’est pas un cri suivi de Foi et Institution*, Paris, Éditions du Seuil, 1959, p. 213.

¹⁶⁹ Henry Duméry, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme. II. Catégorie de foi*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 103 n.

No obstante, subsiste la cuestión del papel y el alcance de la religión en la filosofía segunda. Recordemos que, con una referencia a los problemas metafísicos en el § 61 de *Meditaciones cartesianas*, Husserl se refiere a problemas que “pertenecen manifiestamente a una dimensión superior y presuponen un trabajo de explicitación tan extraordinario de las esferas inferiores, que ellos todavía por mucho tiempo, no podrán plantearse como problemas sobre los cuales se pueda trabajar”¹⁷⁰.

Esta es la cautela que la razón crítica impone al tratamiento de la experiencia religiosa. Husserl solo considera el papel motivante de Dios en el despliegue de la teleología humana y el papel intimante de Cristo en la constitución de la comunidad del amor. Avanzar sobre esto sería añadir a la “típica esencial sistemática de los niveles de los datos religiosos” –tema de la fenomenología eidética de la religión como parte de la filosofía primera– lo que podría llamarse una “arquetípica fáctica contingente de las interpelaciones de los datos religiosos” que contemple –tema de una fenomenología fáctica de la religión como parte de la filosofía segunda– aportaciones que la fenomenología posterior ha efectuado en torno de los temas que he mencionado, esto es, la contingencia histórica, la expiación no-intercambiable y única, la liberación filosófica de la posibilidad de la Revelación, la condición de Hijos de Dios, y el nexo del “hacia” y el “en”.

La recepción para estos problemas se encuentra en fenómenos como la horizonticidad y la excedencia que pueden modalizarse de diversas maneras, sea en la demasía de Duméry, sea en la saturación de Marion, sea en la referencia, que no puedo tratar aquí, a lo inmemorial en Levinas, Henry o Ricoeur.

¹⁷⁰ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 169 (tr. p. 215).

Así, el análisis del *factum religioso* implicaría también la consideración de la excedencia de su interpelación a la que no deja de aludir Husserl cuando afirma, en 1919 en una carta a Arnold Metzger, que “el poderoso efecto (*die gewaltige Wirkung*) del Nuevo Testamento sobre el joven de 23 años acabó en el impulso a encontrar por medio de una ciencia filosófica estricta el camino a Dios y uno.

Los prejuicios metafísicos como medida (Maß) de Occidente

GONZÁLEZ-PADILLA, Rolando*†

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Recibido Febrero 18, 2015; Aceptado Octubre 12, 2015

Resumen

Historicidad occidental surge como una transgresión de la temporalidad que es evidente en la preocupación ontológico-moral de la esencia como una medida de la existencia, en virtud de la cual los efectos de la globalización se desarrollan como una fuerza antojo, que piezas más desastrosas conducen a una medida de la técnica. Moral eidética en sí mismo tiende a medir, sin tener en cuenta los aspectos técnicos del ámbito moral y renunciando cada vez más a medida ética reflexiones, trata de no prejuizar. Correctamente no es la globalización excesivamente desproporcionada, pero la intención del juicio moral de dicha globalización y su miseria ética. Si se analiza por separado, el técnico de la globalización contemporánea no tiene el mismo significado ni las mismas consecuencias que la globalización moral occidental se originó en el pensamiento platónico-cristiano eidética. Sin embargo, de la misma manera en la que la concepción de la verdad como certeza, que también aumentan el racional ignorar un elemento emocional, viene del cambio en la esencia de la verdad como aletheia realizada por Platón, la técnica actual también proviene de un ámbito metafísico, que se desarrolla desde Platón y resistir el temporal, tiende a la homogeneización universal, partiendo de la esencia (aunque la esencia misma de la técnica se oculta a través de las maquinaciones [Machenschaft]), a saber, a la globalización y la desaparición de la distancia, no en el sentido de cercanía, pero en la medida; que está siendo testigo de la decadencia de la moderación en unmeasurement de la técnica.

Medida, prejuicios, comprensión, interpretación, West, moral, verdad, disposición afectiva

Abstract

Western historicity arises as a transgression of temporality that is evident in the ontological-moral preoccupation for the essence as a measure of existence, in virtue of which the effects of globalization develop itself as a craving force, which most disastrous pieces lead to an unmeasurement of the technique. Eidetic moral in itself tends to measure, while the technical ignoring the moral ambit and renouncing increasingly to ethical reflections measure, tries not to prejudge. Properly is not globalization excessively disproportionate, but the intention of moral judgement from such globalization and its ethical penury. If it analyzes separately, the technical globalization of the contemporary has not the same meaning nor the same consequences that the western moral globalization originated in the eidetic Platonic-Christian thought. Nevertheless, in the same way in which the conception of truth as certitude, which also increase the rational ignoring an emotional element, comes from the shift in the essence of truth as aletheia conducted by Plato, the actual technique also comes from a metaphysical scope, that develops from Plato and resisting the temporary, tends to universal homogenization starting from the essence (though the very essence of the technique is hidden through the machinations [Machenschaft]), namely, to globalization and disappearance of distance, not in the sense of closeness, but in the measure; it is witnessing the decline of moderation in unmeasurement of the technique.

Measure, prejudice, understanding, interpretation, West, moral, truth, affective disposition

Citación: GONZÁLEZ-PADILLA, Rolando. Los prejuicios metafísicos como medida (Maß) de Occidente. Revista de Filosofía y Cotidianidad 2015, 1-1: 93-101

* Correspondencia al Autor (Correo Electrónico: rolandoglezpadilla89@gmail.com)

† Investigador contribuyendo como primer autor.

El origen del pensamiento occidental, de la cultura occidental (porque cultura es pensamiento), es un estímulo afectivo ante la trivialidad y simplicidad de las cosas, es el asombro ante lo más habitual del ente, que no es otra cosa que su ser, o expresado de una mejor manera, podría decirse su estar siendo. En la exacerbación racional de la civilización tecnocientífica actual que homogeniza las diferencias y elimina las distancias, resultaría increíble situar en un temple de ánimo la génesis de todo lo que hoy se considera fruto de la imponente capacidad racional que descubrió el ser humano heleno de los cimientos de la cultura occidental. Incluso, al intentar una demarcación entre cultura occidental y cultura oriental, demarcación que no se puede realizar más que en el ámbito del pensamiento humano, se sitúa la filosofía como el más genuino y original producto de occidente, y se considera al inicio del filosofar como la irrupción de la razón humana que se autodescubre y se impone dentro de todo el ámbito del ente dominado hasta el momento por las cosmologías y cosmogonías mitológicas ... ¡como si los orientales fueran unos carentes de razón! Para penetrar adecuadamente en el tema se debería intentar entender las diferencias y la copertenencia entre pensamiento, filosofía, razón y comprensión humana; esta adjetivación, humana, no es más que una redundancia, pero en este y en cualquier caso donde se hable de estas cuestiones, es una redundancia necesaria por expresar la condición de posibilidad del pensamiento, de la filosofía, de la razón y de la comprensión misma.

La dilucidación de estos temas podría comenzar por aquello que a primera vista podría resultar como lo más ajeno a ellos: un temple anímico fundamental, una disposición afectiva, una interpelación desocultadora de la ignorada simplicidad y obviedad de las cosas. Se trata del asombro, que como Heidegger enuncia, es “esencialmente diferente, de todas las formas y niveles del quedar maravillado.

De la admiración y del pasmo (...) el temple fundamental que se hace necesitar en el ser-necesario del preguntar inicial”¹⁷¹. Asombrado el ser humano, o más propiamente el Dasein, por la habitualidad de las cosas, por su ser, esta deviene como lo más inhabitual de todo, el ente se le impone en su ser al ser humano, se le descubre o desoculta (aletheia) no en lo diferente, sino en lo propiamente igual, cotidiano, acostumbrado, carente de maravilla. El asombro acontece cuando lo más insignificante y pre-ontológicamente sobreentendido resplandece para el Dasein y es origen de inquietud, de interrogantes fundamentales y fundantes, en este caso fundante de una historicidad genuina y propia que no es otra que la occidental. Absortos en el hecho de que las cosas son, producto del asombro, los pensadores iniciales griegos lanzan una pregunta: ¿Qué son las cosas? ¿Qué es lo que es? ¿Qué es el ser de las cosas, del ente? ¿Qué es ser? O más resumidamente: ¿Qué es? ¿Por qué ser? Esto muestra que el origen del pensamiento occidental está determinado por la copertenencia entre afectividad y comprensión humanas. Esto hubo de separarse en la teoría, en la reflexión teórica, racional, objetiva, ¿desgraciada o lamentablemente? El motivo se encuentra en el modo mismo del preguntar inicial, en la dirección de la pregunta, en el ¿Qué es...?, en el interés por la esencia, ¿acaso las cosas, el ente, tienen esencia? ¿Ser o esencia? o ¿Ser y esencia? o en todo caso ¿Ser = esencia?, ¿Hay la esencia o el ser humano se ve necesitado a producir una esencia de las cosas, del ente? De todos modos, en primera y en última instancia el ser humano¹⁷² es lo que él mismo crea o produce de sí, el ser humano es creador de su propia historia.

¹⁷¹ Martin Heidegger, *Preguntas Fundamentales de la Filosofía*, Comares, S. L., Granada, 2008, p. 154.

¹⁷² Es necesario aclarar que esta expresión solo tiene validez si se toma al ser humano en sentido genérico, como es la intención del texto. En términos individuales podrían objetarse algunas cuestiones.

El hombre griego fundó Occidente cuando se sintió necesitado a crear una historia propia, cuando comenzó a crear esencias¹⁷³ como su medida (Maß). El ser humano occidental no descubrió la razón ni la filosofía, su comprensión pensante y afectivamente templada aferrada a la esencia, a la pregunta ¿Qué es...? creó la filosofía, la metafísica, como un discurso racional convertido en la medida de Occidente, siendo este el más patente testimonio de los cimientos de la historicidad occidental.

Basta detenerse en el planteamiento socrático como viva prueba de esta forma de interrogar donde se evidencia la preocupación por la dilucidación de la esencia absoluta: ¿Qué es la virtud? ¿Qué es la justicia? ¿Qué es el bien? ¿Qué es la belleza? Estas preguntas socráticas pugnan contra el relativismo sofístico, esto es un hecho conocido, pero más que todo se enfrentan al devenir, al flujo, a la variabilidad, al cambio; se resisten al tiempo, intentan encontrar la medida universal y absoluta para todas las cosas. La necesaria dependencia de la *phrónesis* a la *sophía* para Sócrates, requería el conocimiento de la esencia; una *ratio* de la virtud, del bien y de lo justo era lo único capaz de salvar una acción virtuosa, buena o justa. El conocimiento de la verdad, que tanto para Sócrates como para su más prominente discípulo Platón, así como para buena parte de la cultura occidental, significó un conocimiento de la verdad moral, como única garantía de una acción política absolutamente justa, potenció el clarividente rayo racional y desconoció el influjo de la afectividad en el entendimiento humano.

¹⁷³ La esencia en Occidente se ha pensado a través de varios conceptos como: *eidos*, *ousía*, *subjectum*, *quidditas*, *essentia* y su traducción germana como *wesen*. Tales conceptos han constituido la medida epocal de Occidente.

Podría decirse que este fue el momento cuando la racionalidad desplazó la comprensión afectiva, si bien no tematizada así durante esa época, y se convirtió así en la única medida de Occidente, aferrada únicamente al ente y apartada de la interpelación desocultadora del ser (*Seyn*), aunque siempre con una precomprensión de éste, cuyas consecuencias se expresan en la actualidad como desmesura (*Maßlosigkeit* ó *Unmäßigkeit*) de la técnica contemporánea.

Nietzsche consideró al pensamiento socrático como una expresión de la muerte de la tragedia, del desplazamiento del elemento dionisiaco en virtud del elemento apolíneo, así expresa: “En Sócrates se materializó uno de los aspectos de lo helénico, aquella claridad apolínea, sin mezcla de nada extraño: él aparece cual un rayo de luz puro, transparente, como precursor y heraldo de la ciencia, que asimismo debía nacer en Grecia”¹⁷⁴. Claridad apolínea, ciencia, no traducen más que la transparente racionalidad; lo extraño es lo anímico, lo afectivo, lo incontrolable.

Pero determinar la esencia absoluta y universal de los fenómenos y de las cosas no cifra más que la transgresión de la temporalidad humana; su posibilidad no fue más que la metafísica, cuyo fundador fue Platón. Aferrado a *eídos* intemporales fundó el conocimiento cierto, válido e invariable en el presente, en el futuro y en el pasado, o en la secuencia infinita e ininterrumpida de ahora, en la imagen móvil de la eternidad. La metafísica, tales *eídos*, no concentran más que el sistema de creencias y prejuicios como medida de Occidente, retomados por el cristianismo como posibilidad del imperio de la evangelización.

¹⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Buenos Aires, 1995, p. 222.

Cuya propagación¹⁷⁵ no representa más que la victoria de un modo de pensar constitutivo del ahí occidental que ha desterrado el tiempo a través de prejuicios intemporales. La validación de estos prejuicios, de estas ideas absolutamente necesarias o valores universales, no se obtiene más que a partir del pensamiento racional. Doblegar lo pasional, lo afectivo, lo anímico, hacerlo sucumbir al imperio de la razón, ha sido una tarea de occidente.

Con este intento irrumpe la modernidad, que aun logrando una escisión del estado y de la religión e intentando la constitución de una moral laica, no deja de ser una modernidad platónica, cristiana, metafísica, opositora del libertinismo (escepticismo, materialismo, ateísmo). Se descubre la subjetividad y se identifica con la razón. Deliberadamente se pretende la consecución de la verdad (veritas) como certeza (certitudo) absoluta del Sujeto. La justificación de la falsedad se excluye del ámbito de la razón y vuelve a caer bajo todo lo que le es extraño a éste sin perder su atadura con el ámbito moral. Falsedad es errar, pecar, conducirse en disconformidad con la idea del bien platónico-cristiano. Las incontrolables pasiones y la amplitud de la voluntad son las que yerran; mientras que la razón conducida metódicamente y restringida a su propio ámbito es la única garantía de lo cierto, de lo adecuado, de la verdad, de la medida. Así el propio Descartes comenta:

¿De dónde nacen, pues mis errores?
Sólo de esto:

Que, siendo mi voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y siendo indiferente a éstas.

Se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y peque.¹⁷⁶

La cultura occidental ha asumido la tarea de atribuirle un sentido moral al contenido ontológico de la verdad, de identificar verdad y bien, y entender la consecución de este último como el más sublime logro del ser humano, como promesa de eternidad y transgresión de la temporalidad. El Dios instaurado por Occidente es el No Tiempo, como expresión de lo insoportable que le ha resultado la conciencia de su finitud y vulnerabilidad. Esto explica ontológicamente el ansia globalizadora, expansiva, colonizadora e imperialista, la tecnificación racional y la falta de validez del ámbito afectivo como apertura a la verdad. El autocratismo del Sujeto kantiano como productor de la realidad testimonia esta concepción exclusivamente racional de la verdad; del mismo modo su concepción del ser humano como un ser racional finito, segmentado en capacidad racional e inclinaciones naturales, que considera como obstáculos para la realización del Deber Ser puro, donde se encuentra la única legítima medida de los seres humanos. Por eso su imperativo categórico no expresa más que el mandato de que el ser humano, ser racional finito, actúe como un ser racional puro, no contaminado por pasiones.

¹⁷⁵ En la campaña evangelizadora del cristianismo se puede ver uno de los antecedentes más notorios de la globalización metafísica de la época medieval y moderna que llega hasta la actualidad en la invariabilidad de multitud de prejuicios.

¹⁷⁶ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Ciencias Sociales, La Habana, 2002, p. 33.

Debía alcanzar la modernidad su mayor esplendor con la filosofía del espíritu absoluto hegeliano, considerando la consecución de la verdad absoluta como culmen de todo movimiento de devenir histórico y hallando en la conciencia autotransparente su única y legítima posibilidad.

La razón devenida en espíritu absoluto sintetiza y finaliza todo movimiento dialéctico, vence el tiempo, es la medida tanto para el ámbito natural como para el ético¹⁷⁷, se convierte en dios.

La crisis de la modernidad se cifró en el cuestionamiento de la razón que desde la reivindicación de la voluntad y de las pulsiones por parte de Schopenhauer, el descubrimiento del inconsciente por el psicoanálisis, la declaración de la muerte de dios por Nietzsche, la defensa de la comprensión por la hermenéutica romántica de Schleiermacher y Dilthey, y la irrupción de la fenomenología de Edmund Husserl, condujeron directa o indirectamente a la ontología fundamental de Martin Heidegger, que en su obra central: *Ser y Tiempo*, desarrolló la analítica del Dasein con base en la comprensión afectiva que abre las redes de significatividad en las que se mueve de acuerdo a su constitución fundamental como estar-en-el-mundo.

El énfasis en la comprensión afectiva subvierte la prioridad de la razón, es decir, de un sujeto racional exclusivamente teórico, y pretende partir fenomenológicamente de las cosas mismas tal como se muestran en la interpretación cotidiana y fáctica que realiza el Dasein de sí mismo, de otros Dasein y del resto de los entes.

Conmover la prioridad de la razón no significa rechazar o anular a ésta, sino otorgarle su adecuado lugar como forma de acceso a uno de los modos de ser del ente intramundano, al estar ahí puro de la contemplación teórica.

Lo radicalmente novedoso es mostrar que este conocimiento racional como modo de acceso al ente que está ahí es un derivado de una estructura ontológica más originaria del Dasein que es la comprensión, no en el sentido como la entendían los representantes de la hermenéutica romántica, referida únicamente a los textos, sino como comprensión fáctica, de la cotidianidad mundana y preteórica.

Resulta necesario aclarar el concepto de facticidad del modo como lo entiende Heidegger: “El concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente ‘intramundano’, en tal forma que este ente se pueda comprender como ligado en su ‘destino’ al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo”¹⁷⁸.

El Dasein, cuya constitución fundamental es el estar-en-el-mundo, es aperturidad como condición ontológica de posibilidad del comparecimiento de los entes intramundanos en los dos modos de ser que tematiza Heidegger: lo a la mano del útil y el estar ahí del objeto teórico.

Este comparecimiento de los entes se realiza a través del comprender los nexos de significatividad mundanos por parte del Dasein, los respectos en los cuales se mueve y se realiza la comprensión de los entes intramundanos.

¹⁷⁷ Jesús Rodolfo Santander, *Desencantamiento y desmesura en la época del mundo de la técnica planetaria, Técnica planetaria y nihilismo*, Eón-BUAP, México, 2011, p. 5.

¹⁷⁸ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2009, p. 77.

Heidegger enuncia: “La apertura previa de aquello con respecto a lo cual se realiza la puesta en libertad de lo que comparece en el mundo no es otra cosa que la comprensión del mundo, mundo hacia el cual el Dasein en cuanto ente está siempre vuelto en su comportamiento”¹⁷⁹. Esto es posible porque el Dasein está-en-el-mundo, o bien el Dasein es su mundo, o más originariamente el Dasein es su ahí, porque mediante su comprensión abre tal ahí como forma de realizar su existencia.

El Dasein ex-siste abriendo un mundo mediante su comprensión en el cual comparcen cada uno de los entes en su condición respectiva (Bewandtnis), en su estar vuelto a otros entes mediante el para-qué de cada uno de ellos. Así se enlazan en una totalidad respeccional que no remite más que a la primaria apertura de mundo desplegada por el Dasein a través de su comprensión significativa, porque cada uno de los respectos (para-qué, para-esto, por-mor-de), que muestran la utilidad de los entes a la mano, no son más que redes de significatividad abiertas primariamente por el Dasein. Heidegger destaca:

“Estos respectos están enlazados entre sí como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto son este significar en el que el Dasein se da previamente a entender a sí mismo su estar-en-el-mundo. Al todo respeccional de este significar lo llamamos significatividad (Bedeutsamkeit). Ella es la estructura del mundo, es decir, de aquello en lo que el Dasein ya está siempre en tanto que Dasein. El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en sí”¹⁸⁰

El comprender es el modo mediante el cual se realiza la aperturidad del ahí por parte del Dasein, por eso y antes que comprender cualquier cosa en específico, lo que el Dasein comprende es ser, por eso se define como un ser comprensor de ser; comprende preteóricamente que las cosas, los entes, son y en la interacción con los mismos, cuya posibilidad es la comprensión del Dasein, genera y despliega las continuas, ininterrumpidas e infinitas posibilidades en las cuales realiza su existencia a cada momento.

El Dasein mediante su comprensión libera las posibilidades que lo constituyen como un ente (el único) existente. Estas posibilidades no son fruto de la reflexión teórica; originariamente son posibilidades fácticas ... Por ejemplo: me acuesto, me levanto, tomo café, salgo a caminar, hago ejercicios, desayuno, voy a la Universidad, entro al aula del segundo piso en el ala derecha, me siento, tomo notas, escucho al profesor mientras fantaseo lo que haré el fin de semana: quisiera ir a la playa, a Cancún, pero difícilmente podré, no tengo dinero, entonces éste anhelo como todos los actos anteriores no son más, ni menos, que posibilidades. Dice Heidegger: “En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser. El Dasein no es algo que está ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible”¹⁸¹.

Antes que conclusión de actos, acabamiento de hechos, o bien realidad o efectividad, el Dasein es posibilidad; y cada una de estas posibilidades que genera el Dasein aglomerada e ininterrumpidamente, imposibles de contabilizar o de ubicar en una secuencia, las libera a partir de la comprensión, que originariamente es preteórica.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 107.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 108-109.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 162.

Este poder-ser o comprensión de posibilidades es la forma como el Dasein se relaciona con los entes intramundanos, con los otros Dasein y consigo mismo. El Dasein incesantemente está absorto en posibilidades, o bien se proyecta en posibilidades. Heidegger expresa: “El comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el proyecto (Entwurf) (...) El carácter proyectivo del comprender implica, además, que el comprender no capta lo que él proyecta –las posibilidades- en forma temática”¹⁸².

Podría decirse que mediante la proyección de posibilidades que abren el ahí del Dasein, éste siempre se encuentra más allá de sí, pero a su constitución fundamental le corresponde el estar-en-el-mundo, y toda posibilidad liberada o abierta por mucho que involucre al Dasein con otros entes y otros Dasein y lo desentienda de “sí mismo”, nunca trasciende el mundo, y éste pertenece al “sí mismo” del Dasein, en el sentido de su estructura ontológica.

De igual modo la disposición afectiva constituye ontológicamente al Dasein y muestra a éste en su carácter de arrojado, de ya encontrarse en un mundo, en una determinada posibilidad. Como afirma el ontólogo de Friburgo: “El Dasein, en cuanto afectivamente dispuesto, por esencia ya ha venido a dar siempre en determinadas posibilidades (...) El Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, posibilidad arrojada”¹⁸³. El Dasein, antes de cualquier elección, se encuentra siempre anímicamente templado. Disposición afectiva y comprensión se copertenecen originariamente.

Un determinado estado de ánimo, por ejemplo: la alegría, posibilita que la comprensión abra determinadas posibilidades; mientras que una posibilidad puede conducir a un determinado temple anímico, o bien la ejecución de un hecho, de una posibilidad fáctica, o una actitud pragmática siempre van acompañadas de un temple de ánimo. La potenciación de lo estrictamente racional cuyo propósito es la consecución de la certeza objetiva, cuando intentan fallidamente librarse de lo anímico, desconocen la cooriginariedad de la afectividad y la comprensión. Comenta Heidegger: “La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado”¹⁸⁴.

En la comprensión afectiva se muestra la temporalidad propia y originaria de la existencia humana. Proyectándose comprensivamente en posibilidades, el Dasein anticipa su futuro y éste remite a su pasado o haber sido, a su carácter de arrojado, a los prejuicios o interpretaciones dominantes del existir con los que se ha familiarizado el Dasein desde su nacimiento y que posibilitan el tipo de posibilidades en las que se proyecta. Esta conjunción de futuro y pasado abren el presente en el que el Dasein se encuentra en cada momento. En el caso del Dasein Occidental, la interpretación dominante de la existencia en función de la esencia, de la pregunta ¿Qué es...? tuvo como resultado la historicidad occidental y cada uno de los prejuicios que esta historicidad lleva consigo, prejuicios marcados por una rígida connotación moral y que en la posmodernidad han sufrido un “profundo” cuestionamiento¹⁸⁵.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 161-162.

¹⁸⁵ Desde Nietzsche tales prejuicios han sido profundamente cuestionados, pero con los filósofos posmodernos tales propósitos se han ampliado en una auténtica cruzada contra la metafísica.

¹⁸² *Ibid.*, p. 164.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 163.

El discurso sobre los valores parece una moda gastada; la moralidad ha entrado en crisis, pero ambiguamente esta crisis se ha desarrollado solo a través de una viva preocupación ética. Por otra parte se ha generado una moda filosófica que pretende hacer cátedra a través de la negación de la metafísica o cuando menos impugna duramente los prejuicios occidentales. El propósito, según se declara, es desprejuiciarse. Sin embargo ¿Es posible el desprejuiciamiento? El pensamiento de Heidegger muestra la imposibilidad e incongruencia de este propósito en la reflexión que realiza sobre la interpretación. Mientras que el comprender abre posibilidades, al desarrollo explícito de éstas las denomina interpretación. Según plantea:

“El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos interpretación (Auslegung). En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo (...) La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender”¹⁸⁶ Pero la interpretación está constituida por un círculo hermenéutico, tal y como lo denomina Heidegger: “La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa. La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado”¹⁸⁷. A estos supuestos Hans-Georg Gadamer los denominó prejuicios, y el sentido que les atribuyó fue completamente diferente al que tienen en el habla común.

Resulta paradigmático el caso de Michel Foucault. Conste que este ensayo intenta cumplir el propósito de cuestionar algunos de sus postulados fundamentales.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 167.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 169.

Los prejuicios son requisitos indispensables de la interpretación; la connotación que tienen no es la de bloquear “negativamente” el pensamiento o la actitud humana, sino la de hacerla posible. Más allá del contenido explícito que tengan, los prejuicios son condición de posibilidad de la interpretación, del pensamiento y de la actitud humana, o más explícitamente puede expresarse que los prejuicios son condición de posibilidad de la vida fáctica; formalmente (no materialmente) constituyen ontológicamente al ser humano porque la interpretación es una estructura ontológica de éste.

El cuestionamiento de la cultura occidental no se puede desarrollar como un enfrentamiento antagónico a sus prejuicios, porque estos han constituido la historicidad y el ahí de cada Dasein occidental, su medida.

Negar los prejuicios occidentales es negar el ahí del Dasein occidental, y ya que el Dasein es su ahí, lo que se produce es una negación de éste, en la mayoría de los casos del propio Dasein que cuestiona. El desprejuiciamiento no es más que un mito; la negación de un prejuicio solo es posible en virtud de la afirmación de otro. Esto asimismo es patente a partir de la constatación de la nihilidad que en su fundamento es el Dasein y del carácter negativo de su proyectarse comprensivo. Heidegger expresa:

“Pudiendo ser, el Dasein está cada vez en una u otra posibilidad, que constantemente no es alguna otra y que ha renunciado a ella en su proyectarse existencial. El proyecto no sólo está determinado por la nihilidad del ser-fundamento en tanto que aquél siempre está arrojado, sino que, incluso como proyecto, es esencialmente negativo (nichtig)”¹⁸⁸

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 301.

¿Legitimidad de unos prejuicios e ilegitimidad de otros? ¿Destierro de los prejuicios ilegítimos? La solución de estas interrogantes solo es posible a partir de la afirmación de algunas esencias y del debate filosófico, y la creación de la *philosophía* es el más sublime producto del pensamiento, de la cultura y de la historicidad occidentales. Continuamente en la vida fáctica el ser humano afirma esencias sin reflexionar teóricamente sobre ellas: las costumbres son un ejemplo de ello. Cada ser humano mediante sus costumbres afirma esencias continuamente y patentiza la originaria tendencia del hombre a desarrollar prejuicios, supuestos, a constituir una moral que no puede ser de otro modo que una moral metafísica, con base en interpretaciones dominantes, en eídos. Las costumbres y los prejuicios no hacen más que mostrar la inherencia de la metafísica al ser humano, el hecho de que el *Dasein* es siempre metafísico.

La historicidad occidental se origina como una transgresión de la temporalidad que se patentiza en la preocupación ontológico-moral por la esencia como medida de la existencia, en virtud de la cual se desarrolla el ansia globalizadora cuyos efectos más desastrosos conducen a la desmesura de la técnica. La moral eidética en sí misma tiende a la medida, mientras que la técnica al desentenderse del ámbito moral y renunciar cada vez más a reflexiones éticas pierde toda medida, intenta desprejuiciarse. Lo propiamente desmesurado no es la globalización, sino la intención de desprejuiciamiento moral de tal globalización y su penuria ética. Si se analiza separadamente, la globalización técnica de la contemporaneidad no tiene el mismo sentido ni las mismas consecuencias que la globalización moral occidental originada en el pensamiento eidético platónico-cristiano.

Sin embargo, del mismo modo que la concepción de la verdad como certitudo, que potencia lo racional desconociendo el elemento afectivo, procede del viraje en la esencia de la verdad como *aletheia* llevada a cabo por Platón, también la técnica actual procede de un ámbito metafísico que se desarrolla a partir de Platón y que resistiéndose a la temporalidad tiende a la homogeneización universal a partir de la esencia (aunque la propia esencia de la técnica se oculte mediante las maquinaciones [*Machenschaft*]), es decir, a la globalización y a la desaparición de la distancia, no en el sentido de cercanía, sino en el de medida; se asiste al ocaso de la medida en la desmesura de la técnica.

Instrucciones para Autores

A. Envió de artículos con las áreas de análisis y la modelación de los problemas en:

- Ontología
- Fenomenología
- Hermeneútica
- Filosofía Práctica

B. La edición del artículo debe cumplir las siguientes características:

- Redactados en español o en inglés (preferentemente). Sin embargo, es obligatorio presentar el título y el resumen en ambos idiomas, así como las palabras clave.
- Tipografía de texto en Times New Roman #12 (en títulos- Negritas) y con cursiva (subtítulos- Negritas) #12 (en texto) y # 9 (en citas al pie de página), justificado en formato Word. Con Márgenes Estándar y espaciado sencillo.
- Usar tipografía Calibre Math (en ecuaciones), con numeración subsecuente y alineación derecha: Ejemplo;

$$\frac{du}{dQ} = \frac{a}{dQ/dt} \quad (1)$$

Comenzar con una introducción que explique el tema y terminar con una sección de conclusiones.

- Los artículos son revisados por los miembros del Comité Editorial y por dos dictaminadores anónimos. El dictamen será inapelable en todos los casos. Una vez notificada la aceptación o rechazo de un trabajo, su aceptación final estará condicionada al cumplimiento de las modificaciones de estilo, forma y contenido que el editor haya comunicado a los autores. Los autores son responsables del contenido del trabajo y el correcto uso de las referencias que en ellos se citen. La revista se reserva el derecho de hacer los cambios editoriales requeridos para adecuar los textos a nuestra política editorial.

C. Los artículos pueden ser elaborados por cuenta propia o patrocinados por instituciones educativas ó empresariales. El proceso de evaluación del manuscrito no comprenderá más de veinte días hábiles a partir de la fecha de su recepción.

D. La identificación de la autoría deberá aparecer únicamente en una primera página eliminable, con el objeto de asegurar que el proceso de selección sea anónimo.

E. Los cuadros, gráficos y figuras de apoyo deberán cumplir lo siguiente:

- Deberán explicarse por sí mismos (sin necesidad de recurrir al texto para su comprensión), sin incluir abreviaturas, indicando claramente el título y fuente de consulta con referencia abajo con alineación izquierda en tipografía número 9 con negritas.

- Todo el material de apoyo será en escala de grises y con tamaño máximo de 8cm de anchura por 23cm de altura o menos dimensión, además de contener todo el contenido editable
- Las tablas, gráficos y figuras deberán ser simples y exponer información relevante. Prototipo;



Gráfico 1 Social media

F. Las referencias bibliográficas se incorporarán al final del documento con estilo APA.

La lista de referencias bibliográficas debe corresponder con las citas en el documento.

G. Las notas a pie de página, que deberán ser usadas sólo excepcionalmente para proveer información esencial.

H. Una vez aceptado el artículo en su versión final, la revista enviará al autor las pruebas para su revisión. ECORFAN-Bolivia únicamente aceptará la corrección de erratas y errores u omisiones provenientes del proceso de edición de la revista reservándose en su totalidad los derechos de autor y difusión de contenido. No se aceptarán supresiones, sustituciones o añadidos que alteren la formación del artículo. El autor tendrá un plazo máximo de 10 días naturales para dicha revisión. De otra forma, se considera que el (los) autor(es) está(n) de acuerdo con las modificaciones hechas.

I. Anexar los Formatos de Originalidad y Autorización, con identificación del Artículo, autor (es) y firma autógrafa, de esta manera se entiende que dicho artículo no está postulado para publicación simultáneamente en otras revistas u órganos editoriales.



Sucre, Bolivia ____, ____ 20__

Formato de Originalidad

Entiendo y acepto que los resultados de la dictaminación son inapelables por lo que deberán firmar los autores antes de iniciar el proceso de revisión por pares con la reivindicación de ORIGINALIDAD de la siguiente Obra.

Artículo (Article):

Firma (Signature):

Nombre (Name)



Sucre, Bolivia ____, ____ 20__

Formato de Autorización

Entiendo y acepto que los resultados de la dictaminación son inapelables. En caso de ser aceptado para su publicación, autorizo a ECORFAN-Bolivia difundir mi trabajo en las redes electrónicas, reimpresiones, colecciones de artículos, antologías y cualquier otro medio utilizado por él para alcanzar un mayor auditorio.

I understand and accept that the results of evaluation are inappealable. If my article is accepted for publication, I authorize ECORFAN to reproduce it in electronic data bases, reprints, anthologies or any other media in order to reach a wider audience.

Artículo (Article):

Firma (Signature):

Nombre (Name)

Revista de Filosofía y Cotidianidad

“La interrogante por la muerte en el pensamiento contemporáneo. Prolegómenos para una recomposición ética”

AROCHA, Jorge G AROCHA, Jorge G.

Universidad de La Habana.

“Foucault y la locura”

LUGO-VÁZQUEZ, Mauricio

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

“De la ontología fundamental al pensar conforme a la historia del ser”

NAVARRO-RIVERA, Eleazar

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

“El tiempo, la intersubjetividad y el anuncio de una poliarquía en Husserl”

ROMERO-CONTRERAS, Arturo

Universidad Autónoma de Puebla.

“Bergson: la crítica al racionalismo filosófico y la metáfora del cinematógrafo”

EZCURDIA, José

Universidad Nacional Autónoma de México.

“Filosofía segunda y religión en la fenomenología de Edmund Husserl”

WALTON, Roberto J.

Universidad de Buenos Aires

“Los prejuicios metafísicos como medida (Maß) de Occidente”

GONZÁLEZ-PADILLA, Rolando

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

ISSN-2414-8857



www.ecorfan.org