

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía



Revista Internacional de Filosofía

MUTATIS MUTANDIS

ISSN 0719 - 4773

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, número 11 (ISSN 0719 – 4773)
Licencia de Creative Commons de Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
(CC BY-NC-ND 4.0) 2018 Corporación Filosofía y Sociedad
Publicación periódica semestral, indizada en: Latindex y Dialnet
Open Journal System: www.revistamutatismutandis.com
Contacto: editorial@revistamutatismutandis.com

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía es una publicación académica cuya misión es la divulgación de la investigación filosófica internacional y la promoción del intercambio académico entre pares.

Mutatis Mutandis publica artículos originales, en español o inglés, de investigadores(as), académicos(as) y estudiantes de la disciplina. La revista publica, además, reseñas críticas, reseñas de libros publicados recientemente y/o traducciones de textos filosóficos hacia el español o el inglés de todos los idiomas.

Mutatis Mutandis se publica semestralmente. La temática de la revista está abierta a todas las corrientes y propuestas teórico-metodológicas propias del pensamiento filosófico. El proceso de arbitrajes para la aceptación de los trabajos recopilados en Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, es realizado mediante el concurso de académicos, especialistas e investigadores, quienes determinan el grado de relevancia, importancia, correspondencia y atinencia de un manuscrito, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.

Para efectos de solicitud de suscripciones, canjes, envío de trabajos o consultas, escribanos a editorial@revistamutatismutandis.com

Todos los derechos reservados sobre la edición. Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuera el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escritos de los editores.



Director

Hernán Neira, Universidad de Santiago de Chile
Académica Responsable
Valentina Bulo, Universidad de Santiago de Chile,
Chile
Editor Responsable
David Rojas, Asociación Filosofía y Sociedad, Chile

Consejo Editorial

Alejandro Tomasini Bassols, Universidad Nacional
Autónoma de México, México
Diana Aurenque, Universidad de Santiago de Chile,
Chile
Ricardo Espinoza Lolas, Pontificia Universidad
Católica de Valparaíso, Chile
Mónica Cragolini, Universidad de Buenos Aires,
Argentina
Alejandro Vigo, Universidad de Navarra, España
Davide Vecchi, Universidade de Lisboa, Portugal
Luis Placencia, Universidad de Chile, Chile
Francisco De Lara López, Pontificia Universidad
Católica de Chile, Chile
Adriana Arpini, Universidad Nacional de Cuyo,
Argentina
Ignacio Pajón Leyra, Universidad Complutense de
Madrid, España

Comité Científico Internacional

Sandra Baquedano, Universidad de Chile, Chile
Mariano De la Maza, Pontificia Universidad Católica
de Chile, Chile
José Tomás Alvarado, Pontificia Universidad Católi-
ca de Chile, Chile
Juan Fernández Manzano, Universidad Com-
plutense de Madrid, España
Claudio Pierantoni, Universidad de Los Andes, Chile
Jorge Acevedo, Universidad de Chile, Chile
Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de
Madrid, España
Hardy Neumann, Pontificia Universidad Católica de
Valparaíso, Chile
Raúl Villarroel, Universidad de Chile, Chile
Eduardo Fernandois, Pontificia Universidad Católica
de Chile, Chile
María José López, Universidad de Chile, Chile

Mauricio Chapsal, Universidad de Santiago de Chile,
Chile
Nora Schwartz, Universidad de Buenos Aires,
Argentina
Hugo Ochoa, Pontificia Universidad Católica de
Valparaíso, Chile
Carlos Pérez, Universidad ARCIS, Chile
Carlos Ruiz Schneider, Universidad de Chile, Chile
Dante Ramiglia, Universidad Nacional de Cuyo,
Argentina
Iñigo Álvarez, Universidad de Chile, Chile

Comité de redacción

Eva Del Carmen Monardes Pereira, Universidad de
Chile, Chile
Alfredo Sebastián Muñoz Alarcón, Universidad de
Santiago de Chile, Chile
Daniela Paz Cápona González, Universidad de
Chile, Chile
Selene Arredondo, Universidad de Santiago de
Chile, Chile
Felipe Agustín Nuñez, Universidad de Santiago de
Chile
Fabián Andrés Olave Ramírez, Universidad de
Chile, Chile
Héctor Mauricio Pinto Benavides, Universidad de
Chile, Chile
Margarita María Cabrera Cabrera, Universidad de
Chile, Chile
Carolina Llanos, Universidad de Chile, Chile
Carolina Angélica Solar Andrade, Universidad de
Chile, Chile
David Rojas, Asociación Filosofía y Sociedad, Chile

Corrector de uso del inglés

Moisés Anton Bittner, Asociación Filosofía y Socie-
dad, Chile

Tabla de contenidos

Editorial

Filósofos extranjeros y tradición americana7

Hernán Neira

Artículos

Los valores estéticos como valores fisiológicos: Nietzsche y la fisiología del arte.13

Maybeth Garcés Brito

Constitución horizontal e intersubjetividad: una aproximación husserliana a la experiencia de lo ajeno.35

Juan Diego Bogotá Johnson

Fenomenología e intuicionismo matemático. Aspectos nodales de la relación entre Husserl, Brouwer y Heyting57

Luis Alberto Canela Morales

Intencionalidad, intuición y constitución: un estudio sobre la Fenomenología en las Investigaciones Lógicas de Husserl. . .85

Alejandro Escudero

La intuición categorial en las LU VI, cap 699

Francisco Abalo

Más acá de la actividad: Asociación como continuación superior de la temporalidad.119

Camila Ramírez Clavería

Traducciones

El nietzscheanismo de Nikos Kazantzakis.127

Alfredo Eduardo Fredericksen Neira

Diafanidad147

Juan Camilo Perdomo Morales

Reseñas

Badiou, A., & Nancy, J.-L. (2017). La tradition allemande dans la philosophie. (J. Völker, Ed.) S/C: Lignes, pp. 77 ISBN 978-2-35526-174-9161

Rodrigo Yllaric Sandoval Ganoza

Žižek, Slavoj (2018), El coraje de la desesperanza. Crónicas del año en que actuamos peligrosamente, Editorial Anagrama, pp. 408, ISBN 978-84-339-6426-7165

María José Quesada Arancibia

Editorial

**Filósofos extranjeros y tradición
americana**

Hernán Neira
Universidad de Santiago de Chile^φ
hernan.neira@usach.cl



Siguiendo una tendencia que se desarrolló en América desde el primer tercio del siglo XX, se instaló, decenios más tarde, en la filosofía chilena, el debate sobre si existe o no la filosofía americana. La respuesta, afirmativa, la dieron los hechos: en las últimas décadas se ha constatado una creciente autovaloración de la filosofía americana, la multiplicación de cátedras que la integran en la formación de los alumnos, su inclusión en las bibliografías y el incremento proporcional de proyectos de investigación sobre temas orientados por una mirada chilena o americana presentados a los distintos sistemas de financiamiento de Conicyt. Ese es el contexto desde el cual me parece pertinente abordar el tema de la contribución de los filósofos extranjeros en Chile, hoy. Entiendo por “filósofo extranjero” aquel que ha realizado lo principal de su formación cultural, escolar y universitaria fuera de Chile. No es una esencia ni una asunto de nacionalidades; un filósofo extranjero puede dejar de serlo por vínculo y contribución al desarrollo de la filosofía local y por cierto que hay filósofos filosóficamente apátridas o híbridos, quizás la mayoría.

Hagamos algo de historia. Sobre el ítalo-alemán y ex alumno de Heidegger, Ernesto Grassi, quien trabajó en la Universidad de Chile de 1951 a 1955, Juan Rivano publica, en 1964, *La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi*, donde realiza un severo juicio sobre el pensador italiano tras conocer la publicación en 1959 de las cartas que Grassi dirigió a Castelli desde Chile y que fueron publicadas bajo el título “Ausencia de mundo”. Rivano le reprocha a Grassi:

para él no hay más historia que la ha venido a encapsularse en la desventura de dos o tres países europeos; solo de esta historia sabe hablar (115).

^φ Director de *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*. Director del Instituto Enzo Faletto y académico del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Universidad de Santiago de Chile

Más adelante:

Las cosas que dice [Grassi ...] manifiestan llanamente la pretensión de aplicarse a toda la América del Sur. Ocurre con él como con otros antropólogos sudamericanos que dicen cosas muy 'profundas' sobre 'el fenómeno general de la vida americana', pero que en particular no son capaces de distinguir el cochayuyo del luche (121).

Por último, le reprocha "mirar y no ver" (Rivano: 130).

El motivo de las duras afirmaciones fue el título mismo de las cartas: "Ausencia de mundo". Rivano no lo menciona, porque entonces no estaba publicado, pero hoy conocemos, por la lectura del curso de Heidegger dado en 1929/1930 y titulado *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, que la ausencia de mundo es uno de los juicios más duros que este pueda pronunciar sobre la capacidad filosófica, y se relaciona con los seres que o bien son piedras (no tienen "mundo"); o bien con los animales, los cuales "carecerían" de mundo; o bien con quienes están en el estado de caído. En los tres casos el resultado sería una absoluta incapacidad de filosofar. ¿Insinuaba Grassi con el título *Ausencia de mundo* que los mismos americanos y chilenos que le invitaron a enseñar metafísica en la Universidad de Chile son filosóficamente como las piedras? Varias de las cartas citadas por Rivano lo sugieren: Grassi, en el fondo, ni habría conocido la filosofía americana ni habría entendido la filosofía, ni la cultura, ni el paisaje del país que le acogió, pero pretendía lo contrario, descalificando *a priori* algo que nunca llega a comprender. Entre Grassi y Rivano hay cierta reciprocidad: Grassi afirmaría la incapacidad de filosofar de los americanos y Rivano la incapacidad de Grassi de entender el mundo americano, incluyendo el filosófico.

La polémica no quedó allí. La supuesta incapacidad americana de filosofar reverberó en boca de algunos profesores en las principales universidades chilenas durante el período en que fueron intervenidas militarmente y la consecuencia era que un alumno formado entonces tenía mejor consideración por sus docentes y quizás mejores calificaciones si adhería a ese eco. El argumento pretendía pasar por filosófico, pero era ciegamente político: la intervención militar de las universidades vino acompañada de la intervención de los departamentos de filosofía, cuyos jefes participaron en la sospecha algo paranoica de que lo americano era subversivo. Así las cosas, resultaba imposible siquiera ver que entre los filósofos que se apoyan en la tradición americana encontramos la misma diversidad política que en otros campos de la sociedad.

Ha pasado medio siglo desde esa polémica. Corregida, parcialmente, la deformación producida por ese eco, no me parece que los reproches hechos por Rivano a Grassi sean aplicables a ninguno de los filósofos extranjeros que actualmente trabajan en nuestras universidades –o al menos a los que he conocido– quizás porque se ha ido constituyendo el consenso sobre el hecho de que sí existe filosofía latinoamericana y/o chilena, del mismo modo

que existe, en Europa, una filosofía francesa, alemana, española, británica, y de otros países, cada una con un talante singular. Las singularidades de la expresión y de la práctica filosófica no empobrecen a esta última; la filosofía tiene múltiples expresiones, algunas de las cuales se asocian a culturas y países, y lo que pueda llamarse *filosofía* se constituye por el conjunto de ellas.

Ahora bien, el impulso que ha tenido la filosofía americana en Chile en las últimas décadas podría llevar a pensar que en el futuro necesitamos exclusivamente filósofos nacionales para desarrollar la filosofía chilena. Sostengo que eso es una tesis equivocada y que la presencia de filósofos extranjeros en Chile puede contribuir al desarrollo de la filosofía chilena y de la filosofía en Chile. Cuando un extranjero llega a otro país y trabaja sobre un tema filosófico que recibe especial atención en la nación de acogida, la filosofía local, lejos de empobrecerse, se ve enriquecida, y en muchos casos las visiones más profundas o novedosas sobre un tema local provienen de quienes justamente no son del lugar. No es extraño que Derrida, un filósofo francés, se haya constituido en uno de los más lúcidos e innovadores pensadores en relación a la filosofía alemana, pero se cuidó, para ello, de familiarizarse con la cultura y la lengua alemanas.

Las comunidades que desarrollan las ciencias naturales suelen ser multiculturales y multinacionales, lo que es posible porque su instrumento de trabajo no es el lenguaje natural y forman una subcultura dentro de la cultura, como bien mostró Lyotard en *La condition postmoderne* (1978). En cambio, el lenguaje de la filosofía es más bien una reelaboración del lenguaje natural y su terreno es el de la cultura, la que requiere familiaridad compartida con dicha cultura, lo que explica que en ella se dé una multiculturalidad menor que en las ciencias naturales, pero nunca nula. La llamada filosofía griega clásica fue multinacional, pero tenía por base una lengua común expandida por mezcla de medios militares y culturales, aunque con diferencias dialectales. La filosofía puede enriquecerse con la multiculturalidad y multinacionalidad, pero no de cualquier modo, como veremos en el párrafo siguiente.

José Gaos llegó a ser el más mexicano de los filósofos españoles durante la segunda mitad del siglo XX. Él es un ejemplo de las posibilidades de enriquecimiento de la filosofía americana por parte de un filósofo extranjero. Gaos, aparte de ser un estudioso, promotor y traductor del historicismo, se dio la molestia de estudiar en profundidad tanto la cultura como la filosofía mexicana, dando lugar a trabajos notables, entre los cuales se puede destacar *En torno a la filosofía mexicana* (Ed. Porrúa, México 1952-1953) y *Filosofía mexicana de nuestros días* (Imprenta Universitaria, México 1954), donde contribuye a poner en relieve la obra de Vasconcelos, Zea y O'Gorman, entre otros filósofos mexicanos. En realidad, hoy ya no sabemos si Gaos era filosóficamente español o mexicano, porque su obra superó esa frontera, no por desconocer la tradición filosófica mexicana, sino por profundizar en ella mejor que muchos.

Tal vez nuestros colegas extranjeros todavía escuchen, de epígono nacional,

en alguna institución universitaria, el eco de que en Chile o en América falta tradición filosófica sobre, con y desde la cual realizar el trabajo. La respuesta a ese dilema ya la hemos visto: los hechos lo desmienten, pero a esos hechos podemos agregar un argumento. Huberto Giannini planteó que la filosofía no se origina en la filosofía, sino en la cultura y la experiencia cultural. En sus propias palabras:

preguntémosnos: ¿qué condición parece indispensable para que se produzca un auténtico y continuo movimiento de reflexión filosófica? La existencia de una tradición; ésta, la respuesta de Ernesto Grassi. Sin embargo, nadie querrá sostener que esa “tradición” deba ser siempre filosófica, pues esto sería un cuento de nunca acabar [...] Y cuando nació la filosofía, en cierta medida, ya todo había sido dicho: dicho en el mito; con su densa simbología, en la poesía, en la tragedia. La filosofía aparece como un nuevo modo de enfrentar esas mismas cosas que desde antes habían sobrecogido al hombre; un nuevo modo de volverse sobre esa experiencia común, (o tradición) para reconocerla y “purificarla” en el lenguaje menos inquietante, más diáfano, del logos. La filosofía, frente a la narración mítica, se inaugura, como una catarsis (Giannini, 1978: 29).

En efecto, si para filosofar se requiriese siempre de una tradición *filosófica* previa, nunca habría surgido filosofía alguna.

Hoy podemos ir más allá de las palabras de Giannini, que ya cumplen cuarenta años. En la actualidad, en América, no existe solo una experiencia filosófica realizada a partir de la literatura y el mito, sino una tradición filosófica. Muchos de los mejores filósofos americanos se han formado y han contribuido al desarrollo de las tradiciones locales europeas. Algunos lo hacen pretendiendo escribir como europeos; otros, incorporando un talante y una cultura americana, como Gaos –nótese que ya le llamamos “americano”-, y cada vez más filósofos en Chile toman por objeto directo de la reflexión filosófica a América, lo que no es del todo distinto a lo que hicieron Herder, Gramsci, Heidegger, Hayek, Ortega, Sartre, Derrida, Habermas y Sloterdijk respecto sus países. Que algunas universidades desconozcan la tradición americana o, peor aún, la nieguen, es solo muestra de su ignorancia y del no haber superado la etapa o estilo colonial del pensamiento. Por “etapa o estilo colonial de pensamiento” designo aquella en que se sostuvo o sostiene que solo hay tradición y/o filosófica en los países que fueron coloniales en una fracción temporal que discurre desde el siglo XVI hasta finalizada la Segunda Guerra Mundial. Manifestación de esa condición colonial es el desprecio institucional, como durante mucho tiempo ha sucedido en el Grupo de Filosofía de FONDECYT, por las editoriales y publicaciones americanas, como si se ignorase que la influencia y el prestigio filosóficos son fruto, también, de la capacidad comercial de algunas editoriales y de situaciones geopolíticas, y no siempre de la calidad del contenido. En cambio, es necesario agregar que mucho han contribuido algunos filósofos “extranjeros” a enriquecer y disminuir los conflictos de interés favorecer que los proyectos de investigación propuestos en

Chile sean examinados también en otros países, disminuyendo los conflictos de interés propios de una comunidad tan pequeña como lo es la comunidad filosófica chilena.

La continuación del colonialismo filosófico no tiene necesariamente por eje a los filósofos extranjeros, sino principalmente a algunos de los nacionales y a algunas instituciones o áreas de enseñanza de filosofía, cuando no piensan o no se atreven a pensar sin que dicho pensamiento sea validado previamente por su referencia a un filósofo reconocido fuera de Chile –mejor si está muerto. Correr el riesgo de realizar una experiencia filosófica –como reclamaba Giannini- no cabe en todas las instituciones universitarias, donde la experiencia filosófica es sustituida por el comentario del comentario de la experiencia de terceros, lo que permite la veneración de filósofos muertos –que no es lo mismo que su estudio- al precio del descuido por los temas vivos, muchos de los cuales, además, hoy son planetarios y, por lo mismo, de manifestación también local. La reverencia sacerdotal es contraria a la vida filosófica: un filósofo no debe arrodillarse ante un gran autor, sino estudiarlo críticamente. Por eso, la expresión “filósofo colonial” es contradictoria: un filósofo nunca es colonial, ni podría serlo, porque la filosofía piensa, y el pensamiento requiere la experiencia de la tradición, de primera mano, y por lo tanto, vuelta a valorar y a veces desechada, siempre la libertad.

La filosofía americana incluye por igual a los americanos que lo hicieron sobre temas o autores europeos y a aquellos que lo hacen con, desde o sobre la tradición americana: lo importante no es tanto una u otra tradición, sino asegurarse de que no se excluya de la enseñanza y de la tradición a los filósofos que reflexionaron sobre aquellos temas cuya perspectiva es necesariamente distinta según la posición del autor o de su cultura, como son los temas ligados a la libertad, a la historia, a la cultura y al mismo ser humano – esto último lo digo sabiendo que el concepto mismo de lo humano está en disputa.

Invito, entonces, a los filósofos extranjeros que residen en nuestro país a practicar tres gestos filosóficos. El primero: profundizar las experiencias y las tradiciones filosóficas americanas, a estudiar a los autores que escribieron en América, pensando en América o desde América, aunque no hayan sido americanos. El segundo: a hacer como cuando un americano llega a algún país europeo y estudia los filósofos locales, o como algunos de los mismos filósofos extranjeros hizo trasladándose a completar sus estudios a otra nación, y estudió allí a los autores locales, además de compenetrarse de su cultura y su lengua. Y el tercero y principal: los invito a leer a los filósofos que *hoy y aquí, en América, están escribiendo y publicando*, que somos sus colegas, y que los acompañan y dan la bienvenida para realizar en conjunto la experiencia desde la cual surge la filosofía, lo que supone valorizar la cultura y las publicaciones filosóficas locales. Así fortaleceremos la tradición de la filosofía americana, que poco a poco se volverá común. Entonces cesará la distinción entre el extranjero y el que no lo es, también en filosofía.

Referencias bibliográficas

Rivano, Juan (1964), *La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi*, Santiago de Chile: Ediciones de la Revista Mapocho, Tomo II, N° 1.

Heidegger, Martin (2004), *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Alemania: Ed. Klostermann.

Lyotard, Jean François (1989), *La condición postmoderna*, Madrid: Ed. Cátedra

Gaos, José (1980), *En torno a la filosofía mexicana*, Ed. México: Ed. Porrúa.

_____ (1954), *Filosofía mexicana de nuestros días*, México: Imprenta Universitaria.

Giannini, Humberto (1978), "Experiencia y Filosofía (A propósito de la filosofía en Latinoamérica)", en: *Revista de Filosofía*, Vol. XVI, n° 1-2, Universidad de Chile, Santiago, diciembre de 1978, pp. 25-32.

**Los valores estéticos como valores
fisiológicos: Nietzsche y la fisiología del
arte**

**Aesthetic values as physiological values:
Nietzsche and the physiology of art**

Maybeth Garcés Brito
Universidad Católica de Uruguay^φ
maybeth@gmail.com



Recepción: 10.03.2018 **Aceptación:** 07.06.2018

Resumen: El artículo se propone analizar los planteamientos de Nietzsche en torno a una “fisiología del arte”. Para ello, se partirá de la concepción nietzscheana de la naturaleza en tanto proceso artístico y se procurará mostrar que en todo lo orgánico e inorgánico subyacen fuerzas artísticas. Asimismo, se explicará por qué los valores estéticos constituyen necesidades vitales y exigencias fisiológicas que tienen como objeto la conservación y potenciación de la vida.

Palabras claves: Nietzsche, fisiología del arte, instinto artístico, valores estéticos, arte.

Abstract: The objective of the article is to analyze Nietzsche’s approach to a “physiology of art”. To this end, the article builds upon the Nietzschean conception of nature in the artistic process and aims to show that artistic forces lie on everything that is organic and inorganic. Moreover, the article elaborates on the reason that aesthetic values constitute vital needs and physiological demands, which have as an objective the preservation and enrichment of life.

Keywords: Nietzsche, physiology of art, artistic instinct, aesthetic values, art.

^φ Profesora de Ética en la Universidad Católica del Uruguay. Magíster en Filosofía (Universidad Simón Bolívar) y Licenciada en Filosofía (Universidad Católica Andrés Bello)

La physis es incluso poiesis en el más alto sentido

Martin Heidegger

Sabemos por el último esbozo del plan para *La voluntad de poder*, redactado en 1888, que Nietzsche dedicaría el segundo capítulo del tercer libro a una “fisiología del arte” (Nietzsche, 2008, 18 [117]: 707). Como es usual al momento de trabajar los textos nietzscheanos, especialmente los fragmentos póstumos de madurez y los planteamientos de aquella gran obra que recogería las ideas de su pensamiento y que no pudo ser publicada, sólo podemos conformarnos con una búsqueda paciente en los textos –propia del topo que cava despacio– que intente arrojar luces sobre zonas oscuras y sobre aquello que no se dijo pero que, de algún modo, está latente en ellos.

Aunque la “fisiología del arte” es un planteamiento tardío que no pudo, por conocidas razones, desarrollarse de forma sistemática, no representa un signo de interrogación tan imponente como otros tantos “quizás” establecidos por el filósofo, ya que encontramos numerosos fragmentos y pasajes en la obra nietzscheana que nos permiten articular una idea sobre la misma. Y esto no por una amabilidad particular de Nietzsche a este respecto que le permitió, por una vez, ser “claro”, sino por la importancia que esta idea tuvo en su pensamiento, el cual anunciaba ya desde *El nacimiento de la tragedia* que el arte iba a adquirir un lugar, una meta y un *status* ontológico nunca antes vistos en la historia de la filosofía. *Status* que, dada su magnitud, ha impedido muchas veces la consideración de las reflexiones del filósofo en el marco de la estética como disciplina¹. Sin embargo, a pesar de los cuestionamientos que puedan hacerse en torno a la existencia o no de una “estética” en Nietzsche, lo cierto es que el propio pensador estimaba que las reflexiones planteadas en *El nacimiento de la tragedia* sobre lo apolíneo y lo dionisiaco eran valiosas para la “ciencia estética” (*ästhetische Wissenschaft*) (Nietzsche, 2007c: 41) al igual que, bajo nuestra valoración, lo son las ideas en torno a la fisiología del arte.

Una breve consideración más antes de empezar: Nietzsche entiende el *crear* (el arte) como una *actividad productora* de ilusiones. Al leer los fragmentos póstumos advertimos que hay una equiparación entre crear, logificar, arreglar, y falsear (Cfr. Nietzsche, 2008, 9 [106]: 267). Toda actividad que *configure* o disponga el caos del devenir bajo *formas, conceptos e identidades* es concebida por el filósofo como *arte*. Si bien para Nietzsche el Ser, es decir, lo real, es la ausencia de fundamento (el fondo dionisiaco de la existencia), podría

1.- Por ejemplo, Cacciari sostiene que “Nietzsche no se interesa en la elaboración de una estética concebida como un dominio filosófico “especial” (Cacciari, 2000: 89) También Castrillo y Martínez consideran que no es posible hablar de una estética en Nietzsche en tanto disciplina autónoma y separada en el conjunto de su obra ya que “la estética amplía su ámbito hasta ocupar el conjunto de la obra, adquiriendo una dimensión metafísica y ontológica esencial, de manera que Nietzsche formula su experiencia y su concepción fundamental del ser a través de categorías estéticas. (Castrillo y Martínez, 1996: 352).

Los valores estéticos como valores fisiológicos: Nietzsche y la fisiología del arte

decirse que *desde cierta perspectiva* este mantiene la concepción platónica del *crear* como *poiesis*, esto es, como “toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser” (*Banquete*, 205b–c), entendiendo por *no ser* el *devenir* o *ausencia de fundamento* y por *ser* todos los productos que hacen inteligible, calculable, bello y vivible el mundo. *Creación* es, pues, el *falseamiento* de lo real, que para nuestro filósofo lo constituye el devenir. Esta *actividad falsificadora* era vista en *El nacimiento de la tragedia* como parte de un *instinto artístico* que, a su vez, era parte de un proceso primordial en el que se manifestaba la Voluntad; en los escritos de madurez, es concebida como *voluntad de poder*. La filosofía es, en este horizonte, “la más espiritual voluntad de poder, de “crear el mundo”, de ser *causa prima*” (Nietzsche, 2007d: 31), porque a través de categorías *inventadas* piensa el mundo y *crea* que este se corresponde con aquellas.

Según Nietzsche, “la estética tiene sólo sentido en cuanto ciencia natural” (Nietzsche, 2010a, 16 [6]: 329). Para comprender el sentido de esta afirmación, es menester explicar la concepción ontológica que se encuentra detrás y que se desarrolla en *El nacimiento de la tragedia*. En este libro, el filósofo planteaba que existían dos “instintos” (*Triebe*) que, en continuo enfrentamiento, dan vida y muerte a los diversos productos de la cultura humana, pero que van más allá de ella, pues la Naturaleza toda es una suerte de *campo de fuerzas* o *instintos* que se manifiestan de distintos modos. Esta concepción busca dar cuenta de la realidad como un *proceso en devenir*. Hablar de “fuerzas” o “instintos” nos aleja de una visión propia del materialismo atómico que piensa el mundo en términos metafísicos como *sustancias* o *cosas* (Cfr. Nietzsche, 2007d: 35) y que le hace más justicia al carácter *deviniente* de la realidad. A diferencia de otros términos metafísicos, conceptos como los de *fuerza* o *instinto* no nos remiten a instancias últimas e inmóviles: “¿Se ha constatado jamás una fuerza? No, sólo efectos, traducidos en un lenguaje completamente extraño. Pero estamos tan mal acostumbrados por la regularidad de la sucesión que ya *no nos asombramos de lo asombroso que hay en ello*” (Nietzsche, 2008, 2 [159]: 124). Lo mismo podría decirse con respecto a los *instintos*: sólo tenemos noción de ellos en la medida en que actúan o se manifiestan. Es por esto que Nietzsche concibe la realidad como una *totalidad de fuerzas* y que cualquier cuerpo químico, biológico, social o político está constituido por una relación de fuerzas².

Si la estética sólo tiene sentido en cuanto ciencia natural, es porque la naturaleza misma es considerada como un proceso *artístico*, esto es, una realidad que *origina* sus propias configuraciones y las distintas formas de la multiplicidad de los seres. Distintos pasajes de la obra nietzscheana nos sugieren esto. En uno de ellos, Nietzsche sostiene que

La ciencia natural contrapone la verdad absoluta de la naturaleza, la fisiología superior comprenderá ciertamente las fuerzas artísticas

2.- Cfr. Deleuze, 1998: 60. En un fragmento de 1884, Nietzsche sostiene que “la naturaleza resulta ser como un conjunto de relaciones de fuerza” (Nietzsche, 2010b, 26 [38]: 547).

[*künstlerischen Kräfte*] que intervienen ya en nuestro devenir, no sólo en el del hombre, sino también en el del animal: dirá que con lo *orgánico comienza* también lo *artístico* [*Künstlerische*] (Nietzsche, 2010a, 19 [50]: 357).

De acuerdo con esto, en todo lo orgánico, es decir, en todo lo *viviente*, subyacen e intervienen *fuerzas artísticas* que tienen distintas formas de manifestarse y cuyo tronco común, que sólo podemos representarnos al modo en el que Kant pensaba que se unían sensibilidad y entendimiento³, es lo que Nietzsche llama “instinto artístico” (*Kunsttrieb*). Moore observa que dicho concepto, acuñado por Hermann Samuel Reimarus en 1760, apunta hacia un “instinto creativo primordial” que poseen todos los organismos y del cual la “artisticidad” humana no es más que *una* expresión (Moore, 2002a: 113). Aquí, la Naturaleza –lo que el filósofo llamó “Uno Primordial” en *El nacimiento de la tragedia*– se identificaría con ese *Kunsttrieb* fundamental que debe comprenderse como una *fuerza vital supra-individual* que, mediante la multiplicidad de procesos artísticos, *da origen* al mundo tal como lo conocemos. Al respecto, Nietzsche dice que “la *obra de arte* y el *individuo* son una repetición del *proceso primordial*, del que se ha originado el mundo, son, por decirlo así, como un rizo de ola en la ola” (Nietzsche, 2010a, 7 [117]: 175). En la base de ese *proceso primordial*, de la Naturaleza o Uno Primordial, entonces, se hallaría un *instinto artístico* (*Kunsttrieb*) más fundamental que, aunque en sí mismo no puede aprehenderse, puede intuirse por los distintos modos que tiene para expresarse.

Pero este *instinto artístico* no se halla sólo en la naturaleza orgánica, pues como indica el filósofo, “las transformaciones químicas en la naturaleza inorgánica son quizás también procesos artísticos [*künstlerische Prozesse*], roles miméticos que una fuerza interpreta: ¡pero *hay muchos!* que ella puede interpretar” (Nietzsche, 2010a: 19 [54]: 358)⁴

. Así, el mundo es concebido por Nietzsche como la totalidad de *fuerzas o procesos artísticos* que, en permanente actividad, “se da luz a sí mismo” (Cfr. Nietzsche, 2008, 2 [114]: 110). Naturaleza orgánica e inorgánica son dos caras de *un* mismo proceso o realidad más fundamental que podemos distinguir por el *grado* de capacidad artística. Los minerales, plantas, animales y humanos poseen todos una *capacidad, potencia o instinto artístico*, sólo que desarrollado en distintos niveles de acuerdo con la gradación y complejidad⁵.

3.- De hecho, Nietzsche afirma que lo apolíneo y lo dionisiaco son potencias artísticas (*künstlerische Mächte*) que “brotan de la naturaleza misma” (Nietzsche, 2007c: 48).

4.- En otro fragmento póstumo de 1885, Nietzsche afirma que “la voluntad de poder es la que guía también el mundo inorgánico, o más bien, que no hay ningún mundo inorgánico” (Nietzsche, 2010b, 34 [247]: 767).

5.- “On the basis of this concept of the *Kunsttrieb*, Nietzsche establishes a hierarchy, graded according to the various levels of its objectification in nature, in much the same way as Schopenhauer orders the natural world according to the progressively more ‘adequate’ objectification of the Will. Organisms are deemed ‘higher’ or ‘lower’ according to their ‘artistic’ capacities or their sufficiency as media for the expression of

Los valores estéticos como valores fisiológicos: Nietzsche y la fisiología del arte

En un fragmento de juventud, el filósofo afirma que “el despertar del impulso artístico diferencia a las criaturas animales. No compartimos con ningún animal ver la naturaleza de este modo, artísticamente. *Pero hay también una gradación artística de los animales*” (Nietzsche, 2010a, 16 [13]: 330, cursivas añadidas).

Autores como Moore señalan que esta concepción nietzscheana tiene como antecedente teorías biologicistas como las de Ernst Haeckel (1834-1919) en la cual se postula que incluso en la célula madre, en el óvulo fertilizado, hay “funciones artísticas” en tanto todos los organismos son parte de esa fuerza vital supra-individual que también denomina *Kunsttrieb* (Cfr. Moore, 2002b: 89)⁶. Otros, como Assoun, sostienen que estos planteamientos nietzscheanos le deben mucho al movimiento del *Sturm und Drang*, para el cual hay un motor (*Trieb*) “que actúa en la realidad humana y exige ser vertido en discurso poético” (Assoun, 1986: 94). Los postulados ontológicos acerca de la presencia de *instintos artísticos* en la Naturaleza son muy similares a las teorías estéticas de Schiller, Hölderlin y Wagner. El primero, por ejemplo, habla de dos *instintos* o *impulsos*: el *Sachtrieb* (impulso de cosa, o impulso sensible) y el *Formtrieb* (impulso formal) que se unifican en el *Spieltrieb* (impulso de juego) (Cfr. Schiller, 1999: 223). Desde cierta perspectiva, esto puede considerarse en relación con los *instintos apolíneo y dionisiaco* planteados en *El nacimiento de la tragedia*. Asimismo, encontramos el término *Kunsttrieb* en la obra de Hölderlin y el de *gestaltende Kraft* (fuerza generadora) en la obra de Wagner⁷, por lo que la concepción de Nietzsche al respecto tendría una fuerte impronta de esta tradición estética.

Por otra parte, el término *Kunsttrieb* también se encuentra en *El mundo como voluntad y representación*, obra que, como sabemos, causó un profundo impacto en el joven Nietzsche. Schopenhauer utiliza este término para referirse a un “impulso artesano” (*Kunsttrieb*) presente en los animales e insectos, como por ejemplo los pájaros que hacen nidos o las abejas que construyen panales (Schopenhauer, 2009: 367). Todos ellos, que no tienen representación alguna de lo que hacen, ni podemos decir que obran de acuerdo con un fin premeditado, son instrumentos de la *voluntad*, que es la que, según el filósofo, actúa a través de ellos. Es muy probable que la idea de una “gradación artística” entre el animal y el hombre que comentamos anteriormente haya sido tomada por Nietzsche de esta concepción schopenhaueriana. De acuerdo con lo dicho en *El nacimiento de la tragedia, lo apolíneo y lo dionisiaco* the *Kunsttrieb*. Human beings, of course, represent the highest level of objectification” (Moore, 2002b: 94).

6.- De hecho, Nietzsche hace referencia directa a Haeckel: “yo presupongo *memoria y una especie de espíritu en todo lo orgánico*: el aparato es tan fino que no parece existir *para nosotros*. ¡La necedad de Haeckel, de considerar dos embriones como iguales!” (Nietzsche, 2010b, 25 [403]: 522).

7.- Sobre el término en Hölderlin, véase Assoun, 1986:97. Con respecto a Wagner, “la naturaleza genera y forma de acuerdo con la exigencia, sin intención y de una manera no arbitraria, con lo que lo hace por necesidad: esta misma necesidad es la fuerza generadora [*gestaltende Kraft*] y formadora de la vida humana” (Wagner, 2000: 29-30).

son potencias artísticas (*künstlerische Mächte*) que brotan de la naturaleza misma “*sin mediación del artista humano*” (Nietzsche, 2007c: 48). De manera análoga a como la voluntad opera a través de animales e insectos, los impulsos artísticos actuarían a través de lo orgánico y de lo inorgánico dando lugar a las distintas configuraciones en las que nos es dado el mundo y en las que nos lo representamos. De hecho, Nietzsche afirma que

el mismo impulso artístico, el que fuerza al artista a idealizar la naturaleza y el que obliga a todo hombre a una intuición figurada de sí mismo y de la naturaleza. Este impulso debe haber dado lugar, en última instancia, a la estructura de los ojos. El intelecto se revela como una *consecuencia* de un aparato ante todo artístico (Nietzsche, 2010a, 16 [13]: 330).

Este “instinto artístico” que subyace a todo lo orgánico e inorgánico es lo que da origen también a los “aparatos” con los que nos apropiamos la realidad. El aparato trascendental que había pensado Kant no es algo incondicionado y último, sino que es *resultado* de este “aparato artístico” concebido por Nietzsche que, además, está en estrecha conexión con las necesidades más profundas de la vida. En la concepción nietzscheana, “la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, *imposición de formas propias* [*Aufzwingung eigener Formen*], anexión y, al menos, en el caso más suave, explotación” (Nietzsche, 2007d: 235, cursivas añadidas). En otras palabras, la esencia de la vida —que es voluntad de poder— es la de configurarse a sí misma de forma creativa, es decir, *estéticamente*, para *afirmarse* y *conservarse*.

Lo estético, entonces, no es una “facultad” más, sino que es el instinto más fundamental que produce los aparatos, conceptos e instrumentos con los cuales damos cuenta del mundo, lo representamos y lo hacemos “calculable”. Por eso, Nietzsche sostiene que:

La totalidad del mundo orgánico es el entretrejimiento de seres con pequeños mundos inventados en torno suyo: en cuanto ponen fuera de sí su fuerza, sus apetitos, sus hábitos en las experiencias, como su *mundo externo*. La capacidad de crear (conformar, inventar, fantasear [*Erdichten*]) es su capacidad fundamental: de sí mismos tienen naturalmente sólo una representación semejante, falsa, imaginada, simplificada (Nietzsche, 2010b, 34 [247]: 767).

De esto se deriva una visión en el que “el mundo es un organismo inmenso que se engendra y se conserva a sí mismo” (Nietzsche, 2010a, 5 [79]: 136) a través de ese *impulso artístico* que *crea* y *falsifica*. El arte, en este sentido ya explicado, es una *necesidad vital* y un “mecanismo” con el cual la vida se configura a sí misma, se *conserva* y se *potencia*; por eso Nietzsche afirma que la “verdad” y el “conocimiento” son “errores” sin los cuales determinado tipo de especie no puede vivir⁸ o que “*tenemos el arte* para no perecer a causa de la

8.- “Para que una determinada especie se conserve —y crezca en su poder—, en su

Los valores estéticos como valores fisiológicos: Nietzsche y la fisiología del arte

verdad” (Nietzsche, 2008, 16 [40]: 682).

Estas necesidades vitales o “exigencias fisiológicas” conservan determinadas especies de vida a través de *valoraciones*. Por ejemplo, que lo determinado es más valioso que lo indeterminado, la apariencia menos que la “verdad” (Cfr. Nietzsche, 2007d: 25), o el ser más valioso que el devenir, son juicios que hacen posible la conservación de la especie humana, la cual no podría vivir en un mundo en constante cambio y en el que no pudiera *fijar* nada para orientarse.

Los valores estéticos, al igual que las categorías lógicas, responden a unas necesidades fisiológicas de conservación y de potenciación de la vida. En un fragmento póstumo de 1873, Nietzsche afirma que “el proceso artístico está absolutamente determinado y es necesario desde el punto de vista fisiológico” (Nietzsche, 2010a, 19 [79]: 364); y en otro de 1885:

Lo creativo en todo ser orgánico, ¿qué es eso?

—que todo lo que para cada uno es su “mundo externo” constituye una suma de estimaciones de valor, que verde, azul, rojo, duro, blando, son *estimaciones de valor* hereditarias y *sus distintivos* (Nietzsche, 2010b, 34 [272]: 767).

Desde esta perspectiva, categorías estéticas como “lo bello”, “lo feo” o “lo sublime” son productos de ciertas *estimaciones de valor* que dan primacía a unos elementos, disposiciones o sentimientos sobre otros. La concepción kantiana de lo bello, por ejemplo, sería el resultado de valorar más la *forma* y una disposición contemplativa y desinteresada, pero no la consecuencia de unas condiciones trascendentales universales para todos los hombres. Sobre este punto, puede considerarse a Nietzsche hijo del Romanticismo, ya que comparte esa visión de *valorar* o de otorgar más importancia a elementos que antes no habían sido estimados por la tradición estética.

En este punto hay que aclarar que la perspectiva *fisiológica* de Nietzsche no consiste en un biologicismo que entienda productos y estados estéticos como funciones neurológicas o de órganos del cuerpo exclusivamente. Como el filósofo mismo aclara,

Cuando pienso en mi genealogía filosófica me siento relacionado con el movimiento antiteleológico, es decir, espinosista, de nuestro tiempo, pero con la diferencia de que yo sostengo que también “el fin” y la “voluntad” *en nosotros* son un engaño; asimismo con el movimiento mecanicista (reducción de todas las cuestiones morales y estéticas a fisiológicas, de todas las fisiológicas a químicas, de todas las quími-

concepción de la realidad ha de captar tantas cosas calculables e invariables que con ello se pueda construir un esquema de su comportamiento. *Es la utilidad de la conservación*, no una necesidad teóricoabstracta cualquiera de no ser engañado, lo que se encuentra como motivo detrás de la evolución de los órganos del conocimiento” (Nietzsche 2008, 14 [122]: 560-561).

cas a mecánicas), pero con la diferencia de que yo no creo en la “materia” y considero a Boscovich uno de los grandes puntos de inflexión, como Copérnico; que considero que tomar como punto de partida el mirarse a sí mismo en el espejo del espíritu es estéril y que sin el hilo conductor del cuerpo no hay buena investigación que valga. No una filosofía como *dogma*, sino regulaciones provisionales de la *investigación* (Nietzsche, 2010b, 26 [432]: 611)

El punto de partida de la filosofía nietzscheana, y también de la fisiología del arte, es el cuerpo, pero no entendido como *Körper*, es decir, como materia inerte, *res extensa* en el sentido cartesiano, sino como *Leib*, como *organismo vivo*, pluralidad y centro de distintas fuerzas (Cfr. Nietzsche, 2007a: 64). Nietzsche escribe en un fragmento póstumo que “la fisiología ofrece sólo una indicación de una maravillosa relación entre esta pluralidad y la subordinación y ordenación de las partes respecto a un todo” (Nietzsche, 2010b, 27 [8]: 620). Al hablar de una fisiología del arte o de los valores estéticos como valores fisiológicos, nos referimos aquí a analizar los problemas relacionados como un asunto de *fuerzas* y de *jerarquías* a partir de las cuales se configuran las perspectivas desde las que abordamos el mundo y, especialmente, lo estético. El método genealógico nietzscheano indaga la *procedencia* de determinados valores, sean morales, epistemológicos o estéticos; lo que buscamos es qué tipo de *fuerzas* –activas o reactivas– están detrás del proceso artístico. Dicho de otro modo, preguntamos qué tipo de *intereses* y *fuerzas* se encuentran detrás de nuestros juicios estéticos.

Que los valores estéticos sean valores fisiológicos significa que dichas estimaciones están condicionadas por el interés que tiene la vida en *conservarse* y *potenciarse*. Así lo afirma el filósofo en *Crepúsculo de los ídolos*:

Bello y feo. - Nada está más condicionado, digamos *más restringido*, que nuestro sentimiento de lo bello. Quien se lo imaginase desligado del placer del hombre por el hombre perdería enseguida el suelo y el terreno bajo sus pies. Lo “bello en sí” no es más que una palabra, no es siquiera un concepto. En lo bello el hombre se pone a sí mismo como medida de la perfección; en casos escogidos se adora a sí mismo en lo bello. Sólo de ese modo *puede* una especie decir sí a sí misma. *El más hondo* de sus instintos, el de autoconservación [*Selbsterhaltung*] y autoexpansión [*Selbsterweiterung*], sigue irradiando en tales sublimidades (Nietzsche, 2006a: 104).

Podría preguntarse aquí a qué tipo de “autoconservación” y “autoexpansión” se refiere el filósofo. Tanto en *El nacimiento de la tragedia* como en obras de madurez, Nietzsche afirma que el propósito del impulso artístico es posibilitar la existencia, hacer *vivable* un mundo que sin las ilusiones y ficciones de las que nos valemos es terrible, carente de orden, armonía, justicia y sentido. Por eso el filósofo sostiene que “la finalidad de lo bello es seducir a la existencia” (Nietzsche, 2010a, 7 [27]: 160). Esta concepción, muy afín al sentimiento de “promoción de vida” (*Lebensgefühl*) pensado por Kant, promovería sen-

Los valores estéticos como valores fisiológicos: Nietzsche y la fisiología del arte

timientos y estados en el cuerpo favorables para conservar la vida y para la consecución de *la gran salud*, de la *jovialidad*, aquel modo en el que se experimenta y vive la existencia afirmativamente.

Sin embargo, la *conservación* que menciona el filósofo no debe entenderse en un sentido darwiniano de lucha por la existencia. A diferencia de Darwin, Nietzsche concibe que la lucha de los seres no es por la preservación, por su existencia, sino por el *poder*. Contra el darwinismo de su época, el filósofo sostiene que

los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso a su fuerza* –la vida misma es voluntad de poder– la autoconservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto (Nietzsche, 2007d: 36–37).

En efecto, de acuerdo con esta concepción, la preservación de la existencia, en algunos casos, puede ser contraproducente para los intereses de la vida, la cual es entendida aquí como derroche y abundancia y no –como pensaba Malthus– como escasez de recursos. El *libre curso de la fuerza* se expresa en el continuo “sobrepasarse” (*Selbstüberwindung*) y no tanto en la conservación; es por ello que en el pensamiento nietzscheano encontramos ideas como la del hombre en tanto puente y no en tanto meta (según la cual este es algo *transitorio* hacia una forma más elevada, el Superhombre) o la idea de que “los débiles y malogrados deben perecer” (Nietzsche, 2007b: 32). Por otro lado, pensar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de todos los seres es reducir la multiplicidad y riqueza de la vida a una *única finalidad mecánica* y, por tanto, a una explicación *teleológica*.

Numerosos fragmentos póstumos y pasajes de la obra de Nietzsche nos indican que el más hondo instinto de “autoconservación” del que habla el filósofo implica la supresión, disgregación o descomposición de determinadas formas de vida para dar curso a fuerzas cada vez más potentes o activas⁹. Cano ha señalado que la economía nietzscheana del funcionamiento de la vida se trata una “economía an-económica” en la que la administración de los recursos de la casa (*oikos*) y su ley (*nomos*) ordenan el abandono o negación de la misma (Cfr. Cano, 2010: 4). En un fragmento de 1888, el filósofo afirma lo siguiente:

no se puede derivar la actividad más básica y originaria del protoplasma a partir de una voluntad de autoconservación: pues éste absorbe de una manera absurda más de lo que le exigiría su conservación: y sobre todo *no* “se conserva” al hacerlo, sino que se *descompone*... La

9.- “Querer conservarse a sí mismo es la expresión de una situación de emergencia, una limitación del instinto verdaderamente fundamental de la vida que se dirige hacia la *ampliación del poder*, y que a través de esta voluntad muy a menudo cuestiona y sacrifica la autoconservación” (Nietzsche, 1999b: 213)

pulsión que aquí impera ha de explicar precisamente este *no-querer-conservar-se*: el “hambre” es ya una interpretación, según organismos muchísimo más complicados (— el hambre es una forma especializada y posterior de la pulsión, una expresión de la división del trabajo al servicio de una pulsión superior que impera sobre ello) (Nietzsche, 2008, 11 [121]: 401).

Así pues, cuando decíamos que los valores estéticos obedecen a unas necesidades fisiológicas y que la función primordial del arte es hacer “vivable” el mundo a través de ilusiones y ficciones no nos referíamos, exclusivamente, a valerse de ellas para preservar la vida o la mera existencia. Si el fin de estos “errores” fuera la conservación de la existencia, no tendrían sentido las críticas que le hace Nietzsche al platonismo, al cristianismo y a otras concepciones filosóficas, religiosas, artísticas y morales catalogadas de “decadentes” por el filósofo. Y si todos los esfuerzos del “instinto artístico” tuvieran como *telos* final la conservación de la existencia, ni siquiera habría lugar para establecer jerarquías o valoraciones entre las distintas vías que hay para realizar esto, pues todas cumplirían con su objetivo.

De manera que, como afirma el filósofo, “el querer-llegar-a-ser-más-fuerte por parte de todo centro de fuerza es la única realidad, — no autoconservación, sino apropiación, querer-llegar-a-dominar, querer-llegar-a-ser-más, querer-llegar-a-ser-más-fuerte” (Nietzsche, 2008, 14 [81]: 535); el *instinto* fundamental de la vida es el de crecer, multiplicarse o expandirse, pero no el de conservarse. En vez de *una* finalidad mecánica, propia de una concepción metafísica y teleológica, Nietzsche le establece a la vida una “finalidad” inmanente cuyo “*telos*” implica de suyo la *pluralidad*, pues el éxito y el crecimiento de los organismos no se consigue a través de *una* sola forma; por otro lado, esta “finalidad” se encuentra en estrecha relación con el cuerpo (*Leib*), aquella “pluralidad dotada de *un único* sentido” (Nietzsche, 2007a: 64). En este contexto, decir que el fin de la vida es la “autosuperación” (*Selbstüberwindung*) es decir que no hay una finalidad predeterminada por una “naturaleza” permanente; la “esencia” de la vida radica en lo abierto y en su capacidad para transformarse y superarse constantemente¹⁰, mientras que la decadencia o retroceso consiste en la impotencia de un organismo para cambiar.

Aclarado esto, se comprende mejor el aforismo antes citado de *Crepúsculo de los ídolos* en el cual Nietzsche afirma que detrás de los juicios estéticos sobre lo bello o lo feo se encuentran los instintos más profundos de autoconservación y autoexpansión: no es que el arte tenga por objeto principal y exclusivamente la preservación de la existencia, sino que su fin es el de potenciar la vida, es decir, aumentar la capacidad para dar curso a diversas y cada vez más “poderosas” manifestaciones artísticas, religiosas, filosóficas, morales o de formas de vida. Por eso el filósofo decía que el arte es el “gran estimulante para vivir” (Nietzsche, 2006a: 108), aquello que hace que se active o despierte la facultad primordial y más elevada del hombre, compartida

10.- “Y este misterio me ha confiado la vida misma. “Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo” (Nietzsche, 2007a: 176).

Los valores estéticos como valores fisiológicos: Nietzsche y la fisiología del arte

con la naturaleza.

Tenemos, por un lado, que los juicios estéticos son juicios fisiológicos porque obedecen al instinto más fundamental de autoconservación y autoexpansión, pero también porque dichos juicios están en estrecha conexión con el cuerpo (*Leib*) que es concebido como un centro de *fuerzas*, el *locus* en el que distintas fuerzas, energías o poderes confluyen para dar paso a nuevas fuerzas transformadoras del mundo. Es por esto que Nietzsche piensa que los juicios estéticos son cuestiones de *fuerzas*:

Si y dónde se coloca el juicio “bello”, es una cuestión de *fuerza* (de un individuo o de un pueblo). El sentimiento de plenitud, de *fuerza acumulada* (desde el cual está permitido recibir con valor y buen ánimo muchas cosas ante las que el débil *se estremece*) — el sentimiento de *poder* pronuncia el juicio “bello” incluso sobre cosas y situaciones que el instinto de la impotencia sólo puede apreciar como *dignas de odio*, como “feas”. El olfato de con qué podríamos más o menos arreglárnoslas si apareciera efectivamente, como peligro, como problema, como tentación, — ese olfato determina también nuestro sí estético: (“esto es bello” es una *afirmación*) (Nietzsche, 2008, 10 [168]: 354).

A diferencia de la estética kantiana, en la que lo bello es un sentimiento que se produce gracias a facultades *a priori* universales, lo bello para Nietzsche es un sentimiento de *plenitud* que no se da de la misma manera en todos, justamente por su carácter plenario¹¹. Como observa Deleuze, “un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él” (Deleuze, 1998: 10); lo bello depende de ciertas condiciones fisiológicas o de que determinadas fuerzas activas participen en la experiencia estética. Lo bello es, entonces, un estado de *abundancia*, *derroche* o *plenitud* que es el reflejo de una plenitud interna y del placer de vivir.

Aesthetica

Los estados en los que ponemos un *transfiguración* y *plenitud* en las cosas e inventamos con ellas hasta que reflejen nuestra propia plenitud y placer de vivir:

el impulso sexual

la embriaguez

la comida

la primavera

11.- Para Nietzsche, lo bello también varía de acuerdo con el origen de la lengua: “El concepto de lo bello se desarrolla en cada lengua a partir de un significado originario distinto, por ejemplo a partir de lo “puro” o desde “lo que resplandece” (los contrarios son “lo que es impuro” y “lo oscuro”. (Nietzsche, 2010a, 7 [1]: 155).

la victoria sobre el enemigo, la burla

la pieza de bravura; la crueldad, el éxtasis del sentimiento religioso

Tres elementos especialmente:

el impulso sexual, la embriaguez, la crueldad: pertenecientes todos a la alegría festiva más antigua del hombre: todos igualmente preponderantes el “artista” primigenio (Nietzsche, 2008, 9 [102]: 265).

Detengámonos en los tres estados que destaca Nietzsche, el impulso sexual, la embriaguez (*Rausch*) y la crueldad y busquemos lo que tienen en común para relacionarlo con el problema estético. En primer lugar, los tres estados se vinculan con la corporalidad: el impulso sexual de una manera clara; la embriaguez porque según el filósofo es la “condición fisiológica previa” (Nietzsche, 2006a: 96)¹² del arte y se trata de un estado de *plenitud* en el que las fuerzas se acrecientan y, como ya hemos visto, es el cuerpo (*Leib*) el centro de las distintas fuerzas; y la crueldad porque consiste en un *placer sensible* derivado de un *hacer-sufrir* a otro o del regocijo que produce *ver* a otro sufrir (Cfr. Nietzsche, 2006b: 85). En segundo lugar, tanto el impulso sexual como la embriaguez y la crueldad involucran la *posesión* por lo otro. Para Nietzsche, el amor sexual se delata como un “impulso de propiedad” (Nietzsche, 1999b: 39), pues el amante desea *poseer* con exclusividad el alma y el cuerpo del amado. Por otro lado, la embriaguez –que no debe ser confundida con la borrachera– supone un estado en el que se está en plena posesión o dominio de las fuerzas desbordantes para transfigurar el mundo y encauzar esas fuerzas hacia nuevas manifestaciones artísticas. Asimismo, la crueldad se encuentra en la esfera de la posesión porque es una forma de resarcir el daño que produce el incumplimiento de una *deuda* (Cfr. Nietzsche, 2006b: 85), o sea, la imposibilidad de recuperar una propiedad.

Ahora bien, la *posesión* que identifica Nietzsche en estos tres estados no debe entenderse como un *dominio* en un sentido subjetivista, racional-técnico o político, ya que tanto el impulso sexual como la embriaguez y la crueldad son experiencias que ansían la posesión de lo otro pero que, al mismo tiempo, implican un estar-fuera-de-sí. No en vano en el fragmento póstumo titulado *Aesthetica* el filósofo incluía el éxtasis religioso entre las experiencias de derroche o plenitud, pues justamente lo central de esa experiencia es el *ex-stasis*, el estar fuera: “la *aspiración al arte y la belleza* es una aspiración indirecta a los éxtasis del impulso sexual que éste transmite al *cerebrum*” (Nietzsche, 2008, 8 [1]: 226, cursivas añadidas).

Sobre esto, Heidegger advierte dos elementos centrales en el concepto nietzscheano de *embriaguez* que valen la pena resaltar: el estado de *plenitud*, de acrecentamiento de fuerzas, es aquel que despierta una “facultad de ir más allá de sí, como una relación con el ente en la que el ente se experimenta

12.- En este texto Nietzsche trata con detalle la crueldad y la relaciona con la *sympathia malevolens* de Spinoza. Se trata de una *pasión* estrechamente vinculada con el cuerpo.

Los valores estéticos como valores fisiológicos: Nietzsche y la fisiología del arte

de modo más rico” y, además, consiste en un “estar abierto a todo y pronto para todo” (Heidegger, 2013: 101–102). Y si recordamos que para Nietzsche la “condición fisiológica previa” del arte es la embriaguez, podemos sostener que dos características centrales de la experiencia estética entendida en estos términos fisiológicos es la *apertura a lo otro en un estar-fuera-de-sí* y el experimentar lo otro con una riqueza que no necesariamente se corresponde “objetivamente” con la realidad.

Pero el *estar-fuera-de-sí* planteado por Nietzsche no se confunde con la experiencia mística y estética pensadas por Schopenhauer, en las cuales el estar fuera significa acceder a una dimensión supuestamente más real y libre de los designios de la Voluntad, de la posesión o del dominio, o sea, a un mundo trascendente y más “puro”, sino más bien una experiencia que, a semejanza de la del sátiro y de las ménades danzantes de *El nacimiento de la tragedia*, consiste en el éxtasis del orgasmo dionisiaco pero sin perder el “sentido de la tierra”, es decir, la corporalidad, lo sensible y el *interés* por esto.

Con respecto al primer elemento de la embriaguez advertido por Heidegger, es preciso señalar que ese estado en el que se experimenta el ente de modo más rico es producto justamente del instinto artístico (*Kunsttrieb*) que postula Nietzsche. Ya indicamos que este instinto además de crear, *falsifica*, esto es, hace ver el mundo de una manera que nos incite a la vida: lo hace *bello*. En esta experiencia estética se nos presentan las cosas *falsamente* porque el mundo, considerado en sí mismo, carece de racionalidad, armonía y belleza:

La finalidad de la naturaleza en esta bella sonrisa de sus fenómenos es la *seducción* de otros individuos a la existencia. La planta es el mundo bello del animal, el mundo entero es el mundo del hombre, el genio es el bello mundo de la misma voluntad primordial. Las creaciones del arte son el fin supremo del placer de la voluntad (Nietzsche, 2010a, 7 [27]: 160, cursivas añadidas).

Nietzsche equipara la experiencia de lo bello con la de la *seducción* porque en el estado del amor generalmente no nos guiamos por “razones” válidas universalmente para amar y porque exageramos los atributos o cualidades del amado: “sentir bella una cosa quiere decir: sentirla de un modo necesariamente falso” (Nietzsche, 2008, 10 [167]: 354). En otro lugar, el filósofo habla de una “fuerza transfiguradora del amor” (Nietzsche, 2008, 9 [6]: 236), que es la que hace posible que veamos el mundo de una manera bella y perfecta. Sobre este punto, Nietzsche y Kant coincidirían en que la naturaleza *per se* no es bella, pero a diferencia de Kant, sí hay aquí un *interés de posesión* por el “objeto” en la experiencia de lo bello, el mismo que el amante por su amado.

Dentro de esta concepción de experiencia estética, queda en un segundo plano la *contemplación*, pues al ser una experiencia de embriaguez, abundancia o plenitud en la que un interés por poseer el “objeto” juzgado como bello está presente, lo que cobra más relevancia es la posesión o *apropiación* del mis-

mo y no el mantenimiento de una distancia entre dos partes. Asimismo, por causa de este *interés* se torna imposible sostener una supuesta “objetividad” basada en una racionalidad o en condiciones trascendentales y universales para todos; de hecho, el estado estético se caracteriza justamente por la falta de objetividad:

los artistas no deben ver nada tal como es, sino que lo deben ver más pleno, y más simple, y más fuerte de como es: para eso han de tener en el cuerpo una especie de juventud y de primavera eternas, una especie de ebriedad habitual (Nietzsche, 2008, 14 [117]: 556).

Recordemos que entre los estados catalogados de plenitud y de abundancia por Nietzsche se encontraba la primavera, estación caracterizada por la abundancia y el florecimiento de aquello que había perecido. Lo propio de la juventud, por su lado, es la *novedad*, la capacidad de sentir las cosas siempre de una forma nueva; de allí la imagen del niño que juega como tercera transfiguración del espíritu en *Así habló Zaratustra*: el niño es el ser que está dispuesto a crear nuevas configuraciones a partir de las propias destrucciones que implica su juego, el eterno retorno del comienzo. Por otra parte, la novedad se relaciona con el estado amoroso:

El amante tiene más valor, es más fuerte. En los animales ese estado hace que salgan a la luz nuevas sustancias, pigmentos, colores y formas: que se produzcan sobre todos nuevos movimientos, nuevos ritmos, nuevos reclamos sonoros y nuevas seducciones. En el ser humano ello no es diferente. El conjunto de sus haberes es más rico que nunca, más potente y *más entero* que en el que no ama. El amante se vuelve despilfarrador: es bastante rico para permitírselo. Ahora se atreve, se vuelve aventurero (...) *L'art pour l'art* quizá: el virtuoso corar de ranas ateridas, que desesperan en su gélida ciénaga... El resto entero lo creó el amor (Nietzsche, 2008, 14 [120]: 559)

Esta imagen del amante nos recuerda el mito platónico sobre el nacimiento de Eros en *Banquete*. Según la versión de Diotima contada por Sócrates, Eros es hijo de Πενία (pobreza o necesidad) y Πόρος (senda, camino, oportunidad); un ser intermedio entre dioses y hombres que, al no ser dios, no está en plena posesión de la belleza, pero aspira a ella. Por su naturaleza híbrida, Eros hereda la pobreza e indigencia de su madre, pero también la valentía, audacia, actividad y riqueza de recursos para buscar lo bello de su padre (*Banquete*, 203b y ss.). Para Nietzsche, el arte es como el Eros de Platón: el recurso que, ante la necesidad y fealdad de la vida, encuentra los caminos para amar y poseer la belleza; por eso sostiene que “necesitamos un ser que produzca el mundo como una obra de arte, como armonía, y entonces la voluntad genera, por decirlo así, a partir del vacío, de la Πενία [Penía], el arte como Πόρος [Póros]” (Nietzsche, 2010a, 7 [117]: 174).

Con esto queda manifiesto el vínculo entre los valores estéticos y lo fisiológico: los estados estéticos contribuyen al acrecentamiento de *fuerzas transfig-*

Los valores estéticos como valores fisiológicos: Nietzsche y la fisiología del arte

uradoras que permiten dar paso a nuevas creaciones, recursos y configuraciones cada vez más potentes y ricas. La *utilidad* de los juicios sobre lo bello o lo feo radica en su potencialidad de *vigorizar* el cuerpo¹³ en tanto *Leib* y esto lo consigue a través de la consecución del placer. En la medida en que la creación y los juicios estéticos provienen de un *instinto artístico* (*Kunsttrieb*) hay una relación indisociable con el placer, pues según Nietzsche, “todos los impulsos están ligados al placer y el displacer” (Nietzsche, 2010a, 29 [16]; 494). Como cuarta característica en común del impulso sexual, de la embriaguez y de la crueldad tenemos, en efecto, el placer que provocan.

Este último aspecto sobre el placer es central para la comprensión de la fisiología del arte en el pensamiento nietzscheano y es un punto en el que hallamos diferencias importantes con respecto a la estética moderna ilustrada. En la *Critica de la facultad de juzgar*, Kant le había conferido a las dos experiencias estéticas por antonomasia —lo bello y lo sublime— el carácter *placentero*: el primero, un placer *desinteresado*, y el segundo, un placer *negativo*. En el primer momento del juicio de gusto, Kant afirma que la complacencia (placer) suscitada por lo bello es desinteresada porque es una experiencia en la que nos representamos un objeto en la *mera contemplación*, “a pesar de lo indiferente [*gleichgültig*] que yo pueda ser en vista de la existencia del objeto de esta representación” (Kant, 2006, §2: 129). Y en el párrafo 3 de ese mismo capítulo Kant hace una distinción entre el placer que produce lo agradable (*Angenehm*) y lo *bello*: lo agradable es lo que place a los sentidos en la sensación y despierta un *interés por su existencia* y el deseo de objetos semejantes. De acuerdo con Heidegger, Kant entiende aquí el *interés* en el sentido latino del *mihi interest*, es decir, como

querer tener algo, para poseerlo, usarlo y disponer de ello. Cuando tenemos interés en algo, lo ponemos con miras a lo que queremos o pretendemos hacer con ello. Aquello en lo que tenemos interés está ya siempre considerado, es decir, representado, en vista de otra cosa (Heidegger, 2013: 108)

Según lo antes expuesto, la experiencia de lo bello en Nietzsche es una experiencia que comporta un interés en poseer el objeto que suscita el sentimiento de belleza. Aunque el filósofo comparte con Kant la idea de que lo bello no es una propiedad objetiva que esté presente en las cosas que juzgamos como tal, pues es más bien un *reflejo* de una plenitud interna, sí hay un interés por que se materialice o exista la belleza más allá de la interioridad de quien lo siente así. Al ser lo bello un sentimiento que proviene de un *instinto*, necesita ir más allá de sí mismo para satisfacerse, pues para Nietzsche los instintos, impulsos o fuerzas se satisfacen o colman cuando hay un derroche, descarga o dilapidación (*Verschwender*) de la fuerza acumulada (Cfr. Nietzsche, 1999a:

13.- “El arte nos recuerda estados del *vigor* animal; es, por un lado, un exceso y una emanación de floreciente corporeidad [*Leiblichkeit*] en el mundo de las imágenes y los deseos; por otra parte, una excitación de las funciones animales por imágenes y deseos de la vida intensificada; — una elevación del sentimiento de vida, un estimulante del mismo” (Nietzsche, 2008, 9 [102]: 266)

103–104)¹⁴. Lo que en nuestra opinión se plantea con esto es que lo bello no consiste en una mera *representación* (imagen), sino en un estado que busca plasmar de alguna forma dicho sentimiento en la exterioridad, un *estar-fuera-de-sí* como mencionábamos. En palabras de Zaratustra:

¿Dónde hay belleza? Allí donde yo *tengo que querer* con toda mi voluntad; allí donde yo quiero amar y hundirme en mi ocaso, para que la imagen no se queda sólo en imagen

Amar y hundirse en su ocaso: estas cosas van juntas desde la eternidad. Voluntad de amor: esto es aceptar de buen grado incluso la muerte. ¡Esto es lo que yo os digo, cobardes!

¡Pero ahora vuestro castrado bizquear quiere llamarse “contemplación”! ¡Y lo que se deja palpar con ojos cobardes desde ser bautizado con el nombre de “bello”! ¡Oh, mancilladores de nombres nobles! (Nietzsche, 2007a: 187–188).

Imagen (representación) y contemplación son equivalentes aquí para el filósofo. Y para que lo bello no se quede sólo en imagen, es preciso el encuentro con lo otro, con la alteridad, con aquello distinto a la *forma*. Lo bello kantiano se fundamenta en la formalidad tanto del sujeto (trascendentalidad) como del objeto, pues de acuerdo con lo que se postula en el tercer momento de lo bello, el placer ligado a este no puede determinarse a partir de la perfección del objeto o del concepto de bien, sino en la “mera forma de la conformidad a fin” (Cfr. Kant, 2006, §11: 148) del mismo. Desde la perspectiva nietzscheana, fundarse en la mera formalidad significa desconocer el profundo vínculo que hay entre lo fisiológico y lo estético; basarse en la forma es *abstraer* y *empobrecer* lo real, es decir, el campo en el que distintas fuerzas intervienen en los procesos y obviar el cuerpo. Pero además, conlleva un olvido por lo *otro*, por lo distinto y ajeno a sí; como apunta Adorno:

[C]uanto más dominado está el arte por la subjetividad y cuanto más irreconciliable ésta tiene que mostrarse con todo lo que le está sometido, tanto más se convierte la razón subjetiva (el principio formal por antonomasia) en canon estético. Esto formal, que obedece a legalidades subjetivas sin consideración de su otro, mantiene su carácter agradable sin ser quebrantado por eso otro: la subjetividad disfruta ahí inconscientemente de sí misma, del sentimiento de su dominio (Adorno, 2004: 75–76).

Obviar la alteridad, lo otro, es encerrarse en una postura subjetivista que la crítica nietzscheana al concepto de sujeto impide mantener. Si bien el sentimiento de lo bello proviene o, mejor dicho, *tiene lugar* en el centro de *un* cuerpo, no se agota allí y su misma condición de *derroche* y *abundancia* requiere de un salir-fuera-de-sí que en algunas ocasiones puede terminar
14.- Asimismo, “el deseo no es más que un exceso de actividad fisiológico que busca descargarse, y ejerce una presión que se extiende al cerebro” (Nietzsche, 2010a, 19 [79]: 364).

Los valores estéticos como valores fisiológicos: Nietzsche y la fisiología del arte

incluso en la propia disgregación o en el ocaso. Asimismo, la autoexpansión o potenciación de la vida demanda la participación de *múltiples* fuerzas, lo que en la concepción ontológica del filósofo nos atrevemos a llamar “alteridad”. Precisamente un signo de la *fortaleza* o poder de un organismo es su capacidad para *asimilar, apropiarse* o *avasallar* fuerzas distintas a sí, pero para hacer esto es necesario salir de sí. Por otro lado, la *creación*, que es la forma por antonomasia que tiene el *instinto artístico* para expresarse, necesita también de aquello distinto de sí para nutrirse y dar rienda suelta a su *potencia*: la vida es aquello que tiende a salir fuera-de-sí, a derrochar todas las fuerzas excedentes para, así, dar rienda a su artisticidad.

Desde el punto de vista fisiológico, lo bello no es una experiencia resultado exclusivamente de un “sujeto” trascendental, sino una experiencia en la que son constitutivos lo-otro-distinto-de-sí y lo que va más allá de la mera formalidad. Al respecto, el filósofo señala que

Las afirmaciones de belleza más habituales *se excitan e incitan mutuamente*; una vez que el impulso estético está en obra, toda una profusión de perfecciones diferentes y provenientes *de otra parte* cristaliza alrededor de “la belleza individual”. No es posible permanecer *objetivo* o desconectar la fuerza que interpreta, añade, completa, inventa (esta última es esa misma concatenación de las afirmaciones de belleza) La visión de una “bella mujer”...

Por tanto 1) el juicio de belleza es *corto de vista*, sólo ve las consecuencias inmediatas

2) *colma* el objeto que lo suscita con un encanto que está condicionado por la asociación de diferentes juicios de belleza, — *pero que es por completo extraño a la esencia de ese objeto* (Nietzsche, 2008, 10 [167]: 354, cursivas añadidas)

Resaltemos lo dicho por Nietzsche: el impulso estético se origina como consecuencia de un *excitación e incitación*, es decir, a causa de otro (en esta ontología, de otras fuerzas “provenientes de otra parte”), lo que no significa que lo bello sea una experiencia en la que un “sujeto” se apropie de una “esencia” o que dicho sentimiento se base en una propiedad del objeto que lo excita, sino que es un estado de *plenitud* fundado en una *cierta* relación del cuerpo (*Leib*) con otras fuerzas que desembocan en el centro que es ese cuerpo y que se asumen con la determinada fortaleza o debilidad presentes en él. Al asumirse siempre de esta manera, es imposible, como escribe el filósofo en el fragmento anterior, permanecer objetivo o desconectar las fuerzas que interpretan o se apropian del mundo.

Tras lo explicado, entendemos qué quiere decir Nietzsche cuando afirma que los valores estéticos no son más que valores biológicos o fisiológicos: estos tienen por objeto la conservación, acrecentamiento y potenciación de la vida. En este horizonte, los juicios estéticos no pueden desligarse nunca de *todos* los elementos constitutivos de la vida, lo que incluye *inclinaciones e intereses*

(por ejemplo, el de la existencia o propiedad de lo bello); los juicios son la manifestación de una cierta *organización* de lo viviente, es decir, de *todos* los elementos y fuerzas presentes en un organismo. En ese sentido, resulta paradójico que la estética haya adquirido la autonomía frente a lo teórico y lo práctico basándose en el mismo fundamento del edificio del conocimiento moderno: la *subjetividad*. Probablemente el corazón de la crítica nietzscheana hacia lo bello en estos términos sea haberlo basado en la formalidad o trascendencia de un supuesto sujeto abstracto y empobrecido (en el *Ich*) y no en la riqueza y multiplicidad del sí-mismo (*Selbst*). Como bien señala Cragolini, “muchos yoes o muchas almas están en el cuerpo, que de este modo siempre es cuerpo propio-desapropiado, en tanto en él están presentes los otros yoes de sí mismo, y el yo de lo tradicionalmente considerado “lo otro” o la alteridad” (Cragolini, 2016: 63–64).

El no fundamentar la experiencia estética en una trascendencia del sujeto imposibilita la pretensión de “objetividad” exigida en la *Crítica de la facultad de juzgar* para que un juicio sea estético y no sobre lo agradable o bueno. Mientras que Kant desligó lo estético de lo moral y lo cognoscitivo, Nietzsche reúne los tres ámbitos y concibe que tienen la misma procedencia, esto es, el *interés* de la vida por conservarse y potenciarse: “de donde proviene el valor de lo bello (*también de lo bueno, también de lo verdadero*) es de la óptica del primer plano, que sólo toma en consideración las *consecuencias inmediatas*” (Nietzsche, 2008, 10 [167]: 354, cursivas añadidas)¹⁵. Según lo visto, la conservación y autoexpansión de la vida se realizan mediante *valoraciones*, siendo lo bueno, bello y verdadero ejemplos por excelencia de esto:

—*Arte, conocimiento, moral* son medios: en lugar de reconocer en ellos la intención de acrecentar la vida, se los ha referido a un *opuesto de la vida*, a “*Dios*”, —como si fueran revelaciones de un mundo superior que aparece aquí y allá a través de éste...

—“*bello y feo*”, “*verdadero y falso*”, “*bueno y malo*” — estas *escisiones* y *antagonismos* delatan condiciones de existencia y de acrecentamiento, no del hombre en general, sino de algunos complejos firmes y duraderos que separan de sí a sus adversarios (Nietzsche, 2008, 10 [194]: 363).

Por su misma condición de *medios*, el arte, conocimiento y moral están subordinados a *finés*, lo que significa que se encuentran en el ámbito de lo *práctico* o de lo útil. Para comprender mejor esto, hagamos un breve inciso y tomemos como ejemplo el título de la *Segunda Consideración Intempestiva* de Nietzsche: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (*Vom Nutzen*

15.- Hay que aclarar que Nietzsche no equipara lo bueno, lo bello y lo verdadero, pues eso fue lo que según él hicieron Sócrates y el cristianismo. La crítica nietzscheana sobre este punto trasciende los límites de este trabajo. Lo que en nuestra opinión afirma el filósofo es que estos tres juicios comparten su carácter de *valorativos* en la medida en que los tres buscan, de formas distintas, la conservación y la potenciación de la vida.

Los valores estéticos como valores fisiológicos: Nietzsche y la fisiología del arte

und Nachtheil der Historie für das Leben). En ese libro, el filósofo realiza una crítica a determinadas formas de hacer historia (el historicismo, la filosofía de la historia hegeliana y el positivismo) porque estas no contribuyen a la proliferación de diversas interpretaciones del pasado y, por consiguiente, de las fuerzas creadoras del hombre. El sustantivo *Nutzen* en alemán se puede traducir como utilidad, beneficio, provecho o ventaja; el carácter utilitario o pragmático al que se refiere Nietzsche —y que tal como lo vemos comparte su estética— no radica, por supuesto, en una utilidad material ni en una *teleológica* en el sentido de que tenga un fin predeterminado por una “sustancia”. Como apunta en un póstumo, “lo que se llama útil es completamente dependiente de la intención, del ¿para qué?; la *intención* es a su vez completamente dependiente del grado de *poder*” (Nietzsche, 2008, 9 [71]: 254). La “utilidad” a la que se refiere Nietzsche no tiene por objeto la consecución de un estado “final” de reposo o la restitución de un equilibrio (como por ejemplo hacen algunos órganos del cuerpo) sino la *promoción* del *movimiento* de la vida que se “materializa” en la constante creación de nuevas interpretaciones, configuraciones y apropiaciones del mundo.

La *utilidad* planteada por Nietzsche se equipara, entonces, con el *movimiento* que *necesita* la vida, en tanto voluntad de poder, para crecer y expandirse. Como los juicios estéticos no se hacen en virtud de una “propiedad objetiva” de las cosas, debe haber algo que *incite* a juzgarlos de esa manera, lo que, como vimos, es el *interés* de la vida. Los juicios estéticos son el resultado de apreciaciones “utilitarias” en este sentido:

Una cosa = sus propiedades: pero éstas son iguales a todo lo que *nos concierne* en esa cosa: una unidad bajo la cual resumimos las relaciones que para nosotros *entran en consideración* (...)

Una propiedad expresa siempre algo “útil” o “perjudicial” para nosotros. Los colores, p. ej. —cada uno corresponde a un grado de placer o displacer y todo grado de placer y displacer es el resultado de apreciaciones acerca de lo “útil” [*nützlich*] y lo “no útil” [*unnützlich*] (Nietzsche, 2008, 2 [77]: 98).

Probablemente el objetivo principal de la filosofía nietzscheana pueda resumirse en aquella fórmula recogida en su “Ensayo de autocrítica” para *El nacimiento de la tragedia* que reza así: “*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...*” (Nietzsche, 2007c: 28). Considerar los valores estéticos como valores fisiológicos no le resta autonomía a la actividad artística ni a los juicios del gusto, como pudo haber pensado la Modernidad, sino que, al contrario, nos muestra que sólo desde la esfera de la libertad poética puede el hombre reinventarse a sí mismo, pero no al margen de la multiplicidad, contingencia y alteridad de la vida. La fisiología del arte puede constituir una alternativa a formas de pensamiento que parecen articular discursos que, en detrimento de la vida, corren en paralelo a ella y que olvidan la sabiduría legada por Heráclito y recuperada por Nietzsche: “todo es uno”.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (2004): *Teoría Estética*, Madrid: Akal.
- Assoun, P-L. (1986): *Freud y Nietzsche*, México: FCE.
- Castrillo, D. y Martínez, F.J. (1996) “Las ideas estéticas de Nietzsche” en Bozal, V. (ed.) (1996): *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, I, Madrid: Visor.
- Cacciari, M. (2000): *El dios que baila*, Buenos Aires: Paidós.
- Cano, V. (2010): “Vida y plasticidad: Los nombres de la voluntad de poder” (Ponencia presentada en la Conferencia Internacional *Nietzsche y el devenir de la vida*, Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 3 de noviembre, 2010).
- Cragolini, M. (2016): *Moradas Nietzscheanas: Del sí mismo, del otro y del “entre”*, 2ª edición, Buenos Aires: La Cebra.
- Deleuze, G. (1998): *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama.
- Heidegger, M. (2013): *Nietzsche*, Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (2006): *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas: Monte Ávila.
- Moore, G. (2002a): “Art and evolution: Nietzsche’s physiological aesthetics” *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 10, No. 1, pp. 109-126.
- Moore, G. (2002b): *Nietzsche, biology and metaphor*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (1999a): *Aurora*, Madrid: Alba.
- Nietzsche, F. (1999b): *La ciencia jovial*, 3ª edición, Caracas: Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (2006a): *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2006b): *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007a): *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007b): *El Anticristo*, Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007c): *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007d): *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2008): *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010a): *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, 2ª edición, Madrid: Tecnos.

Los valores estéticos como valores fisiológicos: Nietzsche y
la fisiología del arte

- Nietzsche, F. (2010b): *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Madrid: Tecnos.
- Platón (1988): *Diálogos*, Tomo III, *Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- Schiller, F. (1999): *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona: Anthropos.
- Schopenhauer, A. (2009): *El mundo como voluntad y representación*, Madrid: Trotta.
- Wagner, R. (2000): *La obra de arte del futuro*, Valencia: Universitat de València.

Constitución horizontal e intersubjetividad: una aproximación husserliana a la experiencia de lo ajeno
Horizontal constitution and intersubjectivity: a husserlian approach to the foreign experience

Juan Diego Bogotá Johnson
Universidad Nacional de Colombia^ϕ
jdbogotaj@unal.edu.co



Recepción: 13.10.2018 **Aceptación:** 15.11.2018

Resumen: El propósito de este artículo es presentar una aproximación fenomenológica a la experiencia intersubjetiva en contraste a las teorías de la mente y a como estas conciben dicho tipo de experiencia. Se identificará un supuesto esencial de estas teorías según el cual todo tipo de intersubjetividad supone una inferencia y, por lo tanto, elementos normativos. Se argumentará que las investigaciones de Husserl a propósito del concepto de “sentido noemático”, en relación con su concepción del horizonte experiencial, revelan un tipo de experiencia constitutiva e intersubjetiva que es condición de posibilidad de la normatividad supuesta por los teóricos de la mente. Esto sugiere un camino a seguir para lograr encontrar soluciones a cuestiones escépticas tales como el solipsismo y la existencia del mundo exterior.

Palabras clave: Edmund Husserl, fenomenología, sentido noemático, teorías de la mente, X determinable.

Abstract: The purpose of this paper is to present a phenomenological approach to intersubjective experience contrasting it with the theories of mind and how they conceive such kind of experience. It will be identified an essential presupposition of these theories according to which all kind of intersubjectivity involve an inference, and therefore, normative elements. It will be argued that Husserl's investigations regarding the notion of “noematic sense”, related with his concept of experiential horizon, disclose a kind of constitutive and intersubjective experiences which serves as a possibility condition of the normativity which is taken for granted by the theories of mind. This suggests a road to follow when trying to find solutions to skeptical problems such as solipsism and the existence of the external world.

^ϕ Estudiante de Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, con énfasis en la línea de investigación titulada “Fenomenología, Filosofía de la Mente y Filosofía del Lenguaje”. Asistente docente del Departamento de Filosofía de la misma institución.

Keywords: Edmund Husserl, Phenomenology, noematic sense, theories of mind, determinable X.

1.- Introducción

El problema de las otras mentes ha estado presente en las discusiones filosóficas desde aproximadamente el siglo XVII, cuando Thomas Reid criticó lo que denominaba “la teoría de las ideas”, argumentando que, si esta fuese cierta, no tendríamos conocimiento alguno de los demás. Desde entonces, se han formulado distintas soluciones, de las cuales vale mencionar el argumento por analogía formulado inicialmente por John Stuart Mill como respuesta directa al problema planteado por Reid. Con el paso del tiempo, las soluciones al problema de las otras mentes fueron tomando un tinte cada vez más trascendental, llegando a concluir, como lo hizo Strawson, que en realidad los filósofos han gastado sus fuerzas intentando encontrar una solución a un pseudo-problema que nació de la mala comprensión del uso del lenguaje común. A pesar de esto, sería ingenuo decir que el problema de las otras mentes ha sido superado. Durante las últimas décadas, se han llevado a cabo investigaciones en filosofía y psicología del desarrollo cuyo objeto de estudio es la denominada “teoría de la mente”. El propósito es lograr explicar la habilidad que tenemos los seres humanos de *comprender* a las personas que nos rodean.¹ Aquí “entender” suele comprenderse como tener la capacidad de predecir y explicar la conducta de los otros a partir de la atribución de estados mentales tales como creencias y deseos que tienen cierta relación causal con las acciones que uno ve de ellos: yo puedo predecir que otra persona votará por cierto candidato político porque le atribuyo la creencia de que dicho candidato es el mejor de todos; pasadas las votaciones, puedo explicar la acción de esa persona apelando a esa misma creencia.

¿Cómo se caracteriza esta habilidad? Se han desarrollado al menos dos teorías al respecto: la teoría de la teoría (*theory-theory*) y la teoría de la simulación (*simulation theory*). A pesar de que no todas las teorías de la teoría ni todas las teorías de la simulación son idénticas, las primeras suelen proponer que tenemos o desarrollamos una teoría con la cual inferimos las intenciones de los otros a partir de su conducta observable; en contraste, las segundas proponen que inferimos dichas intenciones usando nuestra propia mente como modelo de las de los otros. A pesar de las diferencias, ambos tipos de teoría de la mente comparten varios supuestos, de los cuales quiero enfatizar uno: tanto la teoría de la teoría, como la teoría de la simulación, construyen la experiencia intersubjetiva normativamente, esto es, como teniendo un contenido que responde a criterios de correctividad.²

1.- Cabe aclarar que no todas las investigaciones se centran en los seres humanos. Algunos estudios buscan demostrar la existencia de estas habilidades en animales. De hecho, se suele atribuir a Premack y Woodruff (1978) la apertura de la discusión general sobre las teorías de la mente con su artículo sobre la posibilidad de que los chimpancés posean una. También ver Povinelli (1998) y Gómez (1998).

2.- Un ejemplo que encuentro especialmente claro es el de las proposiciones aseverativas. Estas pueden ser normativamente evaluables en cuanto que pueden ser ver-

En contraste con el análisis propuesto por los teóricos de la mente, se puede encontrar una propuesta completamente diferente en las descripciones de la experiencia intersubjetiva que hacen los fenomenólogos. Para la fenomenología, al encontrarnos cara a cara con el otro, no entra en juego ningún tipo de proceso intelectual, sino que poseemos una habilidad cognitiva (un modo de intencionalidad, dirían los fenomenólogos) la cual nos permite, en primer lugar, comprender que el otro es de hecho un sujeto con experiencias (y no un objeto como cualquier otro en el mundo) y, en segundo lugar, adquirir cierto acceso emocional a la mente del otro, mente que consideran necesariamente corporizada. No obstante, fenomenológicamente se revela que la intersubjetividad es más abarcadora que la experiencia cara a cara con el otro, indicando que esta juega un rol crucial en la constitución del sentido de la experiencia misma.

En este artículo, mi propósito es partir de una exposición más detallada de las teorías de la mente, enfocándome en mostrar en qué sentido estas parten del supuesto de que la mente de los otros es una entidad oculta y que, por ello, requerimos llevar a cabo un ejercicio inferencial (sea de tipo teórico o práctico) con el cual logramos explicar y predecir su conducta en términos de estados mentales que funcionan como causas de esta. Argumentaré también que, justamente por el carácter inferencial de la experiencia intersubjetiva tal como es entendida por las teorías de la mente, estas presentan una concepción normativista de este tipo de experiencia. Posteriormente me dispondré a proponer una aproximación fenomenológica a la intersubjetividad basándome principalmente en las investigaciones de Edmund Husserl. Considero que, para lograr una buena comprensión del fenómeno intersubjetivo desde la fenomenología, hay que explorar dos conceptos clave: el del sentido (*Sinn*) de la experiencia y el de la empatía. Sin embargo, me enfocaré solo en el primero. Al explorar el sentido de la experiencia, pretendo mostrar que hay un tipo de experiencia intersubjetiva que cumple un rol trascendental al ser un elemento constituyente del sentido de la experiencia, esto sin necesariamente ser una experiencia directa del otro, esto es, un encuentro cara a cara. Al revelar este aspecto trascendental de la intersubjetividad, argumentaré que las teorías de la mente fallan en descubrir tan importante concepción de la intersubjetividad por enfocarse en una noción normativista de esta. Por último, y de manera muy breve, señalaré la relación que considero que hay entre este tipo de experiencia intersubjetiva con la experiencia empática para revelar la primera como fundamentación (y condición) trascendental de la segunda, lo cual considero que lleva a la conclusión de que la conciencia es esencialmente intersubjetiva.

2.- Las teorías de la mente

Como lo mencioné antes, hoy en día los defensores de la teoría de la mente se dividen entre aquellos que consideran que esta es una habilidad de teorización (teóricos de la teoría) y aquellos que consideran que es una habilidad de simulación (teóricos de la simulación). A continuación, haré una exposición daderas o falsas según su contenido.

de estas teorías para que posteriormente sea claro por qué considero que, a diferencia de una aproximación fenomenológica, estas fallan en descubrir la naturaleza constitutiva de la intersubjetividad.

La teoría de la teoría

Los teóricos de la teoría argumentan que nuestra habilidad para entender a los otros se basa en una teoría de psicología popular (*folk psychology*) que nos permite comprender cómo funciona la mente. Esta comprensión descansa sobre el uso de conceptos mentalistas tales como “creencia” o “deseo”. Llevando a cabo actividades de teorización, les atribuimos a los otros estados mentales y es de esta manera como logramos explicar y predecir su conducta. Es claro que dichos conceptos mentalistas juegan un rol clave tanto en el entendimiento que tenemos de los otros como en la teoría misma. Si no se tuviese el concepto de “creencia”, no habría cómo explicar que fue por la creencia de que *P* que tal persona realizó o realizará la acción *A*; la inferencia proveniente de la teoría sería inentendible. En efecto, la naturaleza de la teoría es principalmente proposicional: Carruthers habla de principios de la forma “Si alguien quiere que *Q* sea el caso, y cree que si *P* entonces *Q*, y además cree que *P* está en su poder, formará una intención de lograr que *P* sea el caso” que hacen parte de la teoría (cf. Carruthers, 1998: 24); Baron-Cohen y Swettenham hablan de “representaciones-M” las cuales son usadas por la teoría para llegar al entendimiento de los otros. Estas representaciones-M tienen la forma “Agente-actitud-‘proposición’” (cf. Baron-Cohen y Swettenham, 1998: 162). Un ejemplo de una representación-M sería “John-cree-‘El pasto es verde’”.

Ahora, ¿de dónde proviene la teoría de psicología popular? Es aquí donde se encuentran diferentes versiones de la teoría de la teoría. Algunos investigadores afirman que al menos parte de la teoría es innata. Según Carruthers, con este tipo de afirmación se puede dar cuenta del hecho de que los niños no suelen recibir ningún tipo de enseñanza de conceptos de psicología popular, esto a pesar de que posteriormente usarán este tipo de conceptos para explicar la conducta de los otros. Carruthers también argumenta que, si la teoría es innata, se evita la posibilidad de que esta sea un constructo cultural que podría resultar variable a través de diferentes épocas y lugares (cf. Carruthers, 1998: 22-23); en efecto, se supone que los conceptos mentales deberían ser entendidos de manera similar por un colombiano nacido durante la primera década de los 2000s y por un alemán nacido durante los 90s. Los argumentos de Carruthers pueden relacionarse con facilidad con la propuesta de Baron-Cohen y Swettenham. Ellos afirman que la teoría corresponde a un mecanismo o módulo mental (*Theory of Mind Mechanism*) innato –aunque proveniente del proceso evolutivo del ser humano– el cual se activa aproximadamente a los 18 meses de edad (cf. Baron-Cohen y Swettenham, 1998: 158, 161-162). Es por esta razón que Zahavi llama “modularistas” a los teóricos de la teoría que sostienen versiones innatistas de esta (cf. Zahavi, 2005: 180).

En contraste con los modularistas, están aquellos teóricos de la teoría que afirman que esta se forma y se desarrolla durante los primeros años de edad. Un claro ejemplo de esta propuesta es la de Gopnik y Meltzoff (1997). Ellos, en su libro *Words, Thoughts, and Theories*, inician realizando una labor propia de filosofía de la ciencia: esclarecer cómo funciona una ciencia a partir de la postulación de teorías. Hacen esto para introducir la siguiente tesis: “las estructuras conceptuales de los niños, como la de los científicos, son teorías” (Gopnik y Meltzoff, 1997: 12).^{3 4} La idea que defienden es que la teoría no es innata, y ni siquiera es una única teoría. Para Gopnik y Meltzoff, durante su proceso de desarrollo y en virtud de sus estructuras cognitivas, los niños desarrollan teorías muy similares (y quizá hasta estructural, funcional y dinámicamente idénticas) a las de los científicos. Con estas teorías, los niños pretenden entender el mundo que los rodea, particularmente a los otros. Así como sucede en la ciencia, es normal que los niños encuentren evidencia que invalida la teoría que han desarrollado y por ello se ven obligados a formular una nueva teoría. De hecho, Gopnik y Meltzoff afirman que el proceso científico es posible justamente porque los científicos hacen uso de los procesos cognitivos de teorización que ellos perciben en los niños (cf. Gopnik y Meltzoff, 1997: 32).

Ambas versiones de la teoría de la teoría comparten el supuesto de que la mente del otro está oculta y que es algo que solo podemos alcanzar mediante inferencias. Si tuviésemos acceso directo a la mente del otro, postular una teoría como la presentada sería inútil, pues no habría necesidad de inferir nada; las causas mentales de la conducta del otro estarían presentes para nosotros. Es sobre la base de esto que se debe resaltar el carácter normativo de todo tipo de inferencia: la inferencia misma puede ser válida o inválida, mientras que lo inferido puede ser verdadero o falso. Es por esta razón que considero que la teoría de la teoría, al funcionar inferencialmente, presenta una concepción normativa de la experiencia intersubjetiva en cuanto que esta involucra necesariamente inferencias.

La teoría de la simulación

La segunda aproximación a la teoría de la mente, la teoría de la simulación, rechaza la propuesta recién expuesta y en cambio propone una habilidad distinta que “explota los recursos motivacionales y emocionales propios y la propia capacidad de razonamiento práctica” (Gordon, 1998: 11). Este uso de los recursos mencionados funciona de la siguiente manera: al ver a otra persona en una situación, la entendemos usando nuestros propios recursos

3.- Siempre que cite textualmente textos que figuren en inglés en la bibliografía, la traducción será mía.

4.- Si bien para Gopnik y Meltzoff la teoría se puede aplicar al caso específico que estoy tratando en la presente investigación —el problema de cómo logramos entender a los otros— (cf. Gopnik y Meltzoff, 1997: 31), en el pasaje citado es claro que ellos tienen en mente un proyecto teórico más abarcador: las estructuras conceptuales en general. No obstante, dejaré de lado esa generalidad para enfocarme en el problema específico que me interesa.

mentales como representaciones de los contenidos mentales de ella. Usando una metáfora que se introduce comúnmente para explicar la habilidad de simulación que proponen los teóricos que apoyan esta teoría, entendemos a los otros poniéndonos en su situación (cf. Gordon, 2009; Davies, 1994; Zahavi, 2005).

Así como con la teoría de la teoría, se pueden distinguir dos versiones de la teoría de la simulación (cf. Gordon, 1998; Gallagher, 2007):⁵ por un lado está la versión defendida principalmente por Goldman, según la cual el proceso de simulación requiere un tipo de reconocimiento de los estados mentales involucrados; por otro lado, está la versión defendida principalmente por Gordon –la cual él mismo denomina “simulación radical”–, según la cual la simulación se da por un uso y no por un reconocimiento de los estados mentales involucrados.

La versión de la teoría de la simulación de Goldman se acerca un poco a la teoría de la teoría pues lo que entra en juego es una inferencia. Según aquella, el proceso de simulación consiste en reconocer los estados mentales propios. Solo en base a este reconocimiento y haciendo una analogía entre el otro y uno mismo, suponiendo que él o ella también posee estados mentales similares, es que uno puede llevar a cabo procesos inferenciales: al reconocer como causa de mi acción de fruncir el ceño un estado mental como la molestia o la furia, obtengo la posibilidad de inferir ese mismo estado mental en el otro cuando veo que él o ella frunce su propio ceño.

La principal objeción por parte Gordon tanto a la teoría de la teoría como a la teoría de la simulación de Goldman se centra en el carácter conceptualista de estas. Dado que funcionan a partir de inferencias que deben tener un carácter proposicional, para lograr estos procesos lógicos es necesario comprender los conceptos involucrados en las proposiciones en cuestión. Estos conceptos son ciertamente mentalistas. Se necesita comprensión de lo que es una creencia, un deseo, una motivación y otros estados mentales para garantizar que la inferencia se dé adecuadamente. Gordon encuentra esto problemático y por ello afirma que dicho reconocimiento conceptual o categorial no es necesario para entender a los otros. El proceso de simulación descansa sobre un *uso* no-conceptual de los recursos mentales. Gordon afirma que, si bien no siempre podemos *reconocer* la emoción detrás de la expresión del otro, esta, “resonando en nosotros [*in our gut*] y en nuestra propia cara [...], puede inclinar la balanza en nuestra toma de decisiones vicaria” (Gordon, 2009; cf. Gordon, 1998). En este caso, la simulación también es un tipo de inferencia, pero radicalmente diferente al tipo de proceso que propone Gold-

5.- Gallagher menciona una tercera versión de la teoría de la simulación: el proceso de simulación se da a nivel sub-personal con la activación de las neuronas espejo. Sin embargo, no tendré en cuenta esta versión porque, con Gallagher, considero que lo que los seguidores de esta versión de la teoría denominan “simulación” no es una simulación en absoluto. Es un error conceptual denominar la activación de las neuronas espejo como un proceso de simulación. Para una exposición de esta “versión” de la teoría y el error conceptual, ver Gallagher (2007: 66-74).

man; en este caso el razonamiento involucrado en la simulación tiene un carácter puramente práctico.

A pesar de las claras diferencias entre ellas mismas y las que tienen con teoría de la teoría, ambas versiones de la simulación comparten el supuesto que ya he señalado anteriormente a propósito de la teoría de la teoría: la mente del otro está oculta y es algo que solo podemos alcanzar por medio de inferencias. Para que el proceso de simulación funcione, hay que partir del supuesto de que los otros, así como yo, son sujetos con una mente que además es similar a la mía. Si no supusiera eso en principio, no habría razón para pensar que mis propios estados mentales puedan ayudarme a explicar la conducta del otro. Ahora bien, esto solo tiene sentido sobre la idea de que la mente del otro está oculta. Si no lo estuviera, no habría suposición alguna; sería un hecho accesible por medio de la percepción o de algún otro tipo de habilidad cognitiva. De manera análoga a la teoría de la teoría, el acceso que se espera obtener con la simulación involucra un proceso inferencial: yo infiero –sea teórica o prácticamente– los contenidos de la mente del otro a partir de los míos y de mi propia experiencia. Como ya lo señalé, los procesos inferenciales son necesariamente normativos. Así, vale afirmar que la teoría de la simulación también presenta una concepción normativa de la experiencia intersubjetiva.

3.- Una aproximación fenomenológico-trascendental a la intersubjetividad

Desde las investigaciones de Husserl, la intersubjetividad ha sido un tema central tratado por los fenomenólogos. Descripciones de la experiencia intersubjetiva figuran con prominencia en los trabajos de fenomenólogos tan influyentes como Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. Estas descripciones son radicalmente distintas a como las teorías de la mente presentan la intersubjetividad: para los fenomenólogos, en nuestro encuentro con los otros no suele jugar rol alguno ningún tipo de inferencia o de teorización. Este tipo de experiencia es más bien puramente práctica y, además, posee un carácter especial por su relación constitutiva con la experiencia misma del mundo. A continuación, presentaré una aproximación fenomenológica a la experiencia intersubjetiva: exploraré el concepto de “sentido de la experiencia” que describe Husserl y mostraré que solo se puede lograr una correcta comprensión de este apelando a una concepción trascendental de la intersubjetividad. Con esto espero hacer claro el hecho de que afirmar que la experiencia intersubjetiva es esencialmente normativa lleva a las teorías de la mente a ignorar el carácter trascendental de la intersubjetividad.

El sentido de la experiencia y la constitución intersubjetiva de lo objetivo

Conciencia es conciencia de algo y ese “algo” es *algo* para la conciencia. El error de Descartes radica en no haber descubierto eso: el *cogito* cartesiano solo se expresa en la fórmula “yo pienso”; pero es necesario darse cuenta que cuando yo pienso, pienso *en algo*. Ignorar esto es ignorar lo esencial

de la conciencia: su carácter intencional, su referir a algo, su estar dirigida a algo. En palabras de Husserl: “La intencionalidad es lo que caracteriza a la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza [*rechtfertigt*] para designar a la vez a la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia” (Hua III/1: 187 [198]).⁶ Sin embargo, la relación es –por así decirlo– bidireccional. El mundo solo se presenta ante la conciencia. Es impensable un mundo independiente de una conciencia (que se dirige intencionalmente a él); por más que se intente hacer una abstracción así, será una abstracción que supone una conciencia detrás de ella. Cuando pienso o imagino un mundo completamente independiente de mí, igualmente estoy yo ahí, en cuanto conciencia, imaginándolo o pensándolo. La expresión “pérdida de conciencia” es muy ilustrativa al respecto: cuando se pierde la conciencia, no queda *nada*; es solo al volver a estar consciente que el mundo emerge frente mí. Al despertar, abro mis ojos y veo ante mí el mundo en el cual me desenvuelvo en mi día a día, un mundo que de alguna manera entiendo, que de alguna manera no me deja perplejo; en pocas palabras, un mundo *con sentido*. Aquí cabe preguntarse a qué es lo que se le debe predicar este tener sentido. ¿Es el mundo en sí mismo aquello que tiene sentido? ¿Un objeto en sí mismo puede tener sentido, como siendo este sentido algo que me trasciende (que está ahí afuera)? Podría parecer así en la actitud natural, pero la fenomenología no trabaja en la actitud natural. La fenomenología misma es una actitud distinta a aquella en la cual estamos en nuestra cotidianidad. La fenomenología parte de un cambio de actitud, cambio marcado por la reducción fenomenológica. Con esta, se pone entre paréntesis la tesis de la actitud natural según la cual el mundo está ahí delante, separado de la conciencia de la que es objeto. Es tras esta *ἐποχή* que se presenta el mundo como dado para la conciencia, esto es, el mundo como percibido, como recordado, como juzgado, como pensado, como valorado, etc. (cf. Hua IX: 281-282 [65-66]). Es entonces en la experiencia que el mundo aparece como un mundo con sentido; es solo en la experiencia en donde es significativo hablar de “sentido”, pues esta expresión solo es inteligible si hay alguien (una conciencia) que le dé sentido. Mas no es suficiente limitarse a afirmar que es en la experiencia que el mundo es un mundo con sentido. Hay que adentrarse más en la experiencia misma e indagar sobre la naturaleza del sentido mismo, solo así puede descubrirse la naturaleza de la intencionalidad y, por lo tanto, de la conciencia.⁷

En *Ideen I*, el concepto de sentido emerge en las aclaraciones que hace Husserl con respecto a la intencionalidad. En todo acto intencional es necesario

6.- Al citar a Husserl, referiré a la paginación de la *Husserliana* seguida por la página de la traducción en español –si la hay– entre corchetes cuadrados. Generalmente citaré textualmente las traducciones disponibles. Sin embargo, en caso de modificar la traducción o yo mismo hacer la traducción, lo aclararé.

7.- Por desgracia, una investigación completamente exhaustiva en torno al sentido de la experiencia va mucho más allá de las pretensiones de esta investigación. En lo subsiguiente, procuraré limitarme a aquello que considere relevante para la conclusión a la que quiero llegar: parte del sentido de la experiencia del mundo está constituido intersubjetivamente.

partir de la siguiente distinción: por un lado, están sus componentes ingredientes (*reelle*), y por el otro, los correlatos intencionales de dichos componentes. De igual manera, entre los componentes ingredientes del acto intencional se deben distinguir la materia (ὕλη) y la forma (μορφή). La primera corresponde al contenido sensible no-intencional de toda vivencia: los datos de color, los datos de sabor, los datos de sonido, etc. Este contenido no es intencional en cuanto que es aquello que se exhibe en la vivencia del color, del sabor, del dolor, del placer, etc. La forma, en cambio, corresponde al componente que justamente da el carácter intencional a la vivencia. Husserl describe este componente como “una capa (...) ‘animadora’, *dadora de sentido*, una capa mediante la cual se realiza [*zustande kommt*] de lo *sensible*, que *en sí nada de intencionalidad tiene*, justamente la vivencia intencional concreta” (Hua III/1: 192 [203], traducción modificada). Es justamente el componente noético o noesis (como Husserl llamará también a la forma) lo que aporta lo específico de la intencionalidad a cada acto de conciencia (*cf.* Hua III/1: 194 [205]), a saber, el *sentido*. Según esto, una vivencia es consciente (o intencional) en la medida en que tenga sentido (*cf.* Hua III/1: 206 [217]).

Ahora, para lograr comprensión del concepto de sentido, el cual se muestra cada vez más importante en el estudio de la conciencia, es necesario dirigir nuestra mirada hacia los correlatos intencionales de los componentes ingredientes de todo acto de conciencia. Cuando percibo un objeto cualquiera, dicho objeto se me presenta como trascendente. El libro que observo no está en mi mente, no está en mi percepción de él, no hace parte de mi conciencia. Quizá es justamente esta característica de toda experiencia perceptual la fuente de la tesis de la actitud natural: el mundo está ahí delante de mí y en él hay una infinidad de objetos; aún si yo desapareciera o los dejara de percibir, estos seguirían ahí. En mi cotidianidad, es obvio para mí que el libro está ahí sobre el escritorio, puedo verlo y confirmarlo sin mayor problema. Lo que está detrás de mi creencia es justamente la idea según la cual el libro existe independientemente de mí: no tengo que dejar de observarlo o de pensar en él para que deje de existir. El libro está ahí en el mundo que me trasciende. Pero en la fenomenología no trabaja bajo la actitud natural, sino que se lleva a cabo una *ἐποχή* que permite notar que el libro solo se presenta como un libro mentado en un modo de conciencia específico. Cuando percibo el libro, el libro es un libro *percibido en cuanto tal*. Sin embargo, este libro reducido fenomenológicamente sigue siendo *de alguna manera* trascendente: trasciende al modo de conciencia, al acto de percibir. Difícilmente se puede decir que un objeto percibido en cuanto tal, así este ya haya sido reducido, es una parte del acto de percibir. Después de la reducción fenomenológica, el objeto mentado en cuanto tal se descubre como el objeto intencional del acto de conciencia, no como uno de sus elementos inmanentes.⁸ Es en este sentido que el objeto intencional –al cual Husserl denomina “noema”– corresponde al correlato de la noesis.

8.- Es en relación con esto que Merleau-Ponty, al hablar de la reducción fenomenológica, dice que la mayor enseñanza de esta es “la imposibilidad de una reducción completa” (Merleau-Ponty, 1994: 14).

Volvamos a la percepción que tengo del libro, esta vez en actitud fenomenológica. Percibo el libro que está sobre mi mesa. La experiencia perceptual no es ella misma un sinsentido. No me confundo ni estoy perplejo al ver el libro. Ahora, supongamos que en la *misma* experiencia ya no figura el libro –su objeto intencional–. Sería en una situación así donde la experiencia dejaría de tener sentido alguno: sería una experiencia perceptual de un libro donde no figura libro alguno. Eso es simplemente absurdo. Es así como se descubre que el sentido de la experiencia es un sentido noemático: dado que este corresponde al objeto mentado en cuanto tal, el noema se revela como sentido de la experiencia. La noesis, en cambio, aporta lo específico de la intencionalidad –esto es, da sentido– en la medida en que esta corresponde al modo de conciencia (*Bewußtseinsweise*) que entra en juego en tal o cual experiencia (cf. Hua III/1: 222 [233]). En efecto, el concepto de un objeto en sí (un objeto cuya existencia es completamente independiente) no tiene en sí mismo sentido. El objeto trascendente en sí mismo no es algo a lo que se le puede predicar tener sentido o no. Es en la medida en que el objeto es objeto intencional de un modo de conciencia que se puede empezar a hablar de sentido. Así, al percibir un libro, se está llevando a cabo un acto de percepción (noesis) de un libro percibido en cuanto tal (noema), y aquí se puede hablar del sentido de esa experiencia perceptual.⁹

Sin embargo, al identificar el sentido como sentido noemático no se aclara mucho acerca de su naturaleza. Es necesario seguir con Husserl más allá de la mera distinción noesis-noema y preguntarse por la referencia al objeto. Después de todo, toda vivencia intencional refiere a un “objeto” –las comillas indican que el objeto no es un objeto en sí mismo sino un objeto mentado– y es en esta relación referencial donde surge el sentido.¹⁰

Dice Husserl, aclarando la naturaleza del sentido noemático:

Pongámonos entonces en la situación [*Versetzen wir uns also*] de un cogito vivo. Tiene este, de acuerdo con su esencia y en un señalado sentido, “dirección” a una objetividad. Con otras palabras, pertenece

9.- Cabe aclarar que no todo el noema corresponde al sentido, sino solo su núcleo; de igual manera, no todos los elementos noéticos tienen la función de dar sentido (cf. Hua III/1: 206 [217]). No obstante, solo estos elementos de la correlación noema-noesis son relevantes para mi investigación y, por lo tanto, son los únicos en los que me enfocaré.

10.- En este punto puede surgir también la pregunta sobre la relación entre el objeto mentado en cuanto tal y el objeto que es mentado, esto es, entre el noema y el objeto real: ¿Es el noema una entidad distinta al objeto real, como siendo una representación suya, o son lo mismo? Considero con Zahavi y otros, que el noema corresponde al mismo objeto de la experiencia que se da en la actitud natural (el objeto real). La diferencia radica justamente en la actitud: el noema se descubre solamente desde una actitud fenomenológica. En esta, el “objeto” se revela en su relación con la conciencia lo cual permite un estudio de este que evite la ingenuidad característica de la actitud natural. Para más al respecto y una breve exposición de la interpretación fregeana del noema (junto con sus problemas), ver Zahavi (2003: 57-61).

Constitución horizontal e intersubjetividad: una aproximación husserliana a la experiencia de lo ajeno

a su noema una “objetividad” –entre comillas– con cierto contenido noemático [*noematischen Bestand*], el cual se despliega en una descripción de determinado alcance, a saber, en una descripción que en cuanto *descripción de la “objetividad mentada tal como está mentada” evita todas las expresiones “subjetivas”*. (Hua III/1: 300 [311], traducción modificada).

Toda conciencia tiene su *qué* [*sein Was*] y cada mienta [*jedes vermeint*] “su” objeto; es evidente que, dicho en principio [*prinzipiell gesprochen*], frente a cada conciencia tenemos que poder llevar a cabo semejante descripción noemática del mismo, “tal y como es mentado”; mediante la explicación y la formulación conceptual [*begriffliche Fassung*] obtenemos un conjunto cerrado de “predicados” formales o materiales, materialmente determinados o también “indeterminados” (mentados como “vacíos”), y estos predicados determinan en su *significación modificada* el “contenido” del núcleo objetivo del noema en cuestión. (Hua III/1: 301 [311-312], traducción modificada)

En estos pasajes se aclara que el sentido noemático puede ser desplegado en una *descripción* de la “objetividad mentada tal como está mentada” la cual evita toda expresión subjetiva. El contenido del sentido noemático no es propiamente una descripción, sino más bien algo que se presta para una descripción. Esta descripción hace uso de tres tipos de predicados: los ontológico-formales, los ontológico-materiales y los materialmente determinados (o indeterminados). A los primeros, corresponden conceptos como “objeto”, “cualidad” o “relación”; a los segundos, conceptos como “cosa”, “figura” o “causa”; a los últimos, conceptos como “áspero”, “duro” o “de color” (*cf.* Hua III/1: 300 [311]). En relación con la última clase de predicados, algunos de estos pueden ser indeterminados: el color *indeterminado* de la cara posterior del objeto.

Esta descripción corresponde no a una descripción del objeto real, sino del objeto tal y como se nos aparece, el objeto mentado en cuanto tal. Es por esta razón que los predicados usados no son lingüísticos –en el sentido de los predicados que se usan al describir un paisaje o una obra de arte estando en la actitud natural–. Naturalmente, tampoco corresponden a las propiedades denotadas por ellos, pues estas propiedades corresponderían o bien al objeto real o bien a los elementos hiléticos de la experiencia. Es por estas razones que, siguiendo a Botero, me referiré a estos predicados de descripción noemática como “*Sinne*-predicados” (Botero, 1985: 16).

Ahora bien, desde un punto de vista lógico, todo predicado es predicado de algo, todo F es un $F(x)$. A nivel noemático sucede de igual manera. Los *Sinne*-predicados solo pueden ser concebibles si se predicán de algo. Es así como “[s]e distingue como elemento noemático central: el ‘*Gegenstand*’, el ‘objeto’ [*Objekt*], lo ‘*idéntico*’, el ‘sujeto determinable de sus posibles predicados’ –*la X pura en abstracción de todos los predicados*–” (Hua III/1: 302 [313],

traducción modificada).¹¹ Husserl caracteriza la X determinable como “lo idéntico” para resaltar su función: proveer la identidad del objeto intencional en la experiencia. La conciencia es siempre un fluir de vivencias. Tomando un lenguaje heracliteo, no se pueden tener dos experiencias idénticas, así estas sean de *uno y el mismo objeto*. Cuando percibo un libro, este está determinado por diferentes *Sinne*-predicados que van cambiando a través del tiempo: desde esta perspectiva, su color rojo tiene tal o cual matiz; desde esta otra, ese matiz ha cambiado; me quedo quieto, y aun así siempre es posible que el esquema sensorial del objeto –la figura corporal (“espacial”) rellena de ciertas cualidades sensibles correspondiente al objeto que aparece en la perspectiva en que se aparece– cambie, pues este depende de las circunstancias que lo rodean, las cuales no se reducen a mí (cf. Hua IV: 41-43 [71-73]). Sin embargo, todos estos *Sinne*-predicados cambiantes son predicados de uno y el mismo objeto, este libro. No obstante, tanto “objeto” como “libro” son ellos mismos *Sinne*-predicados. Es en este sentido que todo esto se predica de una y la misma X determinable. Dado que esta X pertenece al núcleo del noema, al sentido noemático, es que múltiples (y por lo tanto, diferentes) modos de conciencia están coordinados de tal manera que refieren a un mismo objeto. Es así que, si bien el núcleo del noema siempre es variable gracias a los *Sinne*-predicados, el sujeto puro de estos siempre es idéntico si esta variedad de núcleos corresponde a vivencias del mismo objeto intencional.

Así, por fin, se revela la naturaleza del sentido noemático:

El “sentido”, del que hemos hablado repetidamente, es este noemático “objeto en el cómo” con cuanto la descripción antes caracterizada es capaz de encontrar con evidencia en él y de expresar en conceptos. [...] En ningún noema puede faltar, no puede faltar su necesario centro, el punto de unidad, la pura X determinable. No hay “sentido” sin el “algo”, ni sin “contenido determinante”. (Hua III/1: 303 [314])

En la experiencia, y según el modo de conciencia que esté en juego, los objetos se dan de cierta manera. Estos están determinados por los *Sinne*-predicados que se hagan evidentes en la experiencia misma. Además, estos predicados son necesariamente variables, pero aun así predicables de una misma X en el tiempo la cual garantiza el sentido de identidad necesario para asegurar un fluir de conciencia coherente. Si en mi experiencia perceptual de un libro no figurara el libro, la experiencia sería absurda. Eso ya lo sabemos. Pero también hay que afirmar que si en la misma experiencia perceptual del libro, el libro figurara de cierta manera en un momento y de otra manera en el siguiente instante, pero perdiendo su sentido de identidad en el tiempo, esto es, como siendo la experiencia de un libro en un momento y de otro libro en el siguiente instante, la experiencia misma perdería su coherencia temporal

11.- Gaos suele traducir el término „Gegestand“ usando la palabra “objeto”. No obstante, en este pasaje en particular, Husserl usa tanto „Gegestand“ como „Objekt“ para referirse a la X determinable y, por ello, en la traducción de Gaos no figura en absoluto el primer término alemán. Es por esta razón que decidí dejar la palabra en su idioma original.

y, por lo tanto, su sentido.

Retomando la distinción entre noesis y noema, hay que recordar una vez más que es el elemento noético de la conciencia el que tiene la función de dar sentido. Es en virtud de la noesis (o parte de ella) que emerge el sentido noemático tal y como él es. Es por esto que a cada modo de conciencia debe corresponder, por así decirlo, un tipo de sentido distinto: yo puedo recordar, valorar, percibir o imaginar un libro; este objeto intencional, no obstante, es de alguna manera diferente en cada uno de estos modos de conciencia. ¿Qué es lo que cambia? Si el libro que es objeto de todos estos diferentes actos intencionales es, por así decirlo, “el mismo”, es claro que la X determinable ha de ser la misma. La X idéntica en cada momento de un mismo modo de conciencia puede también serlo en diferentes modos o actos de conciencia (cf. Hua III/1: 302 [313]). Esto, en últimas, indica que la diferencia entre el sentido de un acto perceptual y un acto imaginativo del “mismo” libro se da en la determinación de la X, en los *Sinne*-predicados. Mientras que los *Sinne*-predicados determinan al libro percibido en cuanto tal como un objeto mundano, estos determinan al mismo libro imaginado en cuanto tal como una representación mental. ¿Qué quiere decir aquí “objeto mundano”? Con este concepto me refiero a un objeto que se nos presenta en la experiencia de tal manera que parte de su sentido involucra aquello que nos lleva a pensar que él es algo que está en el “mundo objetivo”, en el mundo externo a mí –no en sentido espacio-temporal sino fenomenológico, pues seguimos en actitud fenomenológica–, en el mundo que primordialmente me trasciende (cf. Hua I: 136 [168]). La percepción, en cuanto modo de conciencia, es de capital importancia para cualquier estudio fenomenológico pues es en esta como se nos da originariamente el mundo. Es del mundo en cuanto percibido, de los objetos que aparecen en persona, de donde se deriva lo “dado” en otros modos de conciencia –de donde se derivan otros mundos– (cf. Hua III/1: 314-317 [325-328]; Merleau-Ponty, 1964b). Usando la terminología de *Ideen I*, se puede decir que la X perceptual es originaria, mientras que la X de cualquier otro modo de conciencia se deriva de aquella; es porque hemos percibido árboles, que podemos llevar a cabo un acto imaginativo en el cual figuren árboles. Es por esta razón que es necesario indagar específicamente sobre el sentido de la experiencia perceptual, es aquí donde se verá la importancia de la intersubjetividad para la constitución de dicho sentido.

Como ya aclaré previamente, los posibles *Sinne*-predicados que se atribuyen a una X pueden ser ontológico-formales, ontológico-materiales, materialmente determinados o indeterminados. Esta última clase de *Sinne*-predicados es especialmente importante pues, al menos en parte, a partir de estos es que la X se determina de tal modo que el sentido noemático en cuestión se constituye como el núcleo de un noema perceptual. En efecto, al ver este libro rojo que tengo aquí frente a mí, lo veo necesariamente desde una perspectiva que permite que partes del libro se oculten de mi mirada. Sin embargo, esto no imposibilita realizar la descripción noemática relevante. Como parte de esta descripción, figuran *Sinne*-predicados indeterminados que corresponden a los perfiles ocultos del libro: el color y la textura de su cara posterior, por

ejemplo. Todos estos *Sinne*-predicados son esenciales al sentido noemático del libro percibido en cuanto tal; de hecho, es justamente por ellos que el libro se presenta como percibido en cuanto tal. Una experiencia perceptual es esencialmente una vivencia incompleta la cual, sin embargo, “sugiere” aquello que la define como incompleta:

En este caso, el “propiamente” aparecer de la cosa no puede separarse de algo así como una cosa para sí [*etwa als ein Ding für sich*]; su correlato de sentido forma en el sentido completo de la cosa una parte *no-independiente* que solo puede tener unidad e independencia de sentido dentro de un todo que alberga *necesariamente* en sí componentes vacíos y componentes indeterminados. (Hua III/1: 319 [330], traducción modificada)

El sentido del noema perceptual es definido por este presentarse incompleto. Dada la naturaleza de la percepción, es manifiestamente imposible una percepción del objeto completo en cuanto tal. Son justamente esos aspectos ocultos, esos componentes indeterminados los que constituyen el horizonte que siempre está esperando ser explorado. En esta exploración, el objeto se constituye constantemente ante la conciencia perceptual. En el fluir de conciencia en el tiempo, al descubrir los aspectos ocultos de un objeto que se presenta en persona –y, por lo tanto, ocultar otros aspectos–, la X correspondiente al noema de ese acto de percepción se va determinando (e indeterminando). Se puede decir que en este fluir, la conciencia se va validando a sí misma como coherente –o en términos husserlianos, racional– al revelar todos los *Sinne*-predicados que se van determinando como predicados de una y la misma X. Un caso de pérdida de sentido sería justamente aquél en que los *Sinne*-predicados específicos que determinaban una X, de un momento a otro determinen una X distinta.

Ahora, supongamos que decido no explorar las caras ocultas del libro y me limito al acceso perceptual que tengo de él desde esta perspectiva en particular. Los *Sinne*-predicados indeterminados siguen en mi descripción noemática del objeto; el horizonte perceptual del objeto sigue ahí como parte constitutiva de él. Es más, puedo encontrarme con un objeto el cual nunca antes haya visto e incluso antes de explorar sus múltiples perfiles, este ya se me presenta como un objeto cuyo horizonte interno ya está ahí indeterminado. Fenomenológicamente, el objeto no está horizontalmente constituido fundamentalmente por un aspecto temporal de mi experiencia.¹² No es necesaria una referencia a pasadas o posibles futuras experiencias de un objeto para que este se me presente como en parte (y en su mayoría) indeterminado. Los perfiles ocultos del objeto mundano percibido en cuanto tal co-existen con el perfil que me es dado en mi experiencia actual. Estos se constituyen, por lo tanto, simultáneamente y no temporalmente. Es más, el sentido del noema perceptual se constituye de tal manera que los *Sinne*-predicados indetermi-

12.- Cabe resaltar, sin embargo, que este aspecto temporal sí contribuye en la validación de la experiencia. A través del tiempo, la conciencia se valida a sí misma en cuanto que su fluir de vivencias se mantiene como un fluir coherente, racional.

nados corresponden a, por ejemplo, la cara posterior del objeto; en el momento en que le doy la vuelta al objeto, esa cara que anteriormente era posterior dejará de serlo y el perfil al que antes tenía acceso directo será la cara posterior de este en ese preciso instante (cf. Zahavi, 1997: 308-309). ¿Cómo se da, entonces, la constitución horizontal del objeto? ¿Cómo se dan los *Sinne*-predicados indeterminados en la descripción del sentido noemático de la percepción? Es claro que los perfiles ocultos corresponden a percepciones posibles del objeto. Sin embargo, estas posibles percepciones no pueden ser propias pues, por la manera en que necesariamente está constituido el noema perceptual, el objeto se presenta necesariamente en un único perfil. Es por esta razón que, según Husserl, la percepción de Dios, en cuanto ser de conocimiento absolutamente perfecto, sería igual que la de nosotros en cuanto seres finitos (Hua III/1: 89 [97]). Así, la solución a la pregunta de cómo se constituye horizontalmente el objeto de la percepción solo puede ser una:

Al aparecer [*die Erscheinung*], el cual tengo desde “mi punto de vista” (lugar de mi cuerpo en el ahora), no puedo tenerlo desde otro punto de vista. Con el cambio de punto de vista cambia regularmente el aparecer, y los apareceres son evidentemente incompatibles. Yo puedo tener en otro tiempo, cuando ocupo otro lugar en el espacio, los apareceres incompatibles. Y asimismo puede un “otro”, el cual justamente ahora está en otro lugar, tener ahora el mismo aparecer. (Hua XIII: 2-3, traducción mía)

La identidad del mundo intersubjetivo se basa en [*beruht auf*] la objetividad de los aspectos y cosas sensibles [*Sinnendinge*] (que son unidad de variedades de aspectos) constituida inferiormente [*konstituierten unteren Objektivität*] en cada subjetividad. El otro tiene, en otros modos de darse [*Gegebenheitsweise*], las mismas cosas de experiencia, es decir, él experimenta otros aspectos de las mismas cosas [...]. Ambos tenemos exactamente las mismas cosas sensibles, los mismos desarrollos cósmico-sensibles motivados [*motivierten sinnendinglichen Abläufe*] como estados de cosas reales, las mismas realidades de cosas. *La infinita variedad de posibles (y motivados) aspectos (¿de variedad de lugares [orthologischen Mannigfaltigkeit]!) es, por así decirlo, bien común de todos los sujetos.* [...] Un sujeto no puede tener dos aspectos de la variedad de lugares a la vez, pero repartida entre diferentes sujetos, puede una mayoría de aspectos ser a la vez y esto debe ser si ellos experimentan la misma cosa a la vez. (Hua XIII: 377-378, traducción mía)

La experiencia horizontal, y junto con ella, la experiencia perceptual, solo tienen sentido desde un punto de vista intersubjetivo. El objeto de la percepción, en cuanto objeto que se constituye como trascendente, como objetivo, solo puede tener sentido si se acepta que sus perfiles ocultos, sus *Sinne*-predicados indeterminados, pueden ser en potencia determinados por los otros. Estos *Sinne*-predicados no pueden ser determinados por mí mismo como sujeto que potencialmente puede moverse y percibir los demás perfiles

del objeto, pues esto llevaría a una constitución puramente subjetiva del mundo, una constitución que deja de lado toda noción de objetividad; la verdad es que, en la experiencia del mundo objetivo, notamos que el contenido de determinación de los *Sinne*-predicados correspondientes al noema perceptual es independiente de nosotros como sujetos singulares, estos han de ser determinados por una comunidad de egos que, en conjunto, constituyen la objetividad intersubjetivamente (cf. Hua IV: 169-172 [211-213]). En este sentido, toda experiencia perceptual refiere en principio a los demás; toda experiencia perceptual es fundamentalmente intersubjetiva. Es más, si bien en el último pasaje citado parece que la experiencia actual de los otros es condición de posibilidad para mi experiencia perceptual horizontal, este no puede ser el caso. En efecto, en este momento, estando yo solo en mi habitación, puedo ver el libro que tengo frente a mí y, a pesar de que no hay nadie más que pueda percibir la gran variedad (quizá hasta infinidad) de perfiles a los que no tengo acceso directo, este se me sigue presentando como un objeto de percepción el cual, por su mismo sentido noemático-perceptual, posee un horizonte de infinitos perfiles co-existentes y *potencialmente* perceptibles por otros. Mi experiencia perceptual, sin depender realmente de una experiencia actual de los otros, es ella misma intersubjetiva. Todo percibir refiere a un infinito número de posibles otros. Es de esta manera como el mundo de la percepción –el mundo en el sentido más realista de la palabra– se constituye como mundo objetivo. Así se revela lo que Husserl denomina “intersubjetividad abierta” (cf. Zahavi 1997: 311-312):

Entonces cada objeto que, en una experiencia, y antes que nada, en una percepción, está para mí frente a los ojos, tiene un horizonte aperceptivo de posible experiencia, tanto propia como ajena. Dicho ontológicamente, cada aparecer [*Erscheinung*] que tengo es desde el principio eslabón [*Glied*] de una abiertamente infinita, pero no explícitamente realizada [*verwirklichten*], extensión [*Umfanges*] de posibles apareceres de lo mismo, y la subjetividad de este aparecer es la intersubjetividad abierta [*offene Intersubjektivität*]. (Hua XIV: 289, traducción mía)

Es en este sentido que se debe afirmar que toda experiencia perceptiva (y horizontal en general) presupone, para poder tener su propio sentido noemático-perceptual, intersubjetividad *abierta*. Este tipo de intersubjetividad no involucra la experiencia fáctica con el otro. El otro no debe estar ahí frente a mí y detrás del objeto de mi acto de percepción para que mi experiencia sea ya intersubjetiva. En términos noético-noemáticos: para que la experiencia perceptual tenga el sentido que le corresponde, este debe ser constituido ya como un sentido intersubjetivo. Los *Sinne*-predicados indeterminados que determinan la X como un objeto con horizonte perceptual provienen del elemento propiamente intersubjetivo de la experiencia perceptual, elemento que, en cuanto dador de sentido, corresponde a un elemento propiamente noético. Ahora, si la intersubjetividad abierta corresponde a uno de los elementos noéticos de la conciencia, cabe sacar la siguiente consecuencia: la conciencia es ella misma, en principio, intersubjetiva. Ya sabemos que la

noesis es el elemento dador de sentido de la conciencia, que es un elemento inmanente a toda vivencia. En este sentido, toda vivencia cuyo sentido sea en parte indeterminado (horizontal), supone la intersubjetividad abierta como elemento noético que contribuya con ese componente del sentido. Quizá es por esta razón que Husserl llega a caracterizar en *Cartesianische Meditationen* a la subjetividad de grado superior como intersubjetividad trascendental (cf. Hua I: 68-69 [76-77]) o, en el último pasaje citado textualmente, habla de la subjetividad como intersubjetividad abierta.

Habiendo logrado mostrar que la experiencia perceptual en cuanto experiencia primordial del mundo es fundamentalmente una experiencia constituida intersubjetivamente, es fácil mostrar cómo esto revela como un error el supuesto normativista de las teorías de la mente. Estas –recordemos– construyen la experiencia intersubjetiva como esencialmente normativa en cuanto que funcionan a partir de inferencias. No obstante, esto no puede ser así si se tiene en cuenta que un tipo de experiencia intersubjetiva –la intersubjetividad abierta– es un elemento dador de sentido. En efecto, al introducir por primera vez la noesis, Husserl la caracteriza como aquello que constituye “lo específico del *nus en el sentido más amplio* de la palabra, cuyas formas de vida actuales todas nos retrotraen a *cogitationes* y luego a vivencias intencionales en general y que por ende abarca todo aquello (y en esencia solo aquello) que es un *supuesto eidético de la idea de norma*” (Hua III/1: 194 [205]). Según los teóricos de la mente, al percibir al otro, llevo a cabo inferencias que me permiten entenderlo en términos de explicaciones y predicciones mentalistas. Sin embargo, como toda labor intelectual de este tipo, estas inferencias pueden tanto ser validas como invalidas; sus conclusiones pueden ser verdaderas o falsas. Ahora, ¿pueden haber dichas inferencias si la experiencia perceptual que se tiene del otro fuese una experiencia sin sentido? Para hacer una analogía con el lenguaje, ¿puede ser verdadera o falsa una proposición aseverativa si esta no tuviese sentido? Toda normatividad supone un contenido con sentido sobre la cual establecer normas tales como bajo qué condiciones una proposición es verdadera. En este sentido, la normatividad emerge del sentido. En este sentido, se debe aclarar que, con respecto a la experiencia, los elementos noéticos son condiciones trascendentales de toda posible normatividad que pueda regir sobre esta. Si con el sentido emergen las normas, aquello que da sentido es lo que posibilita el emerger de las normas. Es así como se revela la intersubjetividad abierta como condición trascendental de toda posible normatividad en la experiencia. Así tuviesen razón las teorías de la mente y en la experiencia intersubjetiva entrara en juego la posibilidad de correctividad –lo cual, se verá a continuación, no es del todo falso–, esta supondría ya otro tipo de intersubjetividad de corte trascendental la cual es completamente ignorada por los teóricos de la mente.¹³ Los teóricos de la mente no pueden llegar a esta importante con-

13.- Podría objetarse que la posibilidad de que el contenido de la experiencia pueda tener sentido o no sería un análogo a la posibilidad de que algo sea correcto o no, afirmando que el sentido correspondería a la normatividad fundamental sobre la cual otros tipos de normatividad descansan. Estoy de acuerdo con esto, sin embargo, no veo cómo esto cambiaría el asunto con la intersubjetividad abierta. Esta corresponde

clusión dado que inician sus investigaciones teniendo prejuicios y supuestos como el supuesto normativista del cual he estado hablando. En la fenomenología, en cambio, es posible descubrir la intersubjetividad abierta –entre otros elementos trascendentales de la conciencia– ya que su método parte de justamente de poner entre paréntesis todos estos supuestos por medio de la *ἐποχή* fenomenológica.

4.- Conclusión: el camino constitutivo hacia la empatía

El anterior análisis fenomenológico reveló cierto tipo de experiencia intersubjetiva como elemento constituyente del sentido de la experiencia que se tiene del mundo. Sin embargo, salta a la vista la ausencia de los otros en este tipo de experiencia. El simple hecho de que la experiencia horizontal de los objetos mundanos refiera por la naturaleza de su sentido a *posibles* otros, quienes podrían tener acceso perceptual a los perfiles que se ocultan desde la perspectiva que se tiene, no involucra *necesariamente* una experiencia *actual* del otro, esto es, un encuentro cara a cara con otro sujeto. Un encuentro como este sin duda se acerca más a lo que los teóricos de la mente consideran cuando proponen sus teorías: es al presenciar el comportamiento del otro que me dispongo a realizar una inferencia la cual me permitirá entenderlo. Esta inferencia es necesaria dado que a lo único que tengo acceso con respecto al otro es a su comportamiento corporal: veo sus acciones, pero no las causas mentales detrás de estas. En últimas, entonces, para estos teóricos la mente es algo que está oculto detrás del cuerpo. Si bien ninguno negaría que cada uno tiene acceso privilegiado a su propia mente, el elemento inferencial en la experiencia intersubjetiva se introduce dado que la mente del otro es algo que nos es inaccesible. Fenomenológicamente, este supuesto de origen cartesiano no se sostiene con facilidad si se apela a la noción de empatía, según la cual podemos percibir directamente en el cuerpo vivo (*Leib*) del otro sus emociones, intenciones y otros estados psicológicos.¹⁴ Considero que este tipo de propuesta solo es posible sobre la base de la intersubjetividad abierta.

En un primer momento, puede pensarse que la relación entre intersubjetividad directa (empática) e intersubjetividad abierta es una relación de fundamentación: la primera es fenomenológicamente previa y más fundamental en cuanto que, para poder concebir a posibles otros que tengan experiencias de los perfiles ocultos de los objetos mundanos a los cuales está dirigida mi conciencia debo haber tenido antes un encuentro con otro. A modo de analogía, no puedo pensar en una puntilla como algo martillable si antes no he tenido experiencia de un martillo y de su uso; así mismo, no puedo concebir un ob-

a un elemento dador de sentido: ella misma es previa a la emergencia del sentido y, por lo tanto, a la emergencia de la normatividad fundamental.

14.- Una exposición adecuada de la empatía exigiría una investigación que va más allá de mis pretensiones en este artículo. Sin embargo, vale la pena mencionar que exposiciones de esta se encuentran en la Quinta Meditación de las *Cartesianische Meditationen* de Husserl y en el cuarto capítulo de la Sección segunda de *Ideen II* de Husserl, entre otros textos.

Constitución horizontal e intersubjetividad: una aproximación husserliana a la experiencia de lo ajeno

jeto mundano como potencialmente percibido por otros si no he tenido una experiencia previa del otro. No obstante, si se profundiza un poco, cambia la situación. El encuentro factual con el otro supone que este se encuentra ahí frente a mí en el mundo objetivo. Esto, visto en la actitud natural, no presenta ningún problema; visto desde la actitud fenomenológica, no es claro cómo el otro puede ser constituido como otro en una esfera limitada a lo mío propio. Es decir, en cierto sentido, parece que la intersubjetividad directa supone una objetivación del mundo la cual supone la intersubjetividad abierta. Se llega aquí, entonces, a una paradoja.

En realidad, la paradoja es aparente si se resalta, como ya se demostró antes, el carácter trascendental de la intersubjetividad abierta. Cuando esta se reveló como elemento constitutivo del sentido de la experiencia que se tiene del mundo, era claro que esta es condición constitutiva de la experiencia horizontal del mundo, es decir, de la experiencia apreativa de lo objetivo. Ahora, cuando se exploró la intersubjetividad abierta, se vio lo análogo de esta con la experiencia de los objetos: así como en la experiencia perceptual de los objetos mundanos se presentan sus perfiles ocultos, la experiencia del otro en cuanto experimentada por él se presenta en la relación empática que tengo con él. En otras palabras, la intersubjetividad directa supone cierto tipo de experiencia horizontal en cuanto que la experiencia del otro es un horizonte de la experiencia que tengo de su cuerpo. La conclusión debe ser ya clara: la intersubjetividad abierta es condición *a priori* de la intersubjetividad directa. Como consecuencia, se revela totalmente el carácter trascendental de la intersubjetividad abierta. Es en virtud de esta característica esencialmente intersubjetiva de la conciencia que, no solo el mundo se presenta como mundo objetivo, sino que el otro se presenta como otro.

La intersubjetividad va mucho más allá que el encuentro cara a cara con otros sujetos o que una inferencia de contenidos mentales, tal como lo suponen los teóricos de la mente. La intersubjetividad es un elemento trascendental de la conciencia el cual permite que la experiencia misma del mundo tenga el sentido que tiene. Sin este elemento trascendental, no podríamos concebir los objetos mundanos como objetos que poseen perfiles ocultos y, por lo tanto, como objetos que nos trascienden. Es en este sentido que se debe afirmar que la intersubjetividad ayuda a constituir la objetividad. Es más, este descubrimiento fenomenológico no solo nos habla de lo objetivo, sino también de lo subjetivo. En cuanto que elemento trascendental de la conciencia, puede afirmarse que la intersubjetividad es un componente esencial a esta y, por lo tanto, se debe afirmar que la conciencia es ella misma conciencia intersubjetiva. Partiendo de este hecho fenomenológico, es que podemos esperar encontrar una salida al problema de las otras mentes, y problemas relacionados a este, tales como la relación mente-cuerpo y la existencia del mundo externo.

Referencias bibliográficas

Baron-Cohen, S., y Swettenham, J. (1998). The Relationship Between SAM and ToMM: Two Hypotheses. En: Carruthers P., and Smith P. K. (eds.). *The-*

ories of Theories of Mind (pp. 158-168). Cambridge: Cambridge University Press.

Botero, J. J. (1985). El *Sinn* noemático y la referencia. *Ideas y Valores*, Vol. 34. No. 68-69, pp. 15-70.

Carruthers, P. (1998) Simulation and Self-Knowledge: A Defense of Theory-Theory. En: Carruthers P., and Smith, P. K. (eds.). *Theories of Theories of Mind* (pp. 22-38). Cambridge: Cambridge University Press.

Davies, M. (1994). The Mental Simulation Debate. *Philosophical Issues*, No. 5, pp. 189-218.

Gallagher, S. (2007). Logical and Phenomenological Arguments Against Simulation Theory. En: D. D. Hutto and M. Ratcliffe (eds.). *Folk Psychology Re-Assessed* (pp. 63-78). Dordrecht: Springer.

Gómez, J. C. (1998). Non-human Primate Theories of (Non-Human Primate) Minds: Some Issues Concerning the Origins of Mind Reading. En: Carruthers P., and Smith, P. K. (eds.). *Theories of Theories of Mind* (pp. 330-343). Cambridge: Cambridge University Press.

Gopnik, A., and Meltzoff, A. N. (1997). *Words, Thoughts, and Theories*. Cambridge: MIT Press.

Gordon, R. M. (1998). 'Radical' simulationism". En: Carruthers P., and Smith, P. K. (eds.). *Theories of Theories of Mind* (pp. 11-21). Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, R. M. (2009). Folk Psychology as Mental Simulation. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Web, 20 October 2016. <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/folkpsych-simulation/>>.

Husserl, E. (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura* [Hua III/1]. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1968) *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* [Hua IX]. Ed. W. Biemel. Dordrecht: Springer.

Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920* [Hua XIII]. Ed. I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928* [Hua XIV]. Ed. I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phä-*

Constitución horizontal e intersubjetividad: una aproximación husserliana a la experiencia de lo ajeno

nomenologie. 1. Halbband: Texte der 1.-3. Auflage [Hua III/1]. Ed. K. Schuhmann. Den Haag: Martunus Nijhoff.

Husserl, E. (1990). *El artículo de la Encyclopædia Britannica* [Hua IX]. Trad. por A. Ziri6n. M6xico: Universidad Aut6noma de M6xico.

Husserl, E. (1991a). *Cartesianische Meditationen und pariser Vortrage* [Hua I]. Ed. S. Strasser. Dordrecht: Springer.

Husserl, E. (1991b). *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phanomenologische Untersuchungen zur Konstitution* [Hua IV]. Ed. M. Biemel. Dordrecht: Springer.

Husserl, E. (1996) *Meditaciones cartesianas* [Hua I]. Trad. Jos6 Gaos y Miguel Garc6a-Bar6. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica.

Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Libro segundo. Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n* [Hua IV]. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico; Fondo de Cultura Econ6mica.

Merleau-Ponty, M. (1964). The Primacy of Perception and Its Philosophical Consequences. En: Merleau-Ponty, M. *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics* (pp. 12-42). Ed. and trans. by J. M. Edie. Evanstone: Northwestern University Press.

Povinelli, D. (1998). Chimpanzee Theory of Mind? The Long Road to Strong Inference. En: Carruthers P., and Smith, P. K. (eds.). *Theories of Theories of Mind* (pp. 293-329). Cambridge: Cambridge University Press.

Premack, D., y Woodruff, G. (1978). Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?. *The Behavioral and Brain Sciences, Vol. 1 No. 4*, pp. 515-526.

Zahavi, D. (1997). Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity. *Tijdschrift voor Filosofie, Vol. 59 No. 2*, pp. 304-321.

Zahavi, D. (2003) *Husserl's Phenomenology*. Trans. by D. Zahavi. Stanford: Stanford University Press.

Zahavi, D. (2005) *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge: MIT Press.

Fenomenología e intuicionismo matemático. Aspectos nodales de la relación entre Husserl, Brouwer y Heyting

Phenomenology and mathematical intuitionism. Main aspects of relationship among the work of Husserl, Brouwer and Heyting

Luis Alberto Canela Morales
Universidad Nacional Autónoma de México^ϕ
luiscanela25@gmail.com



Recepción: 14.10.2018 **Aceptación:** 03.12.2018

Resumen: El objetivo de este trabajo es resaltar el vínculo entre la fenomenología de Husserl y el intuicionismo de Brouwer y Heyting. Los vínculos se presentarán siguiendo algunas de las tesis principales del Intuicionismo y de la Fenomenología, a saber, el papel que tiene nuestra subjetividad en la constitución-construcción del mundo; a la noción de cumplimiento y en el estudio del concepto de negación en la lógica clásica.

Palabras clave: Husserl, Brouwer, Heyting, Negación, Intuicionismo, Fenomenología.

Abstract: This paper analyzes the linkage between Husserl's phenomenology and Brouwer's and Heyting's intuitionism. The linkages are presented from some theses of Intuitionism and Phenomenology, namely, the role of our subjectivity in the constitution of the mathematical world; the notion of fulfilment and the study of the concept of negation in classical logic.

Key Words: Husserl, Brouwer, Heyting, Negation, Intuitionism, Phenomenology.

^ϕ Licenciado en Filosofía por la Universidad Veracruzana, Magíster por la Universidad de Guanajuato y candidato a Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, con estancia doctoral en los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia, Alemania.

§1. El entrecruce histórico

Entre el 22 y el 29 de abril de 1928, Husserl presentó en Ámsterdam dos conferencias tituladas: “Fenomenología y psicología. Fenomenología trascendental” en respuesta a la invitación del filósofo y lingüista holandés H.J. Pos (Husserl Chronik, p.329-330) (Hua Dok III/4, 440-441). El objetivo de esas conferencias, dicho sea de paso, era distinguir entre el *quehacer* de la ciencia psicológica y el *quehacer* de la ciencia filosófica o, dicho de otro modo, entre el desarrollo de la psicología fenomenológica y el desarrollo de la fenomenología trascendental. Más allá del contenido de estas conferencias, la importancia de este evento estuvo marcada por el encuentro personal (primero y último) que sostuvieron Husserl y el matemático holandés J.L.E. Brouwer. Sobre esta reunión se tiene certeza histórica gracias varias cartas. Por mor de la brevedad, me enfocaré únicamente en tres de ellas.¹

En una carta a H.J. Pos, el 26 de diciembre de 1927, Husserl habla sobre su “próxima visita” a Ámsterdam:

Tendría que estar allí [en Berlín] el 21 de abril y podría viajar a Ámsterdam el 23. Me gustaría proponer dos conferencias, seguidas de discusiones —anunciar desde el principio como accesibles solo para [estudiantes] avanzados—. Claro que decepcionaré al señor Brouwer, a quien me complace conocer. En este momento, la matemática filosófica está algo alejada de mí y no me gustaría hablar de eso desde la cátedra (*Katheder*), me llevaría mucho tiempo volver a familiarizarme, aunque ya he trabajado en ello en el pasado. Prefiero hablar de “psicología fenomenológica y fenomenología trascendental” (Hua Dok III/4, 442).

El segundo documento es una carta que envía Husserl a Heidegger, el 9 de mayo de 1928, semanas después de su viaje a Ámsterdam:

Lo más interesante del evento en Ámsterdam fueron las largas conversaciones con Brouwer, quien me causó una impresión muy significativa, un hombre completamente original, radicalmente honesto, genuino y muy moderno. Mantiene a su propia asistente filosófica²

1.- * Las referencias a Husserl se harán conforme a la siguiente edición: Husserliana—*Gesammelte Werke*, publicada originalmente por Martinus Nijhoff, luego por Kluwer Academic Publishers y actualmente por Springer. Como es habitual, emplearemos la sigla Hua (Husserliana), seguida del tomo en números romanos y de las páginas en números arábigos. La correspondencia de Husserl se citará de siguiente manera: “Hua Dok III, número de volumen en arábigos y página” (véanse las referencias bibliográficas incluidas al final de este trabajo). Los trabajos de Brouwer se citarán según sus *Collected Works* (p.ej. “CW I, p.5)

Otras cartas son las de Husserl a Ingarden (6 de mayo 1928); de Husserl a Mahnke (12 de mayo de 1931) y de H.J. Pos a Husserl (5 de septiembre de 1927).

2.- La asistente a la que se refiere Husserl es Irmgard Gawehn. Filósofa y matemática talentosa que estudió en Berlín y Heidelberg entre 1920 y 1924; se especializó en

(*philosophischen Assistenten*), una dama muy inteligente, bien versada en mis escritos, incluidas las '*Ideas*'; de hecho, era la única que sabía que decir en las discusiones después de mis conferencias en Ámsterdam. Ella estudió en Berlín, pero sólo encontró inspiración con P. Hofmann, especialmente con respecto a sus estudios fenomenológicos (Hua Dok III/4, p. 156).

El tercer documento es una carta que envía Brouwer a Eva Wernicke, el 30 de abril de 1928: "aquí, en estos momentos, Husserl está alrededor de mí, atrayéndome fuertemente. Piensa que *Miss Gawehn* es la persona más inteligente que ha cruzado Holanda" (van Dalen, 2011, p. 1515).³

Estas tres cartas, y las anteriormente citadas, constituyen el testimonio *histórico* del encuentro entre Husserl y Brouwer. Desde luego, no puede decirse que este encuentro histórico haya ejercido cierta influencia sobre el recorrido filosófico de Husserl o en el recorrido matemático de Brouwer. En contraste con otros matemáticos que sí pueden considerarse como punto de partida del quehacer filosófico-matemático del fundador de la fenomenología (Bolzano,⁴ Kronecker-Weierstrass,⁵ Grassmann,⁶ Riemann,⁷ Cantor⁸ y Hilbert)⁹ la recepción de la obra de Brouwer en la filosofía de Husserl es *casi nula*. Del mismo modo, Brouwer no tomó en consideración los escritos de Husserl, ni de ningún otro fenomenólogo, en sus escritos posteriores a este encuentro. Lo anterior, echa abajo lo que supuso Heidegger en 1925:

La dirección contraria [**el intuicionismo**], **influida esencialmente por la fenomenología** (*wesentlich von der Phänomenologie beeinflusst*), plantea la cuestión de si en definitiva lo dado primariamente no será la estructura determinada de los propios objetos (en la geometría, el continuo previo a la indagación científica, por ejemplo, en la definición de la integral y de la diferencial), como pretenden Brouwer y Weyl (2006, p. 18. El énfasis es mío).

En el caso de Weyl sí es evidente este influjo (basta leer el prefacio de *Das Kontinuum*, 1918), pero en el caso de Brouwer, repito, no hay evidencia alguna de esto (Martin Löf, 1987, p. 415). Además de las cartas antes citadas, se sabe que Husserl poseía una copia del artículo de Brouwer, *Intuitionistische*

topología bajo la tutela de Rosenthal con quien obtuvo su doctorado en 1931 con la disertación: *Über unberandete 2-dimensionale Mannigfaltigkeiten*. Esta fue publicada en los *Mathematische Annalen* en 1927. "*Fräulein Gawehn*" se convirtió en ayudante de Brouwer desde 1927 hasta 1930.

3.- También puede leerse (van Dalen, 2013, p. 520).

4.- cf. Beyer (1996), (Sebestik, 2003) (Frechette, 2011) y (Casari, 2007).

5.- cf. Gerard (2008), Hernández Marcelo (2015) y Canela Morales (2016)

6.- cf. Gerard (2010) y (Hartimo, 2011)

7.- cf. Rosado Haddock (2017).

8.- cf. Ortiz Hill (1994) e (Ierna, 2012).

9.- cf. Okada (2013) y (da Silva, 2016).

Betrachtungen über den Formalismus,¹⁰ que apareció antes de la publicación de *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), aunque dicha copia ya no se encuentra en los Archivos Husserl de Lovaina.¹¹ Para terminar esta breve nota histórica, debo señalar que el escaso contacto y nula influencia entre uno y otro pensador no representa impedimento alguno para intentar describir los posibles entrecruces entre la propuesta matemática intuicionista y la fenomenología husserliana; antes bien, permite que esta parte del trabajo tenga mayor dinámica en cuanto a la condición filosófica refiere.

Dicho esto, dividiré mi trabajo en tres partes. En el primer apartado presentaré las características más importantes del intuicionismo brouweriano; en el segundo apartado explicitaré el concepto de *negación* como una *modalidad* de la evidencia en la fenomenología husserliana; en el tercer apartado describiré la manera en que el concepto de la negación (o *decepción*) es utilizado en la obra de Heyting, y finalmente presentaré algunas conclusiones críticas.

§2. La lógica intuicionista de Brouwer. El papel de la construcción, la prueba y la negación

Las propuestas matemáticas de las postrimerías del siglo XIX enfatizaban el rol fundacional y metodológico de la abstracción. La teoría de conjuntos cantoriana, las geometrías no euclidianas y el álgebra abstracta, son algunas de las disciplinas o propuestas que ejemplifican esta tendencia. Sin embargo, el creciente escepticismo hacia las formulaciones del tipo conceptual desencadenó una serie de trabajos que proponían un punto de vista diferente, a saber, la posibilidad de *construir* las matemáticas por medio de la *intuición*. Los primeros en concebir esta idea fueron los matemáticos Kronecker, Poincare, Lebesgue, Lusin, y Borel, los así llamados “pre-intuicionistas”. Un segundo grupo lo constituirían Brouwer, Heyting y Kolgomorov.

Sin entrar en detalles, y siguiendo a Heyting, se puede decir que ambos grupos compartían los siguientes principios: (A) las matemáticas no sólo son formales, también poseen un contenido intuitivo, y (B) los objetos matemáticos son captados directamente por la mente, *pero* el conocimiento matemático no depende de la experiencia (Heyting, 1955, p. 5). Desde luego, la diferencia entre ambos grupos se encuentra en este “*pero*”, pues mientras los pre-intuicionistas aceptan que la existencia de los objetos matemáticos es independiente de nuestro pensamiento —aunque su construcción e investigación sólo se dé por medio de una actividad mental— los intuicionistas, por su parte, señalan que los objetos matemáticos *sólo existen* como construcciones mentales (Troelstra, 1982, p. 466). De estos dos grupos, fue Brouwer quien sentó las bases del intuicionismo moderno, pero reiterando la importancia de la filosofía matemática kantiana¹² de la que se sentía deudor.

10.- Brouwer presentó este ensayo en una reunión de la Academia Holandesa de Ciencias, el 17 de diciembre de 1927, y se publicó originalmente en *KNAW Proceedings*, (1928) 31, p. 374–379.

11.- cf. (van Atten, 2007, p.128, nota 7).

12.- “En Kant encontramos una vieja forma de intuicionismo, ahora casi completa-

En el caso específico de Brouwer, que es el que aquí interesa, se pueden distinguir (al menos) cuatro momentos de su propuesta matemática:¹³

1. Utilizar sólo entes matemáticos “construidos” a partir de la secuencia de la “proto-intuición” (*Ur-intuition*).
2. Admitir sólo los infinitos reducibles al infinito potencial y las secuencias de libre elección (*Wahlfolgen*).
3. Reconstruir la matemática clásica exclusivamente con métodos constructivos de definición y demostración. (Se entiende por matemáticas clásicas a las matemáticas surgidas en el siglo XIX, fundadas sobre la teoría de conjuntos y sobre métodos axiomáticos no-finitistas).
4. Utilizar una lógica intuicionista (*versus* lógica clásica).

En (1) se confirma lo dicho líneas atrás: para Brouwer la matemática no es una ciencia puramente formal, como creían los matemáticos clásicos, sino más bien una *actividad* con un contenido específico, “el cual es captado por el sujeto pensante por medio de la intuición independiente de la experiencia” (Palau, 2002, p. 80). En efecto, lo que Brouwer intentará esclarecer a lo largo de su vida académica es el éxodo de la *conciencia matemática* desde su morada (caótica) hasta su re-encuentro en el entendimiento mutuo, es decir, hasta su encuentro con el contenido y/o datos intuitivos que generan, precisamente, el conocimiento matemático.

Al igual que Hegel, Brouwer afirma que el primer episodio del camino de la (con)ciencia inicia con la certeza sensible/ingenua en la que se forma la conciencia del tiempo y el mundo de las sensaciones (aquí aparece la distinción sujeto-objeto), continua con la atención matemática y finaliza en el autodespliegue/reconocimiento del entendimiento y la individuación.

En cuanto al primer episodio del camino de la (con)ciencia, su desarrollo puede encontrarse en el “polémico” escrito/panfleto de 1905, *Vida, arte y misticismo*, donde Brouwer, además de presentar una serie de ideas acerca de algunos escritos de místicos prominentes, también bosqueja un “mundo según un sujeto pensante” (o individuo o sujeto creador). Dicho en otras palabras, desarrolla un proyecto en el que el individuo/sujeto construye gradualmente su propio universo. Para Brouwer, el individuo/sujeto se encuentra originalmente en un estado de caos indiferenciado o en un estado de completo aislamiento. Un estado donde la conciencia parece oscilar lenta, irremediable e irreversiblemente entre la quietud y la sensación (*CW I*, p. 480). El abandono de este estado de “caos” ocurre en el momento en el que el sujeto experimenta la *transición* de una sensación a otra, reflejada en la retención de la primera en la segunda (como experiencia pasada). Esto

mente abandonada, en la que el tiempo y el espacio son tomados como formas de concepción inherentes a la razón humana” (*CW I*, p 125).

13.- Un estudio que condensa estas fases del pensamiento brouweriano puede encontrarse en van Dalen (1978).

comprueba, según Brouwer, que “es el [flujo del] tiempo el único elemento a priori en la ciencia” (CW I, p. 61). Esta tesis, irreductible a un solo ámbito, ya sea filosófico o psicológico es la piedra de toque para introducir el material básico de lo que sería su propuesta matemática: la proto-intuición (temporal) (Grattan-Guinness, 1982, p. 45).

En su disertación de 1907, *Sobre los fundamentos de la matemática*, Brouwer desarrolla dicho concepto:

En los capítulos siguientes vamos a profundizar en la proto-intuición de la matemática (y de toda actividad intelectual) como el sustrato, despojada de toda cualidad, de cualquier percepción del cambio, de la unidad de la continuidad y discreción, de la posibilidad de pensar reunidas varias entidades y conectadas por un “entre” que nunca se agota por la inserción de nuevas entidades. Puesto que la continuidad y la discreción se producen en esta proto-intuición como complementos inseparables, ambas con igualdad de derechos y siendo igualmente claras, es imposible mantenerlas separadas como unas entidades primitivas y luego construir una respecto de la otra. De hecho, es imposible considerarlas por sí mismas. Habiendo reconocido que la intuición de la continuidad, de la “fluidez”, es tan primitiva como la de varias cosas concebidas como una sola, siendo esta última la base de toda estructura matemática, podemos afirmar las propiedades del continuo como una “matriz de puntos considerada como un todo” (CW I, p. 17).

La hipótesis brouweriana se puede resumir del siguiente modo: *profundizar en la proto-intuición de la matemática significa profundizar en el “movimiento del tiempo”*. Esto significa que el primer paso en la creación de un universo matemático es el reconocimiento de la *iteración* y/o secuencias de sensaciones temporales arbitrariamente extensas. Enseguida explico a detalle este paso.

El concepto de proto-intuición de Brouwer se funda *en/sobre* una conciencia del movimiento del tiempo o conciencia del flujo del tiempo. Ella sería la causal de la desintegración de todos los momentos de nuestra vida en dos cosas distintas: *una que da paso a la otra, pero que a su vez es retenida por la memoria*:

El proto-fenómeno es, por sí mismo, la intuición del tiempo, en la que es posible la repetición en la forma: “cosa en un momento y nuevamente una cosa”, como una consecuencia sobre la cual los momentos de la vida se dividen en secuencias de cosas cualitativamente distintas. Dichas secuencias se concentran, entonces, en el intelecto en secuencias matemáticas no sentidas, sino observadas (CW I, p. 53).

La constitución cualitativa de los elementos que componen esta dos-idad (*Zweieinigkeit*), como también la llama Brouwer, permite una nueva y última abstracción que tiene por resultado la *forma pura* de la dos-idad o dos-idad

vacía (el sustrato común de todas las dos-idades). Esta es el punto de partida de la creación del universo matemático:

Esta intuición de la dos-idad, la proto-intuición matemática, crea no sólo los números uno y dos, sino también todos los números ordinales finitos, en la medida en que uno de los elementos de la unidad puede ser pensado como una nueva dos-idad, dicho proceso puede repetirse indefinidamente, dando lugar al menor número ordinal infinito ω (CW I, p. 127-128).

La conciencia de esta unidad básica es, pues, la intuición original de las matemáticas. Esto último es reiterado en la conferencia *Die Moeglichen Maechtigkeiten* (1908), dictada en el Congreso Internacional de Matemáticas:

Cuando se investiga cómo surgen los sistemas matemáticos, se encuentra que están contruidos sobre la proto-intuición de la dos-idad. Las intuiciones de lo continuo y lo discreto se unen aquí, en tanto que una segunda cosa no se piensa por sí misma, sino en la preservación del recuerdo de la primera. La primera y la segunda se *mantienen juntas* y la intuición de la continuidad (*continere*=mantener juntos) consiste en mantenerlas juntas. Esta proto-intuición matemática no es otra cosa más que la abstracción sin contenido de la sensación del tiempo (*Zeitempfindung*), es decir, la sensación de “fijar” y “disminuir” juntas o de “permanecer” y “cambiar” juntas (CW I, p. 102)

Ahora bien, la primera ocasión en que Brouwer se refiere *explícitamente* a esta génesis de la conciencia matemática y a sus objetos fue en la conferencia *Matemáticas, Ciencias y Lenguaje*. Ahí, a partir de describir las tres manifestaciones de la voluntad de vivir (*Lebenswille*) del individuo, hace mención de la atención y la abstracción matemáticas. Es ahí donde aparece el segundo episodio del itinerario de la conciencia. Explicito esto con cierto detalle.

La atención matemática tiene dos fases: la actitud (o atención) temporal (*Zeitliche Einstellung*) y la actitud (o atención) causal (*kausale Einstellung*) (CW I, p. 417-418). La atención temporal consiste en el reconocimiento de la antes mencionada “desintegración de un momento de vida” en dos contenidos de conciencia distintos. Esta conciencia dual o dos-idad percibe un contenido, mientras otro, previamente ya percibido, es retenido en la memoria. De este modo, la proto-intuición, en tanto dos-idad, además de ser un acto *temporizador*, que puede ser repetido *ad libitum*, también da lugar a secuencias finitas de sensaciones retenidas y por tanto recordadas. En la medida en que uno de los elementos de la unidad puede ser pensado como nueva unidad, y dado que este proceso puede ser iterado indefinidamente, se justifica, según Brouwer, la inducción matemática de una manera directa. Por otro lado, la atención causal es un acto de la voluntad que identifica secuencias temporales distintas en fenómenos percibidos que o bien se extienden hacia el pasado o bien hacia el futuro. Dicho de otro modo, define el proceso por el cual las secuencias temporales similares, proporcionadas por la atención/

actitud temporal, se identifican o se mantienen juntas (van Dalen, 2008, p. 11 y ss.) El resultado de este último proceso son las llamadas *secuencias causales*, ellas, según Brouwer, constituyen el mundo y, por tanto, la ciencia en general. En resumen, la *fenomenología de la conciencia brouweriana* reduce la realidad percibida a un sistema de relaciones de medios y fines, lo que da lugar a la ciencia en tanto proyección matemática sobre el mundo físico (Molina, 2007, p. 933 y ss.) Esto último, únicamente quiere decir que la aparición de la ciencia está en función del acto de la voluntad que busca ajustar el mundo a las tendencias matemáticas simples o compuestas.

Al igual que la ciencia, el lenguaje natural y el lenguaje técnico tienen lugar en el seno de un acto voluntarioso. La *primera máxima intuicionista*¹⁴ resume esta idea:

Separar completamente la matemática del lenguaje matemático, en particular de los fenómenos del lenguaje que son descritos por la lógica teórica, reconociendo que la matemática intuicionista es esencialmente una actividad no lingüística de la mente que tiene su origen en la percepción del movimiento del fluir temporal (*of a move of time*). Esta percepción del movimiento del fluir temporal puede ser descrita como la separación de un momento de la vida en dos cosas distintas, una de las cuales es retenida por la memoria. Si esa dos-idad nacida de esa forma, es desprovista de toda cualidad, queda la forma vacía del substrato común de todas las dos-idades. Ese sustrato común, esa forma vacía, es lo que es objeto de la intuición matemática (Brouwer, 2011, p. 4-5).

Es de aclararse, además, que para Brouwer ningún lenguaje está exento de malos entendidos y, por tanto, libre de error. De hecho, las limitaciones del lenguaje natural no pueden ser resueltas o suplantadas por el lenguaje técnico de la matemática formalista, cuyo registro físico (dentro de sistema de símbolos) sólo es de utilidad para el trabajo técnico del matemático. Por tanto, según Brouwer, el lenguaje sólo es útil en tanto herramienta para la *comunicación*, aunque imperfecta, pues nunca se garantiza la traducción correcta de la voluntad. Ahora bien, la desconfianza y cierto escepticismo hacia el lenguaje son consecuencias genuinas de las tesis intuicionistas. En efecto, una de las creencias básicas del intuicionismo es que la representación lingüística siempre es *incompleta* y, por tanto, siempre está abierta a modificaciones temporales. Un sistema formal, asegura Brouwer, no podría captar la matemática en su totalidad dado que su carácter no-progresista no le permite incorporar nuevos teoremas y conceptos. Un ejemplo claro de este carácter *inacabado* y *potencial* son los ordinales infinitos. Sobre este punto, Brouwer comenta lo siguiente en *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*:

14.- La primera versión de esta máxima intuicionista se presenta de forma más o menos clara en algunas partes rechazadas de la versión original de la disertación doctoral de Brouwer. Un estudio exegético y comparativo entre la versión original de la disertación doctoral (1904-1906) y la versión presentada en 1907, se encuentra en van Stigt (1979); en van Dalen (1999, p. 92 y ss.) y (2011, p. 22-32).

Es este sustrato común de todas las dos-idades la que forma la proto-intuición de las matemáticas, cuyo autodespliegue (*Selbstentfaltung*) introduce, entre otras cosas, al infinito como realidad mental (*gedankliche Realität*) y efectiva y, primero que nada, la totalidad de los números naturales, que no es comentada aquí, enseguida la de los números reales y finalmente toda la matemática pura (*CW I*, p.418-419)

La iteración y la estructura de los números naturales surgidas a través del desenvolvimiento de la intuición de la dos-idad, permite a Brouwer afirmar que en las matemáticas intuicionistas la demostración por medio de la retención no sólo se verifica en las instancias individuales, sino también en la serie numérica natural. Lo que Brouwer llama *repetición indefinida* de la dos-idad es la antesala de la noción formal de autodespliegue. El autodespliegue es, por así decirlo, parte integrante de la proto-intuición pues complementa los primeros actos de atención matemática creando nuevas secuencias infinitas a partir de secuencias previamente adquiridas (Tieszen, 1989, p. 13). Como resultado de estas secuencias infinitas, la discusión sobre la secuencia de números naturales y la capacidad de aprehender la serie numérica en su totalidad quedarían resueltas a partir del “axioma de la inducción completa”, y con ello se daría paso al reconocimiento de la totalidad de los números naturales como una *entidad potencialmente infinita* (Tieszen, 1989, p. 54).

De esto último habla el punto (2): “admitir sólo los infinitos reducibles al infinito potencial y rechazar el paraíso de Cantor”. Para efectos de una fundamentación de la aritmética desde un punto de vista intuicionista “no es correcto partir de conjuntos infinitos como entidades (infinito actual), sino del llamado infinito potencial, propio de los números naturales” (Palau, 2002, p. 80-8). Efectivamente, Brouwer observa que el desarrollo de la matemática es un proceso infinito fundado en construcciones intuitivas que gradualmente van adquiriendo nuevos instrumentos demostrativos y van adquiriendo nuevos resultados ligados a la descripción de la estructura de nuestra subjetividad. Por tanto, y siguiendo la *segunda máxima del intuicionismo*, un conjunto numerable no puede ser visto como *algo terminado* al que se puede acceder desde reglas aritméticas definidas, antes bien se debe reconocer la posibilidad de generar nuevas entidades matemáticas:

SEGUNDO ACTO DE INTUICIONISMO que reconoce la posibilidad de generar nuevas entidades matemáticas. Primeramente, las secuencias infinitas progresivas $P_1, P_2 \dots P_n$ cuyos términos son elegidos más o menos libremente a partir de entidades matemáticas previamente adquiridas, de modo que la libertad de elección existente quizás para el primer término P_1 pueda estar sujeta a una restricción al elegir un término siguiente P_v y así de nuevo hasta llegar a restricciones más rígidas o incluso hasta abolir la libertad de elección sobre los elementos siguientes P_v 's, en la medida que todas estas intervenciones restringidas del sujeto, del mismo modo que todas las elecciones de los P_v 's, en cualquier fase del proceso pueden depender de experiencias matemáticas futuras del sujeto

creativo. En segundo lugar, en la forma de especies matemáticas, esto es, propiedades pensables de entidades matemáticas previamente adquiridas y que satisfacen la condición de que, si ellas valen para una entidad matemática determinada, también valen para todas las entidades matemáticas que han sido definidas como iguales a aquella, relaciones de igualdad que son simétricas, reflexivas y transitivas; aquellas entidades matemáticas previamente adquiridas para las cuales vale la propiedad son llamadas elementos de la especie (*CW I*, p. 511).

La cita presenta una clara alusión a las secuencias de libre elección¹⁵ que constituyen el origen de la reconstrucción sistemática de las matemáticas desde el punto de vista intuicionista. Sin entrar en detalles, puede decirse que las secuencias de libre elección reconstruyen el análisis clásico a partir de secuencias que pueden ser *continuadas* de forma arbitraria, pues no están fijadas por una ley (algoritmo). Esto permite modelar matemáticamente el continuo intuitivo como una *especie* de las secuencias infinitas convergentes de intervalos racionales (van Atten, van Dalen y Tieszen, 2002). Michael Dummett resume estas ideas del siguiente modo:

Una secuencia de elección es una secuencia infinita de números naturales cuyos términos se generan sucesivamente. En el proceso de generarlos, las elecciones libres pueden desempeñar un papel. Por un lado, la selección de cada término puede ser totalmente determinada de antemano por alguna regla efectiva: una secuencia generada por tal regla es una secuencia similar a la ley. Por otro lado, tenemos una secuencia cuya selección de cada término es totalmente irrestricta: éstas son las secuencias sin ley. Entre estas secuencias de elección, la selección de cuyos términos está parcialmente restringida por adelantado, pero no completamente determinada (2000, p. 287).

Ahora bien, es posible rastrear las secuencias de libre elección (o secuencias infinitas progresivas) en algunas partes de la disertación de 1907 (*CW I*, p. 83). No obstante, su primera aparición formal¹⁶ como *objetos* matemáticos o como principios de continuidad fue en la reseña del texto de Schoenflies y Hahn, *Die Entwicklung der Mengenlehre und ihrer Anwendungen* (1914);¹⁷ en los artículos de los años 1918-1919, *Begründung der Mengenlehre unabhän-*

15.- van Atten (2007) presenta un estudio muy completo sobre la posible interpretación fenomenológica de las secuencias de elección brouwerianas. Debido a la extensión de este emplazamiento remito a su estudio para mayores aclaraciones.

16.- cf. (Troelstra, 1982, p 470).

17.- (*CW I*, p. 139-142). Publicada originalmente en la *Jahresbericht des Deutschen Mathematiker- Vereinigung*, 1914, 23, pp. 78-83. En esta reseña, Brouwer afirma que todo conjunto bien construido (*wohlkonstruierte Punktmenge*), desde un punto de vista intuicionista, se compone de una parte contable (*abzählbare*) y una parte no-contable (*nicht abzählbare*). La parte incontable se determina por una secuencia de elecciones de un conjunto finito (p. 140-141).

gig vom logischen Satz vom ausgeschlossenen Dritten,¹⁸ y en el ensayo de 1919, *Intuitionistische Mengenlehre*.¹⁹ Vistos en conjunto, la tarea de estos trabajos es frenar el avance de la “mala comprensión” del infinito actual. Para lograr dicho objetivo, la estrategia Brouwer fue reconocer que en principio nuestra intuición matemática sólo puede crear conjuntos numerables de individuos. Con lo anterior, Brouwer pretende desacreditar la creación del conjunto de todos los números ordinales no-numerablemente infinitos (como en el caso de Cantor y su teoría matemática de los conjuntos infinitos no-numerables y el tratamiento de conjuntos infinitos de distinta cardinalidad \mathbf{N}_{\aleph_0} , \mathbf{R}_{\aleph_1}). Desde la perspectiva intuicionista, no admitir el infinito actual, por considerar al conjunto infinito como *algo ya concluido*, significa mantener la coherencia con el sentido intuitivo que admite, con naturalidad, la sucesión indefinida de los números naturales. Frente a los casos que presentan una estructura infinita donde no es posible distinguir entre el proceso de generación y el producto generado, Brouwer presenta un concepto de infinito no restringido (potencial) donde se distingue entre el *proceso mismo* y el *producto no-terminado*.

Líneas atrás mencioné que estas secuencias de elección se “unen” en un dispositivo denominado extensión o despliegue (*Spread/Menge*) cuya función es comparable a la función de los conjuntos cantorianos. Esto significa que se puede definir un conjunto en la forma del despliegue, es decir, en el modo común de *generación* de los elementos de un conjunto. Esta definición es válida constructivamente hablando pues una *sucesión* que se *prolonga infinitamente* (idea intuitiva del continuo como una determinación gradual de puntos) es una sucesión que admite una serialidad dentro de las matemáticas intuicionistas. Ahora bien, es importante hacer notar que el intuicionismo matemático exige tener una prueba, procedimiento o *construcción* mediante procesos intuitivos para admitir un teorema o fórmula dentro del sistema intuicionista.

Este punto converge con (3): “Reconstruir la matemática clásica exclusivamente con métodos “constructivos” de definición y demostración”. Así que “[...] demostrar la existencia de una entidad será dar su método de construcción y probar una afirmación será exhibir la forma de construcción de la prueba, i.e., el método de cálculo o algoritmo que en un número finito de pasos permita su construcción” (Palau, 2002, p. 81). Para Brouwer, un enunciado matemático será verdadero cuando se *demuestre*, *vía construcción mental, su verdad y* su evidencia; un enunciado matemático será falso cuando 18.- (CW I, p. 150-221). Estos artículos son importantes porque entre 1918 y 1919, Brouwer define la función principal de las secuencias de elección: reconstruir el análisis clásico identificando los puntos sobre la serie de los reales con las mismas secuencias de elección. Esto es posible gracias a que las secuencias de elección son recogidas en un “dispositivo” denominado extensión (*Spread* o su equivalente en alemán *Menge*) cuya función es comparable a la función de los conjuntos cantorianos. Básicamente una extensión es originada por un método (*Methode*) que determina parte de una secuencia finita de números naturales y por otro método que asigna una serie o secuencia de signos (*Zeichenreihe*), ambos definidos por una ley (*Gesetz*). 19.- (CW I, p. 230-235).

no se logre probar la posibilidad de su construcción mental. Dicho en otras palabras, el aseguramiento de la verdad debe tener como consecuencia su demostrabilidad.²⁰ Por ejemplo, si se trata de demostrar P , limitarse a *afirmar* su verdad es falaz e insuficiente. La verdad de P no *prueba* P ; tampoco la reducción al absurdo de P prueba P , pues el resultado al que se llega es a la negación de P , pero eso no es equivalente a su afirmación (refutar no equivale a afirmar). Para poder afirmar la verdad de un enunciado es preciso contar con una prueba de él. En suma, probar un enunciado matemático es presentar un método de construcción para dicha entidad.

Este radical cambio de perspectiva lleva al intuicionismo a la negación de las demostraciones *por absurdo*, además de rechazar el principio del tercero excluido.²¹ Con esto, llegamos al punto (4): “utilizar una lógica intuicionista (*versus* lógica clásica)”. La utilidad de la lógica intuicionista es mayormente visible en el papel que juega la negación o el juicio negativo. Este último punto, lo estudiaré al principio del §4.

§3. La negación como modalidad de la evidencia en la fenomenología husserliana

En la introducción a la sexta de las *Investigaciones lógicas* Husserl propone la siguiente tesis: todo pensar y conocer teórico son expresables por medio de actos expresivos. Esta hipótesis se desprende de la articulación fenomenológica de las cinco primeras investigaciones lógicas y la tematización de dos aspectos capitales de la significación: 1) su referencia *intencional* y 2) su carácter de idealidad. ¿Qué significa referencia intencional y qué significa carácter de idealidad? En un sentido muy general, y sin remisión de citas a la quinta investigación lógica donde se detalla dicho concepto, se puede afirmar que la intencionalidad no es más que la nota esencial de ciertas vivencias de “ser conciencia de algo” (justo por ello se llaman vivencias intencionales). Es una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general; es lo que caracteriza la conciencia en sentido estricto y lo que justifica que se designe la corriente entera de las vivencias a la vez como corriente y como unidad de conciencia. Lo que finalmente revela la reflexión fenomenológica es que este es un proceso inmanente característico de toda experiencia, aunque infinitamente variado en cuanto forma.

Sobre el carácter de idealidad. Dentro de la complejidad del fenómeno de la expresión (*Ausdruck*) se encuentran ciertos actos que le *dan* su significación y actos que *cumplen* esa significación. De acuerdo con este análisis la sig-

20.- “En la matemática intuicionista no se infiere de acuerdo con normas que estén contenidas en una lógica, sino que cada inferencia individual es probada de manera inmediata por su evidencia. Así también, el resultado de un proceso de demostración matemática no se encuentra en las inferencias lógicas, sino en la construcción de sistemas matemáticos” (Heyting, 1955, p. 16).

21.- En sentido estricto, la ley del tercero excluido no es el único principio lógico no aceptado por Brouwer y otros intuicionistas. La ley de la doble negación y las leyes De Morgan no son principios válidos desde la óptica intuicionista.

nificación o intención significativa (*Bedeutungsintention*) es (en la vivencia concreta de un juicio) el carácter de acto que la posición judicativa posee en conexión atributiva con el contenido del juicio o, lo que es lo mismo, es un *carácter de acto* que modifica el acto de expresar y lo presupone. La función intencional de mentar un objeto y de dirigirse a él de un modo determinado no sólo hace valer en general la dimensión de apertura de la conciencia, también permite especificar los distintos modos de mención y poner de relieve el papel de la intencionalidad en los actos de conocimiento. Así, Husserl distingue entre vivencias intencionales que tienden al objeto, pero sin tener un contenido presencial y efectivo del mismo, y aquellas en las que, además de tender a él, está dada la presencia del objeto correspondiente. Unas *mientan* significativamente sus objetos y otras, además de esto, tienen “en persona” (*leibhaft*) al objeto intencionado, dando así *cumplimiento* a la mención vacía (Paredes Martín, 2002). La intuición o “intención intuitiva” es lo que proporciona la presencia efectiva del objeto. De este modo, los conceptos de “intención” y cumplimiento (o plenificación o intuición impletiva, *Erfüllung*)²² aseguran la posibilidad de situaciones vivenciales que, efectivamente, proporcionan la presencia de los objetos mentados.²³ Lo anterior, repito, ocurre cuando el objeto intenido coinciden con la expresión emitida correcta y suficientemente. Por ejemplo: “la expresión *un mirlo echa a volar* y su respectiva situación intuitiva (el mirlo y su vuelo)”. Se trata, dice Husserl, de un análisis fenomenológico de la correspondencia entre lo intuido y lo significado en la expresión (Husserl, 1999, p. 606).

Para Husserl, es la percepción la que determina la referencia objetiva de la significación, lo que no quiere decir que parte de la significación resida en la percepción —de hecho, “habrá que decir también que *ninguna parte de esta significación reside en la percepción misma*” (1999, p. 614)—. En efecto, la significación reside únicamente en la intención como *intención de esto o aquello*, esto es, lo anticipado por la percepción es *lo que puede ser, lo posible* y lo *efectivamente* captado. En Hua XI, Husserl señala que:

El proceso fue un proceso constante de ampliación (*Erweiternden*) del conocimiento. Esta ampliación se produce a través de síntesis discretas de la percepción de tal manera que una cosa, ya bastante familiar a través de una percepción previa, ocasionalmente se perc-

22.- La introducción sistemática del concepto de cumplimiento aparece en la sexta de las *Investigaciones lógicas*, capítulos 1 y 2. La noción de grados del cumplimiento en los capítulos 3 y 5. Del mismo modo, Husserl desarrolla, en *Ideas I*, y en franca superación de la función representativa de las *Investigaciones lógicas*, una serie de tematizaciones con respecto a las determinaciones de la evidencia en relación con los polos noético-noemáticos, especialmente en lo referente a las síntesis de adecuación. Una mayor exposición de este tema puede encontrarse en Anton Mlinar (2012), (2013a) y (2013b).

23.- Puede haber un cumplimiento estático o dinámico de una intención significativa. El cumplimiento es estático cuando el objeto está inmediatamente presente en la conciencia y es dinámico cuando se requiere una secuencia de actos en el tiempo para experimentar el objeto o al menos para experimentarlo completamente.

ibe nuevamente bajo un recuerdo simultáneo de percepciones previas, es decir, en un reconocimiento directo. Como podemos ver fácilmente, la nueva adquisición de conocimiento continúa la adquisición anterior con respecto a los nuevos aspectos. Pero todo esto concierne a síntesis de cumplimiento, es decir, de concordancia (*Einstimmigkeit*) (Hua XI, 25).

En este análisis, el cumplimiento y la capacidad de cumplimiento es otra forma de hablar de intuición. La distinción intención de significado /cumplimiento significativo es algo así como la distinción de concepto/intuición. Así, una intención-significado se cumple cuando el objeto hacia el cual nos dirigimos está presente en nuestra experiencia, pero también se puede cumplir cuando el objeto podría hacerse presente a la conciencia a través de secuencias de actos en los que se realiza. Cuando esto sucede, tenemos evidencia del objeto o estado de cosas.

La evidencia es, para Husserl, la vivencia de la verdad, la verdad vivida (*Prolegómenos* §51). En sentido fenomenológico, la evidencia encuentra su origen, en primer lugar, en una conciencia intencional y, en segundo lugar, en la vivencia del cumplimiento. Es “precisamente esta caracterización fundamental de la evidencia es la que permite advertir el contraste con lo meramente mentado y que, en consecuencia, debe ser llevado a evidencia” (Anton Mlinar, 2014 p. 35). Dicho de otra manera, el proceso de cumplimiento (el *estar cumplido* o el *carácter de cumplido*) “lleva a la tácita consideración unilateral de la evidencia como conciencia plena, haciendo del vacío o mención un momento ajeno o externo a la evidencia en cuanto tal” (p. 35).

Finalmente, la plenitud o el cumplimiento es un momento nuevo frente a la cualidad y la materia, pero que corresponde especialmente a ésta en el modo de un complemento. Esta noción de cumplimiento es el carácter fundamental con el que Husserl determina su comprensión fenomenológica de la evidencia. También “podría formularse el problema mismo de la evidencia como el problema de la conducción de la mención vacía no-evidente de un estado de cosas a la correspondiente evidencia” (p. 51). Así pues, “ella establece el marco de la posibilidad del cumplimiento, marco que no se constituye como un todo cerrado de determinaciones estrictamente definidas en cuanto a su contenido sino como un predelineamiento” (p.51).

La síntesis de cumplimiento (*Synthesis der Erfüllung*) o, mejor dicho, toda expectativa puede hallar, en vez de cumplimiento, decepción (*Enttäuschung*), lo cual implica una determinación diferente (*Andersbestimmung*) o en otra dirección. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que los aspectos mentados se revelan de *otro modo de ser* al que habían sido anunciados. En este tipo de acto o síntesis, lo intuido aparece como distinto, “como «no el mismo», como «otro» que el *objeto* del acto de intención” (Husserl, 1999, p. 628). Nuevamente en Hua XI, Husserl señala:

Sin embargo, hay un suceso que va en contra del cumplimiento, la

decepción, hay una ocurrencia que va en contra de determinar más de cerca, es decir, determinar lo contrario. En lugar de preservar y enriquecer aún más los conocimientos adquiridos, se puede poner en cuestión, anularlos [...] Así, en el caso normal de percepción, todo cumplimiento progresa como el cumplimiento de expectativas. Estas son expectativas sistematizadas, sistemas de rayos de expectativas que, al cumplirse, también se enriquecen; es decir, el sentido vacío se vuelve más rico en sentido, ajustándose a la forma en que se prefigura el sentido. Pero cada expectativa también puede ser decepcionada, y la decepción esencialmente presupone un cumplimiento parcial, sin una cierta medida de unidad manteniéndose en la progresión de las percepciones, la unidad de la experiencia vivida intencional se derrumbaría. Sin embargo, a pesar de la unidad del proceso perceptivo que se produce con este contenido de sentido unitario y permanente, efectivamente se produce una ruptura, y la vivencia de “lo otro” (*anders*) surge. También hay una vivencia de “lo contrario” sin interrupción, una decepción de un estilo regular que, en virtud de su regularidad, puede anticiparse y que, por tanto, puede ser prefigurado en el horizonte vacío (Hua XI, 25-26).

Como bien señala Husserl, la decepción esto no mienta una mera privación del cumplimiento, sino un nuevo hecho descriptivo en el que opera una forma de síntesis de la distinción o “síntesis del conflicto”. Dicho con más claridad, la intuición no concuerda con la intención significativa, decimos “entra en conflicto”, pero la vivencia de este conflicto es una forma de síntesis. En todo caso, la decepción es una *manera* de cumplimiento. ¿Qué significa entonces que tiene lugar una decepción en vez de un cumplimiento? Tomemos como ejemplo la figura del alfil blanco en el ajedrez. Este transcurre, en un principio, de acuerdo a la percepción que cumple sus expectativas de “blanco” y “en perfecto estado”. Al continuar el curso de sus escorzos, se me muestra una parte de su lado trasero que no era visible al principio. El predelineamiento originario la presumía como igualmente “blanco” y “en perfecto estado”, como en el perfil delantero. Sin embargo, aparece la conciencia de lo “decepción”: está teñido de amarillo y no continua en perfecto estado, sino que está maltratado, con fracturas, roto. Aquí se “produce un conflicto entre las intenciones aún en curso y los nuevos contenidos de sentido que ingresan con su originalidad y sus correspondientes horizontes. La fuerza de la plenitud impresional se impone frente a la certeza de la expectativa, y el sentido de la percepción se ve modificado incluso retroactivamente en la esfera retencional, es decir, las mismas expectativas anteriores se ven resignificadas” (Anton Mlinar, 2013b, p. 199-200). El conflicto se da entre el sentido de una intención anticipativa y el sentido de una impresión originaria, es ahí cuando la negación tiene su *lugar* como un tipo determinado de cumplimiento. En efecto, una intención es decepcionada, en el modo de la contrariedad (*Widerstreit*), tan sólo por ser una parte de una intención mayor cuya parte complementaria sí se cumple: “en toda contrariedad hay, pues, también en cierto modo concordancia parcial y contrariedad parcial” (Husserl, 1999, p.629). De nuevo, cumplimiento y

decepción coinciden sólo en una cosa: la dirección hacia el objeto por parte de la intención significativa.

§4. Decepción y negación. La propuesta de A. Heyting como puente entre Husserl y Brouwer

Según algunos autores,²⁴ entre Husserl, Heyting y Brouwer existe un vínculo en cuanto al tratamiento de la negación (como modalidad de la evidencia) se refiere.²⁵ Me dedicaré a explicitar esta idea en lo que resta del texto. En esta última parte explicitaré este punto. Comenzaré con el concepto de negación brouweriano, después presentaré la propuesta de Heyting.

En párrafos anteriores mencioné cómo Brouwer se vio obligado, casi desde un comienzo, a proponer modificaciones a la lógica clásica que correspondían a su visión de la naturaleza de las entidades matemáticas. Cabe recordar que Brouwer considera las matemáticas como construcciones mentales sin lenguaje (técnico o no) y en la medida en que sólo nos ocupamos de tales construcciones intuitivas, las cuestiones sobre la aplicación o no de una constante lógica, cualquiera que esta sea, no pueden siquiera ser planteadas. No obstante, en cuanto al rechazo o modificación, de parte de Brouwer, de la ley del tercero excluido, las cosas no son muy claras. Tampoco lo es su tratamiento a la concepción de la negación como un operador veritativo funcional (Molina, 2008, p. 95-112). De hecho, su formalización y su aislamiento como tema de investigación no forman parte, en sentido estricto, de su pensamiento.

Es difícil encontrar una tematización precisa sobre el papel del enunciado negativo en la lógica de Brouwer. Sin embargo, si tenemos en cuenta sus primeros trabajos (1908) hasta 1923, encontraremos que sí hace uso de la negación, pero englobada en una idea más general: la *incompatibilidad* entre construcciones matemáticas.

En efecto, en los primeros trabajos de Brouwer, el enunciado negativo es definido como una incompatibilidad entre dos construcciones matemáticas,²⁶ posteriormente la identificó con el concepto de *absurdo*. En otros momentos, como en el artículo del año 1923 *Intuitionistische Zerlegung mathematischer Grundbegriffe*, se refiere a ella en medio de discusiones sobre el principio del tercero excluido o sobre la teoría de conjuntos. Ahora bien, según Brouwer, la verdad se confirma en *pruebas constructivas* y la falsedad se genera a partir de una *contradicción*. En ambos casos, la admisión de una proposición como válida, *no se sigue* de su *necesidad*, pues bien podría ser el caso que se tratara de una proposición para la cual no existe una prueba constructiva. En

24.- (Tieszen, 1984), (Gethmann, 2003) (van Atten 2007, 2015).

25.- Es posible encontrar más entrecruces, pero por del espacio he decidido no agregarlos. Para una visión más panorámica de las convergencias entre Husserl, Brouwer y Heyting, cf. (Franchella, 2007).

26.- “En el punto en que se enuncia la contradicción, yo simplemente percibo que la construcción ya no cabe, que la estructura requerida no puede ser incrustada en la estructura básica dada” (*Collected Works I*, p.73).

suma, para Brouwer la alternativa lógica clásica $A \vee \neg A$ no es exhaustiva. Así, una vez que la aplicabilidad del tercero excluido se ha “puesto en duda”, se vuelve necesaria la creación de una lógica donde sea posible hablar de más valores de verdad (Palau, 2002, p. 79 y ss.) Es precisamente en el artículo de 1908, *La no fiabilidad de los principios lógicos*, donde Brouwer admite la posibilidad de una divergencia respecto del tercero excluido, pero sin llegar a negarlo:

Consideremos el principio del tercero excluido: este afirma que toda suposición es verdadera o es falsa. En matemáticas esto significa que toda supuesta incorporación de un sistema a otro, satisfechas ciertas condiciones dadas, se puede realizar por una construcción, o podemos llegar también, por una construcción, a la detención del proceso que conduciría a dicha incorporación. De esto se sigue que la cuestión de la validez del principio del tercero excluido es equivalente a la cuestión de *si pueden existir problemas matemáticos insolubles* (CWI, p. 109-110)

La cita es muy clara. Brouwer reconoce que toda proposición matemática P debe estar correlacionada con su construcción mental C . Así, afirmar P es afirmar que se ha realizado la construcción C . Pero si afirmamos $\neg P$ estamos afirmando que se ha demostrado, por una construcción mental C^1 , que C no se puede realizar como P . Lo cual no tiene mucho sentido. Ahora bien, existen casos donde la construcción C no ha sido realizada (demostrada constructivamente) y queda *indeterminada*. Por ejemplo, una oración como (1) *Aquiles es un hombre fuerte*, tiene una demostración (informal) que apela a las definiciones contenidas en los libros de *La Ilíada*. Sin embargo, la oración, (2) *Aquiles tiene un número primo de lunares o no lo tiene*, no tiene modo alguno de ser afirmada o negada. Si consideramos a (2) como una instancia de $A \vee \neg A$, entonces (2) o bien es verdadera o bien es falsa. Si la consideramos como verdadera, no se gana mucho, pues la información del número de los lunares de Aquiles no se obtuvo por medio de una prueba o *demostración*. Un ejemplo más formal se puede encontrar en el artículo antes referido, *La no fiabilidad de los principios lógicos*, donde Brouwer cita como ejemplo la expansión decimal de π y la posición donde cierto número de dígitos consecutivos sean iguales a ceros. En resumen, los ejemplos anteriores evidencian que la incompatibilidad entre dos construcciones matemáticas *demuestra* la imposibilidad de subsumir un sistema (matemático) de objetos en otro sistema (matemático).

El concepto de negación en Heyting. Este alumno de Brouwer es, quizá, el ejemplo más claro de la aplicación de la artillería fenomenológica a un ambiente lógico-matemático. En efecto, en cierto período de su producción científica, Heyting utilizó una terminología fenomenológica para expresar la interpretación intuicionista de las constantes lógicas. La interpretación de Heyting de las condiciones para *demostrar*²⁷ enunciados con constantes lógicas tiene

27.- Hay que entender que se trata de una demostración intuitiva e informal. Para ser más explícitos: una prueba clásica obtiene su fuerza epistémica debido a la naturale-

dos fuentes teóricas: por un lado, algunos resultados del trabajo Brouwer, específicamente la idea de que las demostraciones son un tipo de *construcción* (Legris, 2008, p. 80 y ss.) y, por otro lado, algunas conclusiones de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl, particularmente la cuarta y sexta investigaciones.²⁸ La prueba de esto se encuentra en su texto, *Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik* (1931) —contribución presentada en el simposio sobre metodología de las ciencias formales realizado en Königsberg en septiembre de 1930—. En dicho ensayo, Heyting analiza los conceptos de enunciado, proposición y verdad a contraluz de las meditaciones fenomenológicas de Husserl. Cabe apuntar que la intención de Heyting era explorar el significado de las constantes lógicas dentro de un marco donde se especifique la noción de prueba, por ello comenzó distinguiendo entre un enunciado (*Aussage*) y una proposición (*Satz*).

“Una proposición es la *afirmación* de un enunciado” (*ein Satz ist die Behauptung einer Aussage*). Un enunciado matemático (*mathematische Aussage*) expresa una cierta expectativa (*bestimmte Erwartung*). Por ejemplo, el enunciado “la constante de Euler C es racional” expresa la expectativa de que podamos encontrar dos enteros a y b tales que $C=a/b$. Tal vez la palabra “intención” (*Intention*), acuñada por los fenomenólogos, exprese aún mejor lo que aquí se quiere decir por expectativa. También uso la palabra “enunciado” (*Aussage*) para la intención que es expresada lingüísticamente mediante la declaración. La intención, como ya enfatizó anteriormente, se refiere no sólo a un estado de cosas (*Sachverhalt*) existente de manera independiente de nosotros, sino a una vivencia (*Erlebnis*) pensada como posible, como se desprende del ejemplo anterior” (1931, p. 113).

En la cita se enuncian varios conceptos que debemos rescatar. En primer lugar, la dupla *intención-expectativa*, la noción de *estados de cosas* y finalmente el concepto de *vivencia* (intencional). Comienzo mi análisis por este último concepto. Siguiendo a Husserl, Heyting concibe a las vivencias intencionales como aquellas “construcciones que hace el sujeto de conocimiento, de modo que no se hace referencia a una realidad matemática independiente del sujeto.” (Legris, 2008, p. 81). En efecto, Heyting retoma la nota esencial de una vivencia intencional, a saber, su referencia objetiva, el modo de referirse a algo (como el juzgar, el imaginar, el percibir, etc.)²⁹ Siguiendo este za convincente de los pasos de inferencia por los que se forma. En el caso de una construcción intuicionista esta se ciñe a la *realización* de la intención expresada en términos del *cómo se construyó*, es decir, de la naturaleza de los pasos tomados en la construcción (Prawitz, 2012, p. 46 y ss.)

28.- Hay que aclarar que la influencia de Husserl sobre Heyting está mediada por Oskar Becker, en especial por su libro *Mathematische Existenz* (1927). “[...] lo que al parecer sí sabemos es que Heyting, al dar las interpretaciones intuicionistas de las nociones lógicas básicas, fue influenciado por Husserl a través de Oskar Becker” (Martin Löf, 1987, p. 415).

29.- “No importa lo que se cuenta, sino el proceso de contar mismo. La actividad mental, es esencial [...] Tan pronto como los numerales fueron introducidos, la gente

apunte, resulta que para Heyting las matemáticas son el correlato objetivo de las construcciones mentales hechas por un sujeto racional. “Cada proposición matemática debe ser una afirmación acerca de las construcciones mentales” (1974, p. 87). Dicho con mayor exactitud, el objeto intencional al cual se refiere un enunciado o proposición matemática es el *significado* de ese enunciado, en este caso, las *construcciones mentales*. El cumplimiento intuitivo consistiría en saber si esa construcción constituye una *demostración* o *prueba* del enunciado de un determinado *estado de cosas* en tanto correlato intencional de dicho enunciado. Veamos esto con un poco más de detalle.

Es importante destacar que cuando se habla de la *verdad* de una proposición esta se explica como el *conocimiento de la prueba* que satisface una proposición verdadera (*S sabe que P* se “transforma” en *S conoce una prueba de P* o, dicho de otro modo: *P es verdadera* se “transforma” en *existe una prueba para P*).³⁰ Es factible decir que para Heyting una proposición es la intención de una prueba, pues las pruebas son, finalmente, construcciones. Es así que se entiende porque para Heyting la afirmación de un enunciado es correlato del cumplimiento de la intención efectuando una construcción, tal como se pretende en el enunciado. La intención expresada por una proposición se cumple exactamente si conocemos una construcción matemática que demuestre que las cosas son lo que la intención dice que son³¹ (van Atten, 2015, 87). Es la forma en la que la proposición *intencionada* se cumple. También se podría pensar que una declaración matemática es la expresión de un problema. Así, la intención expresada por la declaración se cumple si resuelve el problema. Dicho brevemente mientras Husserl habla de *intención* y *cumplimiento*, Heyting habla de *significado* y *demostración (prueba)*, respectivamente:

La afirmación de un enunciado significa el cumplimiento de la intención. Por ejemplo, la proposición “C es racional” significa que se han encontrado los enteros deseados [...] La afirmación de un enunciado no es más un enunciado, sino la comprobación (*Feststellung*) de un hecho empírico, a saber, el cumplimiento de la intención expresada por el enunciado (Heyting 1931, p. 113).

ha aprendido a abstraer del contenido de las percepciones que son aisladas y considerarlos como entidades puras” (1974, p. 81).

30.- Per Martin-Löf, a quien mencioné anteriormente, presenta una interpretación intuicionista del concepto de prueba y construcción en términos puramente husserlianos. La comparación queda del siguiente modo: Acto- Aprehensión/captación; objeto del acto-Prueba y contenido del acto-lo probado. Cf. (1985) y (1987).

31.- He aquí una prueba. “Considérese una solución al problema *P*. Tal construcción también serviría para probar la proposición A_p , porque A_p expresa una intención hacia una construcción que es una solución de *P*. Pero entonces la construcción también debe ser una solución al problema P_{AP} porque estos son las construcciones intencionalizadas por A_p . Por otro lado, consideremos una solución de P_{AP} . Esta solución debe servir para cumplir la intención expresada por A_p , pero mediante la explicación de A_p , las construcciones que sirven para cumplir esta intención son precisamente las soluciones del problema *P*” (Sundholm, 1983, p. 159).

En este contexto se hace la distinción entre construcciones *posibles* y construcciones *realizadas*. “Estas últimas son las auténticas demostraciones, que son vistas a la vez, y manera indistinguible, como el proceso de demostrar y el resultado de ese proceso. Las demostraciones son entidades gnoseológicas, mientras que las construcciones son entidades semánticas” (Legris, 2008, p. 82). Resumiré lo hasta ahora dicho: (i). Una proposición matemática se prueba realizando una determinada construcción que debe satisfacer ciertas propiedades (en el ejemplo de Heyting: “la constante de Euler es racional”, el objeto determinado serían un par de número enteros); (ii). El significado de una proposición se explica en términos de qué construcciones deben realizarse para probar la proposición, y (iii). La afirmación de una proposición no es en sí misma una (u “otra”) proposición (Sundholm, 1983, p. 161).

Ahora bien, Heyting toma nota del hecho de que la decepción (y no el mero no-cumplimiento) de una *intención*, en el sentido fenomenológico de Husserl (y Becker),³² parece describir bien el concepto de negación diseñado por la lógica intuicionista. Heyting piensa que este tipo de emplazamientos superan el viejo prejuicio de la lógica tradicional de asumir que los juicios o bien son una aceptación o bien un rechazo. Para Heyting, la negación es una asunción como la convicción positiva, *pero* de signo opuesto. Por eso es que se le considera un juicio. En otras palabras, la negación de un enunciado significa la intención cognoscitiva de un *conflicto* (*Widerstreit*) vinculado con la intención que el enunciado negado significa en una suerte de *evidencia negativa*:

Una función lógica es un proceso (*Verfahren*) para formar un enunciado diferente de un enunciado dado. La negación es tal función; Becker, siguiendo a Husserl, ha descrito su significado muy claramente. Para él, la negación es algo absolutamente positivo, a saber, la intención de un conflicto ligado con la intención originaria (*ursprünglichen Intention*). El enunciado “C no es racional” significa, también, la expectativa de que se puede derivar (*herleiten*) una contradicción (*Widerspruch*) a partir del supuesto de que C es racional. Es importante anotar que la negación de un enunciado siempre hace referencia a un procedimiento demostrativo (*Beweisverfahren*) que conduce a una contradicción, incluso si en el enunciado original no se menciona ningún procedimiento demostrativo (Heyting, 1931, p. 113).

Como se puede observar, en Heyting la negación, en tanto *conocimiento del conflicto*, implica dos fases: primero, la *intención del estado de cosas* y, se-

32.- Dicho sea de paso, para Becker la negación no indica simplemente la mera privación del cumplimiento, sino un hecho descriptivo nuevo. Becker repite la idea husserliana de cumplimiento parcial (Hua XI, §7) o “cumplimiento más débil”, y añade la distinción entre el “no cumplimiento” y la frustración, lo que lleva, a su vez a distinguir entre dos tipos de negación, a saber, entre la negación como no afirmación del enunciado y la negación como afirmación de que el enunciado lleva a contradicción (entre no afirmar p y afirmar que no p). El no cumplimiento tiene un sentido negativo (o “privativo”) a diferencia de la frustración, que es positiva” (Legris, 2008, p. 84).

gundo, la *decepción* de esta *intención* en el estado de cosas. Si tomamos en cuenta la anterior categorización matemática se obtiene un notable paralelo con la categorización dada por Husserl. Así, un juicio matemático P puede ser:

1. Cumplido.
2. Frustrado/Decepcionado.
3. Ni cumplido ni frustrado ni tenemos un método que conduzca al cumplimiento o la frustración de P .

Lo que Heyting argumenta aquí es que las intenciones de significado matemático también pueden tener cumplimientos de significado correspondientes (Tieszen, 2008, p.91 y ss.) ¿Esto qué quiere decir? Básicamente lo que se quiere decir es que una vez que se haya cumplido o frustrado un juicio matemático, este debe considerarse como cumplido o frustrado para todos los momentos posteriores en un tipo “idealización” de la que también forma parte la prueba matemática, pero que no está involucrada en la confirmación empírica. En efecto, el enunciado subjetivo del tercero excluido, en particular, nos dice que todo juicio puede ser llevado a una adecuación positiva o negativa.

En resumen de lo anterior se derivan las siguientes explicaciones del significado de las constantes lógicas (en lógica proposicional) (van Atten, 2015, p. 87):

Conjunción: la intención expresada por $p \wedge q$ es cumplida cuando p y q son cumplidas.

Disyunción: $p \vee \neg q$, se cumple cuando, al menos, uno de los dos, p o q , se cumple.

Implicación: $p \rightarrow q$, se cumple cuando el sujeto tiene una construcción que transforma cualquier construcción (prueba) de p en una construcción (prueba) de q .

Negación: p se cumple cuando el sujeto tiene una construcción que transforma cualquier prueba de p en la prueba de una contradicción.

Finalmente, además de los vínculos ya mencionados ¿qué otros aspectos acercan a Heyting al proyecto husserliano? En primer lugar, en *Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl señala que toda proposición puede ser llevada a la evidencia de la claridad, al ser confrontada con los estados de cosas. A esto Heyting lo llama una *prueba por construcción* (Heyting, 1930, p. 959). Segundo. Para Husserl la claridad que se alcanza por medio de la evidencia no es únicamente verdadera mientras dure la actividad sintético-categorial actual, es verdadera en todo momento. A esto Heyting lo nombra como *cumplimiento perpetuo* o, simple y llanamente, “teorema”. Así, cada teorema matemático es la expresión de un resultado de una construcción exitosa que

se valida a sí misma de manera universal y de una vez por todas. Tercero. Para Husserl la tarea de la lógica es describir *cómo* alcanzamos la verdad. Para Heyting la tarea de la lógica es la de edificar construcciones más simples por medio de las constantes lógicas. Cuarto. Para Husserl la lógica tiene un valor preponderante en buena parte de su obra. Del mismo modo, Heyting señala que “La lógica no es el fundamento de las matemáticas, por el contrario, es conceptualmente una parte complicada y sofisticada de ellas” (1974, p. 87).

Conclusiones críticas

Al igual que la fenomenología, el intuicionismo estudia las propiedades esenciales y estructurales de la conciencia. Tanto Brouwer como Husserl (incluido Heyting) se interesaron por la “arquitectura interna” de la conciencia y por las preguntas *originarias* sobre las construcciones matemáticas. Asimismo, la fenomenología y el intuicionismo reconocen que la noción fundamental de sujeto no es psicológica, sino trascendental. En los casos particulares de Brouwer y Heyting no se presupone la construcción del mundo, antes bien la constitución de lo mundano *presupone lo matemático*. Por otro lado, Brouwer y Husserl están interesados en las posibilidades esenciales que tiene el sujeto y su relación con los objetos ideales, las posibilidades ideales, las necesidades ideales y la comunidad idealmente posible (van Atten, 2017, p. 286-290). Eso sin contar el desarrollo sobre la estructura de la conciencia interna del tiempo.

Con base en lo anterior, se puede afirmar que entre Husserl, Brouwer y Heyting existen importantes convergencias que permiten el pasaje teórico de una postura a otra. Sin embargo, apoyar al intuicionismo a través de la fenomenología exige una serie de modificaciones que no deben pasarse por alto. Mencionaré algunas de ellas sin entrar en detalle. Por un lado, mientras que la fenomenología sostiene que la evidencia es una garantía de la verdad, en el intuicionismo la evidencia se convierte en un criterio revisable (sin ser por ello un criterio adecuado de verdad). Además, en fenomenología se habla de grados de evidencia con respecto a un mismo objeto (la “x determinable”), algo que en el intuicionismo difícilmente podría ser aceptado. (Franchella, 2007, p. 13 y ss.) Lo anterior deriva en otro problema. En el caso particular de la negación *no es totalmente claro que exista una construcción que corresponda al objeto de la intención que no es completada*, esto significa que no existe un correlato objetivo a los juicios negativos. Así, contrario a lo que ocurre en los juicios positivos, un estado de cosas negativo nunca puede ser “traducido” de la realidad.

Referencias bibliográficas

Husserliana

[Hua XI] *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Kluwer Academic Publishers, Holanda/Boston/Londres.

Husserliana Dokumente

Schuhmann, K. (1977). *Husserl-Chronik (Denk- und Lebensweg Edmund Husserls)*, Husserliana Dokumente. Nijhoff, Den Haag.

Husserl, Edmund. 1994. *Briefwechsel*. Hrgs. Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Band III/4: Die Freiburger Schüler.

Otras ediciones

Investigaciones lógicas (1999). Trad. José Gaos y Manuel García Morente, Alianza Madrid.

L.E.J. Brouwer

Brouwer, L.E.J. (2011). *Cambridge Lectures on Intuitionism*, Dirk van Dalen (Ed.) Cambridge/London/New York, Cambridge University Press

----- (1975). *Collected Works I. Philosophy and Foundations of Mathematics*, A. Heyting (Ed.), Amsterdam/Oxford American Elsevier Publishing Company, Inc. New York. North-Holland Publishing Company.

Arendt Heyting

Heyting, Arend (1930). Sur la logique intuitionniste, *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Sciences* 16: pp. 957–963.

----- (1931). Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik en Erkenntnis, vol. 2. pp. 106-115.

----- (1955). *Les fondements des mathématiques. Intuitionisme, théorie de la démonstration*, Gauthier-Villars, Paris, Louvain.

----- (1958). Intuitionism in mathematics en Klibansky (Ed.) *Philosophy in the mid-century. A survey*, Firenze, La Nuova Italia, pp. 102-115.

----- (1974). Intuitionistic Views on the Nature of Mathematics *Bollettino dell'UMI* 9, pp. 122-134.

Bibliografía secundaria

Anton Mlinar, Ivana (2012). Un análisis de la evidencia en la *Lógica formal y trascendental* de Husserl. *Investigaciones Fenomenológicas*, UNED, Madrid, No. 9, 2012, pp. 195-220.

----- (2013a). La evidencia en *Ideas I*: originariedad del cumplimiento. *Δαιμων. Revista Internacional de Filosofía*, nº 58, 2013, pp. 125-139.

----- (2013b). Sentido modal de la evidencia en Husserl: mo-

alidad versus modalización. *Areté, Revista de Filosofía*, vol. XXV, N° 2, 2013. Pp. 199-200.

----- (2014). La evidencia en los *Prolegómenos* y las *Investigaciones lógicas*. Primeros aportes para una comprensión modal de la evidencia en Husserl. *Investigaciones Fenomenológicas*, UNED, Madrid, No. 11, pp. 33-56.

Beyer, C. (1996). *Von Bolzano zu Husserl, Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer.

Canela Morales, Luis Alberto (2016). Aritmetización del análisis y construcción formal: Husserl como alumno de Weierstrass y Kronecker. *Eikasia. Revista de Filosofía*, No. 72, Editorial Eikasia S.L. Pp. 133-152.

Casari, Ettore (2017). Husserl and Bolzano en Centrone, S. (Ed.) *Essays on Husserl's Logic and Philosophy of Mathematics*, Springer Science+Business Media B.V.

da Silva, Jairo (2016). Husserl and Hilbert on completeness, still. *Synthese*, 193.

Dummett, Michael (2000), *Elements of Intuitionism*, Clarendon Press, Oxford.

Franchella, Miriam (2007). Arend Heyting and Phenomenology: Is the Meeting Feasible? *Bulletin d'analyse phénoménologique* III 2.

Frechétte, G. (2011). De la proposition à l'état de choses: Husserl lecteur de Bolzano en A. Dewalque, D. Seron, y B. Leclercq (Eds.) *Catégories ontologiques et catégories logiques*, Liège, Presses de l'Université de Liège, pp. 33-53.

Gerard, Vincent (2008). Husserl, élève de Kronecker et Weierstrass: Théorie de la signification, théorie des nombres et théorie des fonctions" en J. Benoist (Ed.) *Husserl*, Paris: Les Éditions du Cerf.

----- (2010). Mathesis universalis et géométrie: Husserl et Grassmann en Ierna, Carlo et al. (Eds.) *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, Springer Science+Business Media, pp. 255-300.

Gethmann, Carl Friedrich (2003). Hermeneutic Phenomenology and Logical Intuitionism: On Oskar Becker's Mathematical Existence. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* III, pp. 143–60.

Grattan-Guinness, I. (1982). Psychology in the Foundations of Logic and Mathematics: the Cases of Boole, Cantor and Brouwer en *History and Philosophy of Logic*, Taylor & Francis, 3:1.

Hartimo, Mirja (2011). Grassmann's influence on Husserl en H.-J. Petsche et

Fenomenología e intuicionismo matemático. Aspectos nodales de la relación entre Husserl, Brouwer y Heyting

al. (Eds.), *From Past to Future: Graßmann's Work in Context*, Springer, Basel. Pp. 149-159.

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

Hernández Marcelo Jimmy (2015) El puesto de Husserl en el conflicto entre Weierstrass y Kronecker, *El Mirador*, N°. 16, pp. 29-47

Ierna, Carlo (2012). La notion husserlienne de multiplicité: au-delà de Cantor et Riemann en *Methodos* [En línea], 12. URL: <http://methodos.revues.org/2943>.

Legrís, Javier (2008). Intención y conflicto: sobre la interpretación de la negación en el intuicionismo matemático en *O que os faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Martin-Löf, Per (1985/1996). On the meanings of the logical constants and the justifications of the logical laws en *Nordic Journal of Philosophical Logic* 1, pp. 11–60.

----- (1987). Truth of a proposition, evidence of a judgement, validity of a proof. *Synthese*, 73, p. 407–420.

Molina, Jorge Alberto (2007). Cálculo y lenguaje en el intuicionismo matemático. Simposio 100 años de intuicionismo matemático. *El Centenario de la tesis doctoral de L. E. J. Brouwer*. Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

----- (2008). Negación y Doble Negación en el Intuicionismo de Brouwer, *O que nos faz pensar* n°23, junho.

Okada, M. (2013). Husserl and Hilbert on Completeness and Husserl's Term Rewrite-based Theory of Multiplicity. Invited paper, 24th International Conference on Rewriting Techniques and Applications (RTA'13) (pp. 4–19). Edited por Femke van Raamsdonk. The Netherlands.

Ortiz Hill, Claire (1994). Frege's Attack on Husserl and Cantor, *The Monist*, vol. 77, No. 3, pp. 345-357.

Palau, Gladys (2002). *Introducción filosófica a las lógicas no-clásicas*, Gedisa, Barcelona.

Paredes Martín, María del Carmen (2002). *Teorías de la intencionalidad*, Síntesis, Madrid.

Prawitz, Dag (2012). Truth and Proof in Intuitionism en Peter Dybjer et. al. (Eds.) *Epistemology versus Ontology. Essays on the Philosophy and Foundations of Mathematics in Honour of Per Martin-Löf*, Springer, Dordrecht/Heidelberg/New York/London.

Rosado Haddock, Guillermo (2017). Husserl and Riemann en *Essays on Husserl's Logic and Philosophy of Mathematics*, Centrone, S. (Ed.), Springer, Dordrecht, The Netherlands.

Sebestik J. (2003). Husserl Reader of Bolzano en *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*. Contributions to Phenomenology, vol 48. Springer, Dordrecht

Sundholm, Göran (1983). Constructions, Proofs and the Meaning of Logical Constants, *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 12, No. 2, pp. 151-172.

Tieszen, Richard (1989). *Mathematical Intuition. Phenomenology and Mathematical Knowledge*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.

----- (2008). The intersection of intuitionism (Brouwer) and phenomenology (Husserl) en van Atten Mark, Pascal Boldini, Michel Bourdeau y Gerhard Heinzmann (Eds.) *One Hundred Years of Intuitionism (1907-2007)*, Birkhäuser, Basel/Boston/Berlín.

Troelstra, A.S. (1977). *Choice Sequences. A chapter of intuitionistic mathematics*, Oxford University Press.

----- (1982). On the Origin and Development of Brouwer's Concept of Choice Sequence en Troelstra A.S. y D. van Dalen (Eds.), *The L.E.J. Brouwer Centenary Symposium*, North-Holland Publishing Company.

van Atten, Mark, Dirk van Dalen y Richard Tieszen (2002). Brouwer and Weyl: The Phenomenology and Mathematics of the Intuitive Continuum en *Philosophia Mathematica* (3) Vol. 10.

van Atten, Mark, (2004). Brouwer and the Hypothetical Judgement. Second Thoughts on John Kuiper's Ideas and Explorations. Brouwer's Road to Intuitionism. *Revue Internationale de Philosophie* 58, 4, pp. 501-516.

----- (2005). The Correspondence between Oskar Becker and Arendt Heyting en Peckhaus, V. (Comp.) *Oskar becker und die Philosophie der Mathematik*, Múnich, Wilhelm Fink, Verlag.

----- (2007). *Brouwer meets Husserl. On the phenomenology of choice sequences*, Springer, Netherlands.

----- (2015). *Essays on Gödel's Reception of Leibniz, Husserl, and Brouwer*, Springer, Heidelberg/New.

----- (2017)- Construction and Constitution in Mathematics en Centrone, S. (Ed.) *Essays on Husserl's Logic and Philosophy of Mathematics*, Springer, Science+Business Media B.V, Dordrecht, The Netherlands.

van Dalen, Dirk (1978). Brouwer: The Genesis of his Intuitionism" en *Dialéctica* Vol. 32, No 34.

Fenomenología e intuicionismo matemático. Aspectos nodales de la relación entre Husserl, Brouwer y Heyting

----- (1998). From a Brouwerian Point of View, *Philosophia Mathematica* (3) Vol. 6.

----- (1999). *Mystic, Geometer and Intuitionist. The Life of L. E. J. Brouwer*. Vol. I, Oxford, Clarendon Press.

----- (2008). Another look at Brouwer's dissertation en van Atten, Mark Pascal Boldini, Michel Bourdeau y Gerhard Heinzmann (Eds.) *One Hundred Years of Intuitionism (1907-2007)*, Birkhäuser, Basel/Boston/Berlín.

----- (2011). *Companion to The Selected Correspondence of L.E.J. Brouwer*, Springer, London Dordrecht Heidelberg New York.

----- (2013). *L.E.J. Brouwer. Topologist, Intuitionist, Philosopher. How Mathematics Is Rooted in Life*. Springer London/Heidelberg/New York/Dordrecht.

van Stigt, Walter P. (1979). The Rejected Parts of Brouwer's Dissertation on the Foundations of Mathematics, *Historia Mathematica* 6, pp. 385-404.

**Intencionalidad, intuición y constitución:
un estudio sobre la Fenomenología en las
Investigaciones Lógicas de Husserl**

**Intentionality, intuition and constitution: a study
on the pheonomenology within Husserl's Logical
Investigations**

Alejandro Escudero
Universidad de Chile^φ
a.escudero@live.cl



Recepción: 14.05.2018 **Aceptación:** 14.11.2018

Resumen: El presente trabajo tiene el objetivo de examinar el concepto de constitución en las *Investigaciones lógicas*, específicamente en la VI *Investigación*. Para esto es necesario detenerse en los conceptos fundamentales de Intencionalidad e Intuición. Es en este punto donde podemos rastrear el concepto de constitución, particularmente en la delimitación de la intuición categorial y la subsecuente presencia de los objetos ideales. Así podemos observarlo en un terreno no trascendental, a propósito de los lineamientos epistemológicos que Husserl estaba estableciendo en su obra temprana.

Palabras claves: Intencionalidad, intuición categorial, objetos ideales, constitución, *LU*, Husserl.

Abstract: The present work has the objective of examining the concept of constitution in the *Logical Investigations*, specifically in the VI *Investigation*. For this it is necessary to dwell on the fundamental concepts of Intentionality and Intuition. It is at this point where we can trace the concept of constitution, particularly in the delimitation of categorial intuition and the subsequent presence of ideal objects. So we can observe it in a non-transcendental terrain, about the epistemological guidelines that Husserl was establishing in his early work.

Keywords: Intentionality, categorial intuition, ideal objects, constitution, *LU*, Husserl.

^φ Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile. Este artículo fue presentado en el marco del Primer Coloqui de Fenomenología de la Universidad de Chile "Lecturas de Husserl", celebrado los días 17 y 18 de octubre de 2016.

I

La intencionalidad es uno de los conceptos fundamentales de la fenomenología. Para Husserl: “El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de la intencionalidad” (Husserl, 2013: 441). Siguiendo en esta misma línea, Landgrebe uno de sus ayudantes más importantes consideraba necesario señalar: “El motivo fundamental que impulsa todo el desarrollo de la fenomenología de Husserl es su concepción, específicamente propia, de la intencionalidad (1968: 16)¹. Teniendo esto en cuenta, debemos tener claro que la intencionalidad se hace presente en las *LU*², específicamente en la quinta y sexta investigación. A pesar que este “temática” no está totalmente abordada, como sí lo está en *Ideas 1*³, no debemos declinar la posibilidad de examinarlo⁴. En efecto, el destacado fenomenólogo contemporáneo Dan Zahavi en su texto *Husserl’s phenomenology* analiza la intencionalidad en el marco de su análisis sobre la primera etapa del pensamiento del alemán, vale decir, la etapa de las *LU*. Bajo este punto señala,

In his analysis of the structure of experience, Husserl pays particular attention to a group of experiences that are all characterized by being conscious of something, that is, which all possess an object-directedness. This attribute is also called intentionality. (Zahavi, 2003: 14)

Esta parece ser la denominación genérica, en tanto, las maneras de dirigirse de la conciencia están en estrecha relación con la experiencia que uno tiene con un objeto, ya que, es posible tener conciencia de algo bajo un acto perceptivo, judicativo, etc.

Pero asalta la siguiente pregunta ¿Cómo debemos entender la intencionalidad en el marco de la fundamentación de una lógica fenomenológica, vale decir, como opera la intencionalidad en *LU*? Es evidente que la intencionalidad a la cual alude Husserl dista de ser similar a la desarrollada en las *Ideas*. En estricto rigor el concepto de “intencionalidad”⁵ aparece en ciertas ocasiones, de manera que su denominación se logra encontrar cuando se alude a las

1.- Cabe destacar que la concepción de intencionalidad que tiene Husserl proviene de Brentano. Evidentemente la concepción de Husserl difiere ampliamente de la de su maestro, precisamente porque las reflexiones de éste se encuentran en una lógica psicologista. Para más detalle ver el artículo de Landgrebe titulado “La intencionalidad en Husserl y en Brentano” en *El Camino de la Fenomenología*.

2.- Esta abreviatura corresponde a la versión en alemán. Desde ahora en más la utilizaremos para referirnos a las *Investigaciones Lógicas*.

3.- Por *Ideas 1* nos referimos a la obra: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura

4.- Es preciso destacar que en *Ideas 1*, la intencionalidad como tal es desarrollada ampliamente, específicamente a partir de la segunda sección. Para más detalles, ver la segunda sección, capítulo 2 “Conciencia y realidad natural”.

5.- Ya en la *V Investigación* Husserl se refiere a la intencionalidad a la luz de las vivencias sentimentales. Ver página 505 en adelante.

distintas actitudes que puede tener un sujeto respecto de un objeto. En esta obra la intencionalidad está considerada particularmente en tanto “intención significativa”, es decir, la vivencia que se hace presente aquí es la que tiene estrecha relación con la significación. En este sentido Husserl señala,

Ya antes hemos tocado este punto y definido con el título más estricto de *intenciones* una clase de vivencias intencionales caracterizadas por la peculiaridad de poder fundar relaciones de cumplimiento⁶. En esta clase entran todos los actos pertenecientes a la esfera estricta o lata de lo lógico; entre ellos los actos que, en el conocimiento, están llamados a cumplir otras intenciones, las *intuiciones* (Husserl, 2002: 626).

Husserl, en esta cita, señala otros elementos que son importantes cuando nos referimos a las llamadas vivencias intencionales. Uno de ellos es el cumplimiento, el que se caracteriza por llenar de sentido una intención, en nuestro caso, la intención significativa. Por una parte se encuentra la intención y por otra parte el cumplimiento, siendo este último necesario para que dicha intención logre su finalidad⁷. Se sigue de esto que hay una unidad intencional entre la significación y la cosa a la cual alude dicha intención. El objetivo que busca el filósofo es delimitar particularmente el acto de conocer, siendo la intención significativa fundamental para su propuesta.

La “estructura” que delimita Husserl es, por una parte la intención significativa y por otra parte una intuición que corresponda de un modo más o menos perfecto a dicha intención. En esta última se “representa” el mismo objeto que es pensado en la intención, es decir, en el acto simbólico: “La esencia intencional del acto intuido se adecua (más o menos perfectamente) a la esencia significativa del acto expresivo” (Husserl, 2002: 621). El cumplimiento deviene una vez que se corresponde la intuición a la intención. Esto trae consigo una cuestión que va de la mano con el concepto de cumplimiento, y que por lo demás es inherente a la intención, vale decir, hay una “identidad” entre el objeto pensado y el objeto intuido, en efecto: “La circunstancia de que la intención significativa se una en el modo del cumplimiento a la intuición, da el carácter de lo conocido al objeto que aparece en esta última, cuando estamos orientados primariamente hacia él” (Husserl, 2002: 623). El objeto es conocido en la medida que hay correspondencia, a saber: conozco un objeto siempre que haya una coincidencia, en la medida en que se origine una unidad. Cabe destacar que no siempre sobreviene a una intención un cumplimiento, de hecho hay oportunidades en que no hay identificación y por ende no hay conocimiento. Cuando hablamos en estos términos, nos estamos refiriendo al fenómeno de la decepción, en donde no hay, en estricto rigor, cumplimiento

6.- Debemos tener claro que Husserl en la *Investigación* anterior ya aludía a las vivencias intencionales e intencionalidad.

7.- Debemos tener presente que Husserl considera dos tipos de intenciones, ya sea la estática y la dinámica. La primera queda detallada en el parágrafo 6 y la segunda a partir del parágrafo 8.

total (pero si parcial) entre la significación y la intuición correspondiente⁸.

Para Husserl los actos se caracterizan por ser objetivantes, es decir, son actos impletivos, en la medida en que haya una identificación de un objeto. Así, todo acto objetivante sea una intención significativa, un pensamiento, etc., necesariamente debe tener un correlato intuitivo que satisfaga la intención⁹.

En el tercer capítulo de la sexta *Investigación* Husserl da un paso clave en el camino de concebir el conocimiento desde un enfoque fenomenológico, a raíz de señalar que hay grados de perfección del conocer. En este sentido, destaca el concepto de materia, esencial en un acto objetivante. En el acto de conocimiento, hay por una parte una materia intencional y por otra una cualidad intencional. En rigor, la materia es un momento esencial en los actos sintéticos, en cuanto identificación. Esto no significa que nosotros identifiquemos la materia, sino que en realidad lo que identificamos son los objetos representados de esa materia. De manera que la perfección de un acto de conocimiento está sujeta a la identificación. Por consiguiente, podemos distinguir actos de menor plenitud cognoscitiva respecto de actos de mayor plenitud, siempre considerando que hay una serie ascendente, gradual de perfección del conocimiento. Esto tiene directa relación con el correlato intuitivo respecto de una intención significativa, es decir, de su cumplimiento¹⁰. Bajo esta lógica se persigue una ideal del conocimiento, una finalidad que haga posible conocer un objeto perfectamente, siempre que exista una identificación propiamente tal¹¹.

Ahora bien, los actos de significación se dividen en significaciones posibles e imposibles. Estas significaciones no aluden a la intuición de un plano empírico sino que al plano ideal, donde a cada significación le correspondería una esencia adecuada. Husserl señala: “[...] la idea de la posibilidad de una significación expresa propiamente la generalización de la relación de cumplimiento en el caso de una intuitivación objetivamente perfecta [...]” (2002: 672). Así, para el alemán, la posibilidad remite a una generalización respecto de una intuición eventualmente perfecta. Con el concepto de posibilidad presenciamos criterios propiamente ideales, que conciben determinadas legalidades en ese plano. Las significaciones posibles son aquellas que le corresponde una esencia idéntica a la suya, claramente como una intuición perfecta. Se sigue de esto que exista una compatibilidad entre dos términos que son parte de un todo, y que hagan posible la unidad de ese todo. En este sentido, el correlato

8.- Con tal de no extendernos es que dejamos este tema al costado. De todas formas Husserl se refiere a él en el párrafo 11 titulado “Decepción y contrariedad. Síntesis de la distinción”.

9.- Destacar que Husserl distingue dos intenciones: las signitivas e intuitivas. Esta distinción queda desglosada en el párrafo 14 de la sexta *Investigación*.

10.- La sexta *Investigación* en su totalidad se encuentra dedicada a concebir las series ascendentes del cumplimiento.

11.- Husserl distingue en la serie gradual del conocimiento dos tipos de representaciones: Las mediatas que no representan sus objetos de un modo simple y las inmediatas donde la plenitud se da concomitantemente.

de esta compatibilidad o conciliabilidad es la posibilidad de las significaciones pero ahora en un sentido complejo, lo que origina que exista una significación objetivante de la conciliabilidad de los contenidos intuitivos. Respecto de la significaciones imposibles debemos considerar aquellas donde su correlato no es posible, precisamente porque no hay una intuición unitaria, no hay una adecuación propiamente tal.

Por último, en el capítulo quinto, Husserl acomete la tarea de señalar el ideal de la adecuación, teniendo presente la concepción de evidencia y verdad que se tiene desde una óptica fenomenológica. Subraya que los actos signitivos no tienen plenitud, por lo tanto son el grado inferior, en cambio los actos intuitivos tienen plenitud en la medida en que se enmarquen en grados. Por ende se persigue un ideal del cumplimiento y asimismo del elemento significativo en tanto *adaequatio rei et intellectus*: “El *intellectus* es aquí la intención mental, la de la significación. Y la *adaequatio* está realizada cuando la objetividad significada es dada en la intuición en sentido estricto y dada exactamente tal como es pensada y nombrada” (Husserl, 2002: 683). Con esta estructura queda zanjado el ideal del cumplimiento definitivo, donde los dos elementos se corresponden¹².

II

A la luz de lo señalado, asalta la siguiente pregunta: ¿En qué sentido es posible pensar la “constitución de objetos” en el orden lógico? Antes de responder esta interrogante debemos estudiar la VI *LU*, específicamente el capítulo sexto llamado “Sensibilidad y Entendimiento” en donde se plantea de manera detallada lo que atañe a la intuición categorial. Antes de definir el concepto de constitución, debemos necesariamente detenernos en esta parte con el fin de examinar lo relativo a la intuición, específicamente, en la intuición categorial, teniendo en cuenta que es en este orden donde estamos en presencia de los objetos ideales. De esta manera, en los apartados siguientes, podremos observar en qué sentido es posible considerar el concepto tan engorroso de constitución.

Husserl hasta el capítulo sexto de la *LU*, estaba aludiendo a ciertos órdenes que señalaban las condiciones para delimitar el conocimiento desde una óptica fenomenológica¹³. En este capítulo da un paso fundamental en ese sentido haciendo un análisis a la intuición sensible y la intuición categorial. En nuestro caso nos referiremos a la intuición categorial puesto que vemos que la constitución de objetos ideales tiene directa relación con el dominio lógico de la fenomenología. Pero claro está que no es hasta este capítulo que Husserl no se refiere propiamente a este punto. De hecho afirma ahora que el objetivo

12.- Husserl en el parágrafo 39 desglosa cuatro concepciones de verdad, las cuales tienen directa relación. En efecto introduce aquí la concepción que tiene del “ser” a la luz de su teoría de la verdad. Ver páginas 686-689.

13.- Revisamos en el capítulo anterior del presente trabajo varios puntos que entendemos por condiciones de una teoría del conocimiento, ciertamente teniendo a la vista la concepción de la intencionalidad que tiene el alemán.

es solucionar un “gran vacío”:

Refiérase éste a las formas objetivas categoriales, o a las funciones sintéticas de la esfera de los actos objetivantes, por medio de los cuales se constituyen esas formas objetivas y llegan a ser objetos de la intuición y, por consiguiente, del conocimiento (Husserl, 2002: 693).

Esta cita sintetiza la finalidad de Husserl, en cuanto hay actos objetivantes que aluden a las formas categoriales que tienen el carácter de ser objetivas y posibles de conocer. Pero hay que tener a la vista que dichos actos –por ahora- no son fundantes sino que son actos fundados, tienen el carácter de ser actos complejos, vale decir, no son actos simples. Caso ejemplar de los actos simples son los actos perceptivos los cuales son conscientes de un tipo de objetos que se hacen presentes perceptivamente. En el caso de los actos fundados las intenciones significativas de las expresiones les corresponden no meras percepciones sino que actos fundados en las percepciones. Dicho de esta manera, los actos fundados se encuentran vinculados con los actos fundantes los cuales proporcionan la materia sensible para la forma categorial.

Como vemos a cada intención le corresponde una intuición para así identificar un objeto determinado. Pero cuando nos acercamos a la esfera lógica independiente de cualquier condicionamiento sensible nos enfrentamos con enunciados generales sin ninguna determinación que nos remita a la *sensibilidad*. Estos enunciados también pueden verificarse en una intuición correspondiente, pero la intuición no tiene la misma naturaleza que la intuición sensible. A pesar que haya un conocimiento determinado por una identificación y obviamente por el cumplimiento, Husserl afirma que en los actos fundados, “[...] el objeto intuido no se presenta en este caso como el mismo que es mentado, sino que funciona solo como un ejemplo aclarativo de la mención genérica, que es la propia en este caso” (Husserl, 2002: 697). Nos hallamos en una nueva dimensión donde el objeto intuido es un ejemplo respecto de una mención genérica. Estamos en una dimensión universal distinta al dominio simple que encontramos en el orden sensible, precisamente porque cambia la naturaleza de la objetividad.

Husserl se detiene en un aspecto de su exposición aludiendo a dos elementos claves del discurso fenomenológico, a saber, la materia y la forma. En términos generales, se consideran los elementos materiales como aquellos que encuentran cumplimiento directo en la intuición, en cambio las formas complementarias en cuanto significativas no hallan precisamente una intuición complementaria. Todo esto corresponde al dominio del representar objetivante, es decir, a los actos objetivantes, particularmente a los actos que corresponden a las intenciones significativas¹⁴. Con estas reflexiones, el

14.- Hay que poner atención que el concepto de materia hasta el sexto capítulo de las *Investigaciones* difiere del concepto que se venía considerando hasta aquí. De hecho Husserl distingue el concepto de materia a secas respecto del concepto de materia

alemán da paso a un punto esencial en su argumento. Retoma de Kant una afirmación decisiva para sus consideraciones lógicas y por ende categoriales, en efecto señala: “El ser no es un predicado real” (Husserl, 2002: 699). Podemos reparar sintéticamente en este postulado en tanto el ser no es nada dentro del objeto ni nada fuera de este, en otras palabras, el ser no es nada perceptible, no corresponde a una intuición sensible. En este sentido se distingue la dimensión sensible de la categorial. Esto queda mucho más claro con lo siguiente: “Y lo que vale para el ser vale notoriamente para las restantes formas categoriales de los enunciados, ya enlacen las partes integrantes de los términos, unas con otras, ya los términos mismos en la unidad de la proposición” (Husserl, 2002: 700). Con esto es evidente que tanto el ser como las formas categoriales se encuentran en un orden común, destacando que los elementos significativos de la proposición no tienen un correlato objetivo en los objetos reales. Es menester mencionar que el origen del concepto de ser y de las categorías no tiene lugar en la percepción interna, a saber, en la intuición interna. Cuando se trata de un juicio, el ser tampoco se encuentra en un juicio, pero si se encuentra mentado significativamente, vale decir, como “es”. De esta manera “se da”, en la medida que haya un cumplimiento de un juicio, como una situación objetiva. De hecho, siguiendo esta misma línea Husserl determina, “El ser relacionante, que expresa la predicación, por ejemplo, con las palabras “es”, “son”, etc., no es algo independiente; si lo desarrollamos hasta darle la forma de lo plenamente concreto, surge la correspondiente *situación objetiva*, el correlato objetivo del juicio pleno” (Husserl, 2002: 701). El alemán, por medio de esta concepción de ser que relaciona en una predicación determinada, logra señalar la llamada situación objetiva, el correlato de un juicio. Esto quiere decir, que por medio de un acto se da cuenta de dicha situación.

Con lo visto hasta ahora, es posible tener en cuenta que las significaciones con formas categoriales se refieren a un objeto determinado, evidentemente como un objeto con dichas formas. Por lo tanto se diferencian dos tipos de objetividades, dependiendo del tipo de aprehensión que tenemos: “Podemos caracterizar, en efecto, los objetos sensibles o reales como objetos del grado inferior de toda intuición posible y los categoriales o ideales como objetos de los grados superiores” (Husserl, 2002: 705). Son dos los tipos de objetos que distingue el alemán. En rigor, para Husserl “[...] la nueva objetividad se funda en la antigua; tiene referencia objetiva a la que aparece en los actos fundamentantes” (Husserl, 2002: 705), o sea, los llamados actos fundados, que tienen el carácter categorial y por ende el lugar del conocer. A diferencia de lo que sucede con el acto simple, en los actos categoriales explicitamos los objetos, en la medida en que aprehendemos un objeto a partir de actos articulativos, donde se ponen de “relieve” las partes de un todo, actos relacionantes donde se pone de relieve la relación, etc. Bajo este respecto, es posible suponer que las relaciones aludidas tienen el carácter de ser categorial, o mejor aún, tiene el carácter de ser ideal, precisamente porque aprehendemos estas objetividades bajo una condición propiamente intelectual, o en otras

intencional de los capítulos precedentes. Para más detalle ver p. 699.

palabras, formales. Cabe destacar que cuando nosotros aprehendemos el objeto no lo modificamos, vale decir, no lo transformamos. Al contrario, el objeto permanece inalterado, solo que ahora lo consideramos categorialmente. Se gana una nueva objetividad por el acto esencialmente relacionante, efectivamente porque hay en ella una función sintética. No debemos olvidar que estas formas, las llamadas colectivas y disyuntivas, tienen un rol en la conexión de las situaciones objetivas por medio de las significaciones y y o.

Es en este orden superior de cosas que podemos aproximarnos a la esfera lógica, a aquellos objetos ideales que tienen la cualidad de ser inalterados, de no ser sujetos de cambio como lo son las cosas reales¹⁵. Objetos ideales son las especies, géneros, números, etc. Todos estos tienen el carácter de no verse afectados por los cambios que tienen los objetos empíricos, en otras palabras, no hay cambios en este tipo de objetos, son independiente de los accidentes que pueden ocurrirle a las cosas. En este sentido, tal como lo señala Husserl, “El *un* y el *el*, el *y* y el *o*, el *si* y el *pues*, el *todos* y el *ningún*, el *algo* y el *nada*, las *formas cuantitativas* y las *determinaciones numéricas*, etc. –todos éstos son elementos significativos de la proposición; pero en vano buscaríamos sus correlatos objetivos en la esfera de los *objetos reales* [...] (Husserl, 2002: 700)

Ahora bien, en la línea argumentativa que ha llevado Husserl hasta acá todo parecía indicar que el acto categorial que examinábamos era el único, sin embargo hay otro más. Este tiene la característica fundamental de constituir objetos universales en intuiciones universales. Esto quiere decir que los actos fundantes que hemos visto aquí no tienen lugar en esta dimensión. Solo accedemos a esta dimensión por medio de una “abstracción ideatoria”, es decir, a partir de ejecutar un ejercicio idealizante. De esta manera lo subraya el propio alemán:

En el acto de la abstracción, que no necesita ser llevado a cabo por medio de una nominación, nos es dado lo universal mismo; no lo pensamos en un modo meramente significativo, como en el caso de la mera comprensión de nombres universales, sino que lo aprehendemos, lo intuimos. Está bien justificado aquí, ciertamente, el hablar de la intuición, y más concretamente, de la percepción de lo universal” (Husserl, 2002: 716).

Lo que destaca aquí es que lo universal aparece a partir del acto de abstracción, pero lo más importante es que podemos intuirlo, es decir, intuimos la idea de rojo, la idea de triángulo, etc., en otras palabras, Husserl afirma que podemos intuir lo universal¹⁶

15.- En las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo* Husserl distingue los objetos reales de los ideales. Respecto de estos últimos determina que no son temporales, como sí lo son aquellos que son percibidos “empíricamente”. Véase el parágrafo 45 de las Lecciones: “Constitución de trascendencias no temporales”

16.- Cabe destacar que en el capítulo 8 de la presente *Investigación*, Husserl encuentra leyes del pensamiento propio, determinación que muestra que la formación

III

La constitución es un tema que al igual que la intencionalidad es transversal en la obra de Husserl, en cuanto: “[...] los problemas mayores de todos son los problemas funcionales o los de la “constitución de las objetividades de la conciencia” (Husserl, 2013: 286). Constitución, en términos amplios, tiene relación con los actos objetivantes, en tanto cada acto es constituyente de objetos dependiendo de la modalidad de la conciencia. Lo llamativo es que en las *LU* pensar en constitución de objetos es de alguna manera forzoso, puesto que en ellas, Husserl no se refiere en estricto rigor a ese problema. Como vemos, la descripción que tomamos nosotros corresponde a las *Ideas* y por ende a otro periodo del pensamiento husserliano. En las *Ideas*, el alemán da cuenta de lo que sería quizás su proyecto filosófico, vale decir, su filosofía fenomenológica. En esta obra introduce una serie de elementos que operan en función de establecer propiamente una filosofía trascendental, en donde nos encontramos con un ego trascendental donador de sentido y constituyente de objetividades¹⁷. Lo contrario sucede con su obra temprana, en donde no hay ese elemento apodíctico, sino que su pretensión no dice relación con esa dimensión trascendental.

En esta línea argumentativa, cuando se refiere a abordar la constitución en un marco trascendental, se encuentran destacados fenomenólogos. Por una parte, el que alguna vez fue asistente de Husserl, Roman Ingarden, en su reconocida ponencia titulada “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl” señala que el tópico de constitución no debe sino ser determinado en un marco trascendental ya que, “Parece que no lo utilizó desde el comienzo de sus investigaciones, sino que sólo lo introdujo después de *LU*” (Ingarden, 1968: 215) Asimismo Dan Zahavi en su libro *Husserl’s Phenomenology* aborda esa temática en su segundo capítulo, a saber, en el que aborda cuestiones relativas a ese perfil fenomenológico¹⁸. Si bien es cierto cada uno de estos filósofos postula cuestiones que corresponde a sus interpretaciones, es menester subrayar que ambos mencionan una explicación referida por Martin Heidegger en su obra, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, en el que daría respuesta a la interrogante ¿Qué se entiende por constitución? En efecto, éste afirma: “«*Constituir*» no significa producir, esto es, hacer, elaborar, sino *hacer ver lo ente [el objeto] en su objetualidad*” (Heidegger, 2006: 98). Si bien Husserl en su obra nunca categorial a pesar que tiene una cierta “libertad” se encuentra sujeta a una legalidad, a ciertos límites en los cuales se desenvuelve. Son las llamadas “leyes categoriales puras”. Para más detalle ver a partir de la página 731, específicamente el párrafo 62.

17.- Dentro de los conceptos operatorios que se hace presente en esta obra se encuentra: la reducción, *epojé*, etc. Eugen Fink se refiere a estos conceptos en su texto: “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”. Ver a partir de la página 192 en el Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont.

18.- La concepción especial que tiene Zahavi sobre la constitución responde a la influencia de Heidegger y Merleau Ponty. A su juicio no hay una brecha entre el sujeto y el mundo si no una especie de entrelazamiento entre el sujeto, la intersubjetividad y el mundo Véase *Husserl’s phenomenology*, página. 76.

definió propiamente este concepto, es Heidegger el que sale al paso de las erróneas interpretaciones. Ya sea la posición de Ingarden que data de 1957 como la de Zahavi de 1997¹⁹, ambos estiman conveniente aludir a la postura de Heidegger. De esta manera, lo que señala el autor de *Ser y tiempo* nos hace pensar en una explicación “convencional” del concepto de constitución, que no podemos eludir.

La razón por la que encontramos conveniente destacar la posición de Heidegger dice relación con lo engorroso que es aproximarse al concepto sin encontrar una respuesta satisfactoria. Sumando al hecho que Husserl no se dedicó expresamente a definir el concepto, los acercamientos que tuvo fueron “fragmentarios”, es decir, se encuentran en distintos periodos de su pensamiento. Tengamos en cuenta el siguiente pasaje:

[...] el constituirse significa que los datos inmanentes no están, como parece al principio, simplemente en la conciencia como en una caja, sino que se presentan en cada caso en algo así como «apariciones» [*Erscheinungen*], en apariciones que no son ellas mismas los objetos ni contienen como ingrediente los objetos; apariciones que, en su cambiante y peculiarísima estructura, en cierto sentido *crean los objetos para el yo*²⁰, en la medida en que se requieren precisamente fenómenos de tal especie y estructura para que exista lo que se llama «donación». (Husserl, 2011: 131)

Como se constata, en estas Lecciones de 1907, Husserl precisa que la constitución tiene un sentido de “creación”, sentido que Heidegger, como ya lo vimos, descarta.

Ahora bien, ya propiamente en el marco de una fenomenología trascendental, a saber, en las *Meditaciones cartesianas*, el fenomenólogo señala,

Sólo de este modo puede el fenomenólogo comprender cómo en la inmanencia de la vida de la conciencia y en qué modos de la conciencia, pertenecientes al fluir ininterrumpido de la conciencia, puede llegar a ser consciente de algo así como unidades objetivas estables y permanentes, y, en particular, cómo tiene lugar esa maravillosa efectuación de la *constitución* de objetos idénticos para cada categoría de objetos, esto es, qué aspecto tiene y ha de tener necesariamente la vida constituyente de la conciencia para cada una de esas categorías, de acuerdo con las correlativas transformaciones noéticas y noemáticas del mismo objeto (Husserl, 1986: 66)

Como se ve, la constitución enmarcada en una filosofía trascendental permite comprender de qué modo se hacen presentes las objetividades permanentes en una corriente continua de conciencia. Es en la inmanencia donde es

19.- Esta fecha corresponde a la primera publicación del texto de Zahavi, que se encuentra en danés. La edición que nosotros ocupamos es del año 2003, editada por Stanford University Press.

20.- La cursiva es nuestra.

posible constituir diferentes objetos idénticos dependiendo de cada categoría correspondiente.

Al contrastar estas dos ideas nos damos cuenta que no hay, en estricto rigor, una idea común, que englobe en una definición el concepto de constitución. Para esto es pertinente la postura convencional de Heidegger, que subraya el carácter *de hacer ver* que tiene la efectuación constituyente²¹, vale decir, de ver en “presencia” un objeto.

Ahora bien, a pesar de estas consideraciones que se fundan en el marco trascendental destacamos las originales reflexiones de Walter Biemel. Bajo este tema afirma: “Con las *Logische Untersuchungen* el problema de la constitución fue puesto en primer plano y no deja de ser, desde entonces, uno de los problemas fundamentales de la fenomenología” (Biemel, 1968: 47). Como se ve el tema de la constitución para este autor ya se halla presente en las *LU*, encontrando quizás el punto de inicio en esta obra. Biemel no solo considera que la constitución es un problema fundamental de la fenomenología sino que señala que tipo de objetividad es la que se encuentra en esta obra, en efecto dice: “En las *LU* se trataba de la constitución de los objetos ideales” (Biemel, 1968: 47). Por lo tanto, si abordamos esta obra teniendo en cuenta el problema de la constitución debemos necesariamente considerar que la constitución en el terreno de la lógica dice relación con los objetos ideales. Bajo este punto señala: “El próximo paso decisivo consistirá en ampliar el uso de la constitución a otros dominios de objetos, lo que en realidad está lejos de ir de suyo” (Biemel, 1968: 47). Esto quiere decir que la constitución ya se halla desplegada en la obra temprana de Husserl, y además, que es a partir de aquí que debe ser profundizada la definición para abordar otro campo de objetos.

IV

En este punto tenemos dos posturas claras: por una parte, la de Zahavi e Ingarden, que reflexionan sobre el concepto de constitución en un marco trascendental, y por otra parte, la de Biemel, que asume de manera explícita que sí hay constitución en *LU*. Ahora bien, en vistas de estas dos posturas disímiles, y asumiendo la explicación convencional de Heidegger, nos preguntamos, ¿hay efectivamente constitución en las *LU*? Si tomamos como hilo conductor lo que plantean ambas posiciones no podremos proseguir. Respecto de Zahavi e Ingarden la razón es clara; no es posible pensar que un concepto correspondiente a la fenomenología trascendental pueda ser abordado en un terreno anterior al giro establecido en las *Ideas* (1913). En cambio, respecto a Biemel, que si bien considera de manera manifiesta que es posible encontrar constitución en la sexta investigación, no explica de qué modo la hallamos. En rigor, afirma que hay constitución de objetos ideales, sin embargo no dilucida de qué forma se hacen presentes.

21.- A propósito de esto, el estudioso español Javier San Martín en *La estructura del método fenomenológico* se dispuso a ordenar las distintas aproximaciones que tuvo Husserl sobre el concepto de constitución profesadas por Husserl en vida, en tanto dimensión estática y genética. Para más detalle ver a partir de la página 244.

Para nosotros el concepto de constitución se encuentra en *LU*, de manera tácita y no manifiesta. Podemos reconocer este concepto a partir de la esfera categorial, específicamente cuando Husserl delimita los llamados “objetos ideales”, a saber: las especies, los números, las figuras, etc. Si bien Husserl no está “ejecutando” una constitución de objetos como lo piensa Biemel, si podemos encontrarlo de manera implícita, en la medida estricta en que tengamos en cuenta lo que señala Heidegger, vale decir: se hace ver el ente [objeto] en su *objetualidad*, en este caso, los objetos ideales. Por lo tanto, es posible rastrear el concepto de constitución en el marco categorial, específicamente cuando Husserl se refiere a dichos objetos. Es posible encontrarlo particularmente en este punto, no estrictamente a raíz de su expresa ejecución, sino como consecuencia de la presencia de los objetos ideales. Asimismo, este concepto al igual que la intencionalidad tiene un sentido estrecho, puesto que atañe a la constitución específica de objetos ideales. En este sentido, lo encontramos en un sentido amplio en *Ideas*, esto es: “[...] todos los actos en general –incluso los actos de la emoción y de la voluntad– son “objetivantes”, primigeniamente “constituyentes” de objetos, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y por ello también de las ontologías correspondientes (Husserl, 2013: 368). Vale decir, todos los actos son constituyentes, no solo el que compete al que se encuentra en *LU*, o sea, a un acto de “conocer”. Por lo tanto, nosotros ciertamente consideramos pertinente pensar que Husserl ya lograba reconocer en su obra temprana este concepto, pero no de manera manifiesta, como si se encuentra en su filosofía trascendental.

V

Este trabajo tenía como objetivo diferenciar de manera general dos momentos en la VI *LU*; por una parte, la dilucidación de la intencionalidad en tanto intención significativa, y la correspondiente intuición (desde el primer capítulo hasta el quinto); y por otra parte, con base en nuestra explicación, la descripción de los objetos ideales, y la correspondiente presencia del concepto de constitución en el marco de la intuición categorial (en el capítulo sexto).

A raíz de estos objetivos generales, se distinguen tres específicos: en primer lugar, determinamos que la intencionalidad tiene un sentido estrecho²², que corresponde a un acto específico, a saber, el acto significativo. En segundo lugar, a propósito de la descripción de los objetos ideales en el marco de la intuición categorial, se identifican tres tipos: números, especies y géneros. Estos objetos tienen la característica de ser válidos y no reales; asimismo, no duran. Y en tercer lugar, (III, IV) elucidamos el concepto de constitución destacando la postura convencional de Heidegger en cuanto constituir es “ver el ente [objeto] en su *objetualidad*”. De esta manera pudimos rastrear el concepto de constitución a partir de la exposición de los objetos ideales. Su presencia es tácita y no manifiesta (Biemel); además, reconocemos este concepto en una obra que antecede la fenomenología trascendental (Zahavi

22.- Así como estamos en presencia de una intencionalidad estrecha podemos afirmar que hay una intencionalidad amplia desplegada fundamentalmente en las *Ideas*. Ver principalmente la Sección segunda: “La consideración fenomenológica fundamental”.

e Ingarden).

En conclusión, con base en los conceptos de intencionalidad, de intuición y de constitución podemos evidenciar la pretensión de fundar una teoría del conocimiento a partir de la fenomenología. Si bien, los dos primeros conceptos son desarrollos a cabalidad, es el concepto de constitución –en sentido estrecho al igual que la intencionalidad– el que permite explicitar el objetivo de Husserl, a saber: criticar la postura en boga de finales del siglo XIX que planteaba que el origen del conocimiento se hallaba en el estudio de la psicología, es decir, el psicologismo. A su juicio, es la posibilidad de constatar objetos ideales (o categoriales, como lo señala el propio alemán) en esta “esfera lógica” lo que permite encontrar una validez universal. Es en este orden superior de cosas en el que presenciamos el concepto de constitución, no propiamente ejecutado, pero si contenido en el objetivo de Husserl: fundar una teoría del conocimiento desde una perspectiva fenomenológica²³.

Referencias bibliográficas

Biemel, W (1968). Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl. En: *Husserl, Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* (pp. 47-72). Buenos Aires: Paidós.

Fink, Eugen (1968) Los conceptos operatorios de la fenomenología de Husserl. En: *Husserl, Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* (pp. 192-205). Buenos Aires: Paidós.

Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. España: Alianza Editorial.

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2002). *Investigaciones Lógicas, 2*. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Editorial Tecnos.

_____. (2011). *La idea de la fenomenología*. España: Herder Editorial.

_____. (1962). *Lógica formal y Lógica trascendental*. México: UNAM.

_____. (2002). *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.

Ingarden, R. (1968) El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl. En: *Husserl, Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* (pp. 215-240). Buenos Aires: Paidós.

23.- Es menester mencionar que en el 1929, ya propiamente en la *vía lógica*, es posible ver de manera manifiesta el concepto de constitución en el marco de su proyecto de filosofía trascendental. Para más detalle ver, *Lógica formal y Lógica trascendental*.

Landgrebe, L. (1968). *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: Uned.

Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. California: Stanford University Press.

La intuición categorial en las LU VI, cap 6

The kategoriale Anschauung in the LU VI, cap 6

Francisco Abalo
Universidad de Chile^ϕ
fjabaloc@ gmail.com



Recepción: 14.05.2018 **Aceptación:** 14.11.2018

Resumen: El presente artículo intentará presentar algunos aspectos clave de la célebre doctrina husserliana sobre las intuiciones categoriales expuesta en LU VI, 6. Bajo la restricción del alcance explicativo de esta doctrina al problema de las condiciones de posibilidad de verdad de nuestras oraciones asertivas, y aceptando la doctrina de la verdad básica de Husserl, se mostrará que la intuición categorial no es sino una nueva presentación de los objetos dados en la sensibilidad, nueva forma que se constituye bajo el esquema de “estado de cosas”. Finalmente se intentará dar cuenta de por qué la pregunta por el carácter intuitivo de las categorías, si esto refiere a algún tipo de objeto autónomo en que se cumplan las formas categoriales, es una pregunta que no está bien planteada.

Palabras clave: Husserl; Fenomenología; Intuición categorial; cumplimiento; acto intencional.

Abstract: The aim of this article is to present some of the key aspects of the well know doctrine of the *kategoriale Anschauungen* of Edmund Husserl in the LU VI, 6. If the explicative scope of his doctrine is restricted to the problem of the conditions of possibility for the truth of our statement, and if the Husserl's doctrine of truth is accepted, then is clear that the *kategoriale Anschauung* is in fact a new form of presentation of the objects, a new form that is constituted under the scheme *Sachverhalt*. In the last parts of this article it's being discussed why the question about the intuitivity of the categories, if this refers to a certain independent object, is a misleading question.

Key words: Husserl; Phenomenology; kategoriale Anschauung; fulfillment; intentional act.

^ϕ Profesor asistente en el Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Este artículo fue desarrollado en el marco de proyecto “Función y sentido metódico de la referencia a la vida fáctica en las lecciones tempranas de Martin Heidegger” N°11170331, financiado por el Concurso FONDECYT de Iniciación en Investigación 2017. Santiago de Chile.

Introducción

La doctrina de las intuiciones categoriales, presente principalmente en el cap. 6¹ de la sexta Investigación, puede tener relevancia si se la considera, por ejemplo, como “clave para comprender en algunos de sus aspectos fundamentales del desarrollo posterior de la concepción husserliana en torno la intencionalidad y, en particular, con relación a la caracterización de los actos objetivantes y al origen de la estructura predicativa” (Vigo, 2013, 141). En este sentido, uno puede considerar de gran relevancia esta doctrina para cuestiones inmanentes a la propuesta filosófica de Husserl, y justificar así el esfuerzo de poner en el foco esta doctrina si lo que se quiere es alcanzar una comprensión apropiada de elementos básicos de su pensamiento que permitan articularlo de forma sistemática o, por lo menos, ciertos aspectos centrales que en él se desarrollan. Ahora bien, la doctrina de las intuiciones categoriales es uno de esos temas que, además, se puede considerar como poseyendo una relevancia filosófica que rebasa la importancia que puede tener un cierto problema para el esfuerzo de comprensión inmanente del pensamiento de un autor, pues apunta a una cuestión cuyo alcance no se restringe al tipo de problemas de índole técnica concernientes a la ‘filosofía de autor’. La doctrina de las intuiciones categoriales es precisamente un caso en el que se puede acreditar el intento de respuesta a un problema filosófico de relevancia sistemática, al menos desde el punto de vista de la tradición que ha reconocido en Husserl a un filósofo importante y que algo de interés filosófico tiene lo que ha dicho. Así por ejemplo, el mismo Vigo en el comentario ya citado expresa la relevancia de esta doctrina según uno de estos aspectos filosóficos que rebasan cuestiones sólo inmanentes a la filosofía husserliana. En palabras del estudioso, esta doctrina implica “la elaboración de una concepción fenomenológica en torno a las condiciones de posibilidad de la verdad...de una concepción fenomenológica de la ‘verdad trascendental”” (Vigo, 2013, 145). Asimismo, quien fuera el más reputado discípulo de Husserl, M. Heidegger (Prolegómenos a una Historia del concepto de Tiempo, p. 98 de la edición en castellano) afirma que “con el descubrimiento de la intuición categorial se encuentra por primera vez la vía concreta para una auténtica investigación mostrativa de las categorías.” (GA 20, 63)

Estos dos testimonios pueden servir para constatar que dentro del marco de 1.- En el presente artículo me atenderé principalmente a este capítulo que incluye desde el §40 hasta el §52 de la VI investigación. Citaré según la paginación de la edición de *Meiner* (Husserl, 2009a), que ofrece en un solo tomo las ediciones críticas de *Husserliana XVIII–XIX/1-2*. La correspondencia con las páginas de la edición crítica aparece en la edición de *Meiner*. Dejo consignado que en su versión completa la doctrina de las intuiciones categoriales también incluye los capítulos 7 y 8 de la misma investigación, pero que sólo he considerado relevantes, al menos en lo que toca al capítulo 7, en el caso de una cita del presente trabajo. Las traducciones que ofrezco de determinados pasajes han tomado en consideración la versión española de Morente-Gaos (Husserl, 2009b), en muchos casos corrigiendo su propuesta traducitiva (como por ejemplo en el caso de *Sachverhalt*, que ellos traducen por “situación objetiva” y que yo traduzco por “estado de cosas”) u ofreciendo una nueva traducción.

una cierta orientación filosófica, la doctrina de la intuición categorial constituye una respuesta a problemas filosóficos que rebasan el marco inmanente de la filosofía de autor. Es cierto que no es suficiente con esta constatación para asumir que lo documentado en los testimonios de más arriba podría contar como problema filosófico sin más y de manera absoluta, esto es, un tipo de problema que podría ser reconocido como tal con independencia del contexto histórico conceptual en el que aparece. Pero, dejando aparte el problema de si hay en general este tipo de problemas filosóficos, i.e. 'absolutos', poder reconocer la plena envergadura de estos problemas requiere que se clarifique bajo qué tipo de consideración resulta problemático, por ejemplo, la pretensión de verdad de nuestros enunciados acerca del mundo y en qué medida esto supone condiciones inherentes a nuestra experiencia de este mundo que hacen posible esta pretensión; o bien, bajo que aspecto resulta algo inquietante y que merece el esfuerzo de considerar filosóficamente el problema del estatuto propio y la forma adecuada de acceso a lo 'formal'. Sin este tipo de consideraciones la afirmación de que la doctrina de las intuiciones categoriales apunta a un problema filosófico real y rebasa con las posibilidades de una aclaración centrada en la 'filosofía de autor', queda tan sólo establecida pero no debidamente justificada².

En el presente trabajo, sin embargo, no tengo la ambición de abordar directa y expresamente esta tarea. Tal vez pueda haber algún aporte en este sentido, pero debe ser considerado como algo más bien tangencial. Lo que me propongo es más modesto en la medida en que intentaré, en parte, una reconstrucción de esta doctrina que sea al menos adecuada. Es cierto que dentro de la literatura especializada este capítulo ha sido latamente reconstruido y discutido³, por lo que la siguiente presentación no ofrece, desde cierto respecto, una novedad ni pretende hacerlo. Para esta nada de novedosa reconstrucción, en todo caso, me atenderé exclusivamente a lo que ofrece el capítulo sin poner en relación este tratamiento con otros desarrollos del mismo tema en la obra posterior de este filósofo. Pues lo que me interesa mostrar es ante todo que la doctrina tal como está presentada en el capítulo mencionado de la VI Investigación, tiene importantes rendimientos para el problema de las condiciones de posibilidad relevantes para la formulación oraciones asertivas⁴. Esto implica, por una parte, restringir el alcance explicativo más amplio

2.- Debo estas observaciones de índole metafilosóficas, si se quiere, a mi colega Dr. Luis Placencia, con quien compartí durante el primer semestre del año 2017 un seminario de postgrado dedicado al análisis y discusión precisamente de las IV Investigaciones.

3.- Algunos de los comentarios que he tenido a la vista para la redacción de este trabajo son: Lohmar 2008, 209-242; Zahavi, 2008, 111-124/ 2009, 8-42; Vigo, 2013, 141-176; Tugendhat, 1970, 107-168.

4.- Usaré el término "oración asertiva" en ciertos contextos para lo que Husserl nombre, de forma más bien ambigua, como *Aussage* (enunciado) o *Urteil* (juicio). Con "oración asertiva" quiero decir una oración predicativa en la que estamos completamente convencidos que expresa lo que es el caso, que es verdadera. En este sentido, las oración predicativa "El Municipal es caluroso" es una oración asertiva si en el

que Husserl cree ver en esta doctrina⁵. Por otra parte, en cambio, me parece de mayor importancia, dado un contexto más restringido de interpretación de la doctrina, tratar de fijar el sentido propio en que se supone que estas intuiciones tienen precisamente un carácter intuitivo, y cuál sería la función y la utilidad de este carácter en orden a responder al problema general acerca de las condiciones de posibilidad relevantes para la formulación de oraciones asertivas. La necesidad de fijar apropiadamente el sentido según el cual se trata aquí de intuiciones categoriales tiene que ver en último término con la posibilidad de interpretar de forma errada su carácter intuitivo. Me refiero que es al menos problemático pensar que bajo el término “intuición categorial” deba entenderse la exhibición de algún “objeto” que corresponda de forma independiente a la mención categorial tomada de forma aislada⁶. Como intentaré mostrar, esta concepción uno-a-uno de los componentes significativos de una oración es incompatible con el modelo de encabalgadura, diseñado precisamente para dar cuenta de la constitución de esos objetos en los que se supone se debe acreditar la pretensión de verdad de oraciones asertivas. Con todo, un examen atento de la doctrina podría mostrar en qué medida la pregunta por el carácter “intuitivo” de las formas categoriales, tales como el sincategoremáticos “es”, por ejemplo, está bien planteada.

“es” copulativo comprende también un uso veritativo, es decir, si esa oración admite ser expresada mediante esta otra “Es el caso que el Municipal es caluroso”. De esta manera “oración asertiva” es un término coextensivo al de “enunciado entero cumplido” (Husserl, 2009, 658). Por el contrario, usaré en otros contextos el término “oración predicativa” para indicar la mera articulación lingüística con la forma S es P, sin que haya que suponer ningún cumplimiento de sus intenciones significativas, es decir, sin que haya pretensión de verdad en su enunciación.

5.- Lohmar distingue seis problemas a los cuales la doctrina de la intuición categorial daría satisfacción: 1) el problema de la identidad de un objeto (que por ejemplo se documenta en la oración “Pedro es el primer Papa”) 2) el de la relación de todo y partes (que por ejemplo se expresa en la oración “Pedro es calvo”) 3) relaciones (que por ejemplo se documenta en la oración “Pedro está a la derecha de Jesús”), 4) Colecciones y disyunciones, 5) Intuición de universales, 6) La captación de singulares determinados e indeterminados (cf, Lohmar, 231, 2008). En el presente artículo consideraremos el alcance de la doctrina restringido a los tres primeros problemas, por concernir todos estos a la conformación de estados de cosas que son los que se documentan en nuestras oraciones asertivas.

6.- Tugendhat, cuya reconstrucción crítica de la exposición husserliana ha sido clave para la dirección del presente artículo, es de esta misma convicción, a tal punto que dice expresamente que “Husserl ha desarrollado el concepto de intuición categorial de forma abstracta y acrítica sobre la base de la intuición sensible” (1970, 125). Este juicio se entiende en la medida en que la pregunta “¿Qué podría significar más en concreto esta “donación” de las categorías?” (118) no puede responderse por el recurso a un objeto independiente de los actos de síntesis condicionados por lo dado en la sensibilidad. Este diagnóstico es, a mi juicio, completamente correcto, y su reconstrucción es tal vez de las más penetrantes en este sentido. Con todo, como lo expondré al final, la vía de solución a esta pregunta es discutible. Para mayor ahondamiento cf. Tugendhat, 1970, 116-134.

Dividiré el trabajo en cuatro partes. En la primera intentaré *grosso modo* situar el contexto en que aparece el problema de las intuiciones categoriales dentro del proyecto más amplio que abordan las *Investigaciones Lógicas*. En la segunda trataré de caracterizar más de cerca el término “intuición sensible” en el sentido de Husserl en la medida en que parece ser aquello de lo que se diferencia el término “intuición categorial”. En la tercera intentaré mostrar que los así llamados “actos de síntesis” corresponden en este contexto a las “intuiciones categoriales” y que no son sino formas de presentación de un objeto peculiar (estos de cosas). En la conclusión discutiré más a fondo si tiene o no sentido plantearse la pregunta acerca del carácter “intuitivo” de las formas categoriales.

1.- Contexto de la doctrina de la intuición categorial en el contexto de las Investigaciones Lógicas

Si consideramos el proyecto de las Investigaciones como un estudio genético fenomenológico de las formas lógicas en la medida en que rigen la articulación sistemática del conocimiento científico, entonces, por una parte, es decisiva la idea de conocimiento científico que emerge precisamente de este enfoque. Es en función de la relevancia de la idea de conocimiento dentro de las tareas que asume Husserl a esta altura, que este autor caracteriza su intento como una forma de teoría del conocimiento⁷. Por otra parte, sin embargo, este proyecto de investigación no renuncia a la ambición de considerar estas formas lógicas como dotadas de validez universal y necesaria. Esto implica que las formas lógico-puras inherentes a nuestro conocimiento, como es ampliamente sabido, no son reductibles a ninguna forma de psicología empírica que pretenda derivar desde allí el estatuto universal y necesariamente válido de las leyes del pensamiento⁸.

Ahora bien, si se acepta, en términos muy generales, que el proyecto husserliano contenido en la Investigaciones implica un estudio genético de las formas lógicas que no las reduzca a productos de la experiencia, entonces es clave en este contexto la novedosa forma en que el autor concibe el conocimiento. La doctrina de las intuiciones categoriales tiene sentido, en parte, precisamente sobre la base de esta idea. ¿Qué entiende Husserl por “conocimiento”? Si se tiene en consideración su concepción de la conciencia, esto es, la concepción de la conciencia en términos de estructura de vivencias intencionales o actos⁹, el conocimiento constituye un peculiar tipo de acto, a saber, es un acto dirigido a objetos o acto objetivante. Es precisamente ese acto objetivante en el que “hay verdad” en el sentido de cumplimiento (*Erfüllung*) en la forma de la identificación. La doctrina de la verdad husserliana,

7.- Cf. Husserl, 2009, 6.

8.- Cf. Hanna, 2008, 27-30.

9.- Queda bien claro por el “tercer concepto de conciencia”, que es el que toma Husserl (cf. 2009, 356), que “conciencia” no es sino un término para designar la interrelación entre diversos actos intencionales que tienen por base precisamente aquellos a través de los cuales nos referimos a objetos, actos que los traen. A esto me refiero con “concepción intencional de la conciencia”. Cf. Zahavi, 2008, 148.

contenida en LU VI, 5 implica que un acto de conocimiento, es decir, un tipo acto objetivante, es en su unidad mínima una síntesis identificatoria de dos actos heterogéneos: uno de donación de objeto (vgr. intuición) en el cual se cumple o repleta (*erfüllt*) la intención de un acto significativo (mención).

2.- La distinción entre “sensible” y “categorial”

Hasta aquí lo que tenemos es un trazado bastante tosco de la doctrina de la verdad husserliana, que constituye uno de los elementos centrales de su concepción del conocimiento. Habría mucho más que precisar acerca de ella; pero para efectos de ver desde dónde arranca la doctrina de las intuiciones categoriales y a qué problema obedece su introducción, basta con estos elementos. El punto decisivo consiste, más bien, en que cualquiera sea el detalle concreto de la doctrina expuesta en LU VI, 5, ella resulta insuficiente en su conjunto para dar cuenta cabal del tipo de acto objetivante llamado “conocimiento”. Es el mismo Husserl el que expone esta insuficiencia al comienzo del cap. 6 (cf. 2009, 655). En efecto, es en este contexto en que se afirma que hay un ‘vacío’ que precisamente intentará llenar este capítulo. Se trata de lo siguiente: si bien es cierto es condición necesaria del acto cognitivo que la mención significativa pueda acreditarse directa o indirectamente en un objeto dado de forma intuitiva, que, por tanto, pueda haber una identificación entre lo mentado e intuido, esto todavía no ha incluido aún el tipo de complejidad que implica la idea de conocimiento. De esta forma, parece ser que lo que pensamos cuando hablamos de “conocimiento” implica una estructura más compleja y rica que lo que presenta la síntesis de identificación presente en los actos referidos a objetos. Husserl está interesado en este punto de sus investigaciones en dar cuenta también de la articulación formal (categorial) que se documenta en nuestro conocimiento del mundo y que como tal no es reductible a lo dado como objeto de nuestra intuición, sobre todo si está última es comprendida restringidamente como intuición sensible. Con ello el autor toma como hilo conductor lo que tradicionalmente cuenta como documento de nuestro conocimiento, a saber, los enunciados (cf. 2009, 655), o para decirlo de otra forma, el conocimiento en cuanto se documenta en nuestras oraciones asertivas. Este punto de partida es decisivo para la investigación, porque aun cuando Husserl pretende que el rendimiento de la intuición categorial es condición para otras funciones cognitivas, y no sólo para la posibilidad de formular oraciones asertivas, el modelo básico que le permite a Husserl acreditar el estatuto propio de las formas categoriales así como su función en el acto cognitivo es precisamente el de la oración tipo S+P. A su vez, Husserl tomara como forma ejemplar de oración asertiva aquellas cuyo predicado corresponde a propiedades sensibles, es decir a lo que él llama, juicios de percepción¹⁰.

Puestas así las cosas, uno podría preguntar ¿cuál es en este contexto la relevancia de considerar las “formas categoriales”? ¿Cuál es propiamente el alcance este término? En principio bajo este concepto se incluyen todos aquel-

10.- Acerca de la primacía de los “juicios de percepción” en este contexto y de las varias formas en que Husserl parece formular estos juicios: cf. Vigo, 2013, 147.

los términos que aparecen en nuestras oraciones y que se les conoce bajo el nombre tradicional de “sincategoremas”, tales como “el, algunos, muchos, pocos, dos, es, no, que, y, o, etc...” (2009, 658). Ahora bien, el propio Husserl distingue de este conjunto de formas categoriales aun otras, esas que corresponden en su génesis al “otro grupo de actos categoriales, en los que los objetos de los actos fundantes no entran de forma concomitante en la intuición de lo fundado y sólo denotarían su estrecha relación con éste en otros actos relacionantes” (2009, 691), y que más adelante identificara con los términos universales. También en este caso debiese aplicar la doctrina de la intuición categorial. Ahora bien, es cierto que Husserl pretende que el alcance explicativo de la intuición es más amplio y no refiere exclusivamente a las oraciones asertivas, si parece bien claro que al menos en pasajes decisivos de la explicación de la doctrina el autor toma como fenómeno ejemplar precisamente este tipo de expresiones o considera elementos que pertenecen esencialmente a ella. Dado esto y dado mi propio interés en el problema de las condiciones de verdad de nuestras oraciones, es que consideraré la doctrina en su alcance limitado y no bajo su alcance más amplio, que al menos en ciertos aspectos resulta altamente problemática.¹¹

¿Cuál es entonces el punto principal si ponemos el foco en la presencia de estos elementos sintácticos contenidos en ese tipo de oración que eleva pretensión de verdad y que, por tanto, implica una referencia a objeto y una donación intuitiva del mismo? Supongamos un ejemplo como el siguiente: “El Teatro Municipal es caluroso y oscuro” o simplemente “el Municipal es caluroso y oscuro”. Supongamos además que esta oración es de hecho verdadera y que la profiero, por tanto, con plena convicción. Si se da por buena la concepción de ‘verdad’ que tiene el autor, entonces el caso de la articulación expresiva como la oración formulada, presenta un serio problema. El problema podría formularse en primera instancia de la siguiente manera: Si la totalidad de la articulación sintáctica es verdadera, entonces cada uno de los elementos que la componen lo es; si “verdad” significa en este contexto que se da una síntesis de identificación entre lo mentado y lo intuido, y la articulación sintáctica en su totalidad lo es, entonces cada uno de sus elementos es verdadero en este exacto sentido. Llamaré a esta concepción “correspondencia uno-a-uno” entre los términos significativos que componen la oración y los objetos dados a la intuición en que se supone que se cumplen cada una de sus intenciones. Ahora bien, el problema se genera en la medida en que sólo algunos de estos elementos significativos parecen poder tener una intuición correspondiente en que se acrediten.

Tal es el caso de los términos “Municipal” “caluroso” oscuro”. La pregunta ev-
11.- Tal vez uno de los aspectos más problemáticos en relación al alcance explicativo que pretende tener la doctrina de las intuiciones categoriales reside en que ella debiese dar cuenta de la génesis de nuestras intuiciones de universales (cf Husserl, 2009, 690-693). Precisamente aplicado a este problema, el modelo fundante-fundado parece romperse. Para comprender el núcleo problemático de compatibilidad entre el problema de la intuición de universales y el modelo de intuición categorial: cf. Tugendhat, 1970, 143-145.

idente, y que de hecho se hace Husserl, es si los otros términos, en este caso “es” “y”, tienen en ese mismo modo un cumplimiento intuitivo de su intención significativa, si son en este sentido “verdaderos”. Pues, de no serlo, la oración vista como un todo no podría contar como un posible caso de cumplimiento, lo cual contradice precisamente lo que parece evidente en el caso de nuestras oraciones asertivas, es decir, que cuando lo son, precisamente cumplen como un todo la intención significativa en una intuición correspondiente. En efecto el problema, muy lúcidamente propuesto por el autor, implica que las oraciones que tiene pretensión de verdad, tomadas éstas como un todo presentan un excedente (Überschuß) significativo precisamente en relación a su posibilidad de ser acreditadas.

Hay múltiples posibilidades de responder al problema planteado por Husserl, algunas de las cuales el mismo autor se apura en descartar. En primer lugar Husserl rechaza expresamente la posibilidad de concebir las formas categoriales en términos de “momentos reales” de los objetos dados en la intuición (sensible) (2009, 665ss.). Si, por ejemplo, podemos realzar el momento real ‘este peculiar matiz de rojo’ de la unidad total que constituye esta manzana que tenemos frente a nosotros, la forma sicategoremática “es”, en la oración “la manzana es roja”, no puede ser asimilada a este tipo de relación. El peculiar matiz de rojo es realmente algo de (pertenece a) la manzana; ningún elemento sicategoremático que aparezca, por ejemplo, en una oración predicativa en la que este objeto esté mentado como sujeto, pertenece a éste como momento real. Lo que se deriva de esto es de máxima importancia, pues, de asumir el modelo de verdad planteado por Husserl y de asumir el carácter no real de las formas categoriales, entonces “Los elementos materiales [aquello de lo que trata la oración]...encuentran cumplimiento directo en la intuición, mientras que las formas complementarias, aunque en cuanto formas significativas piden asimismo cumplimiento, no encuentran en la percepción...nada que pueda ser alguna vez conforme a estas formas” (2009, 664). Si esto es verdad, a saber, que, por una parte, las formas categoriales requieren de algún modo cumplimiento para que el todo de la oración se vea cumplido, y por otra, que nada en la percepción del objeto del que se habla puede dar esto, entonces la teoría husserliana corre el riesgo de caer. La condición de posibilidad de la verdad de las oraciones asertivas depende de que las formas categoriales se cumplan; y el que se cumplan depende a vez que en algún sentido se dé “un correlato objetivo”, cosa que precisamente no se logra en la donación intuitiva de objetos en nuestra percepción (sensible).

Dado el problema parecería una vía de solución introducir aquí la célebre ampliación del sentido de “intuición” que Husserl establece en el §45. Vale decir, al problema de la imposibilidad de acreditar las formas categoriales en el objeto (real) dado en la intuición, se podría postular otra forma de intuición cuyo correlato serían otros objetos (ideales). Es cierto que en muchos sitios el texto sugiere esto. Pero la pregunta clave aquí es: ¿en qué sentido hay que entender el carácter intuitivo de la intuición de las categorías? Me permito plantear esta pregunta, pues soy de la convicción de que de no ser debidamente cualificado el sentido de esta ampliación, todo el planteamiento corre

el serio riesgo de ser desfigurado. En otras palabras, si se acepta que ninguno de los términos sincategoremáticos corresponde a objetos como los dados en una intuición sensible o corresponden a elementos reales de estos objetos, entonces podría parecer que se trata de otro tipo de objetos que como tales responden a otro tipo de intuición. En este sentido, una oración asertiva como la expresada más arriba sería un conjunto heterogéneo de menciones significativas, cada cual es cumplida en una intuición, con plena correspondencia de elemento a elemento. Esta forma de interpretación supone algo así como un paralelismo entre dos variedades heterogéneas de objetos y, correspondientemente, de intuiciones. Por un lado intuiciones sensibles en que se cumplen las correspondientes intensiones significativas, por otra, intuiciones categoriales en que se cumplen los términos formales. Pero aparte de la mera calificación de “sensible” o “categorial”, señalando con ello dos variedades de objetos que por alguna razón no especificada deben ser considerados como diferentes, no se aclara en absoluto en qué sentido de intuición es intuitiva algo así como una categoría. A mi juicio, esta interpretación compositiva, por decirlo así, es una simplificación tosca e inadecuada, pues hasta donde se puede ver, si se lee correctamente el texto, entre intuición sensible e intuición categorial media más que sólo una diferencia entre distintas variedades de objetos (ideales versus reales). La diferencia se refiere más bien a distintos grados de complejidad en la constitución de estos objetos y, correspondientemente, en el carácter intuitivo mismo en las dos variedades en que se nos presentan objetos. En otras palabras, la diferencia entre intuiciones sensibles y categoriales tiene que ver más bien con diferencias en la forma de los actos implicados en la presentación y constitución de objetos y no tanto con variedades de objetos desde el punto de vista de su contenido. La diferencia es ella misma fenomenológica. Me explicaré más a fondo en lo que sigue.

Tomemos la segunda posibilidad que presuntamente podría dar satisfacción al problema del excedente significativo y que Husserl también rechaza. Se trata de la siguiente consideración: las formas categoriales “surgen mediante la reflexión sobre ciertos actos psíquicos, o sea, en la esfera del sentido interno, de la ‘percepción interna’” (2009, 668). La razón para rechazar esta concepción, que Husserl atribuye en su origen a Locke (*ibid.*), reside en que tales actos reflexivos apuntan a objetos tales como ‘acto real de juzgar’ en los cuales sólo se puede acreditar un concepto sensible. El núcleo de la refutación consiste, por tanto, en que estos actos de reflexión dan objetos tipo ‘proceso mental’, pero no formas categoriales; y procesos mentales son, asimismo, objetos dados a la intuición. Ninguna forma categorial, dada su propia constitución puede acreditarse por esta vía. Pero ¿qué supone este rechazo a la reflexión en nuestros procesos mentales como vía de acreditación del objeto que se documenta en los términos formales? La clave está precisamente en que Husserl entiende de forma más amplia el término “intuición sensible”, de modo que en ella se incluyan tanto objetos de nuestro “sentido externo” como “interno”. Fenomenológicamente visto, objetos del tipo ‘proceso mental’ son también objetos sensibles.

Ahora bien, la pregunta cae por sí misma ¿qué es lo que el autor entiende

por “intuición sensible”, tal que también los procesos mentales constituyen objetos sensibles? Esto es lo que Husserl, entre otras cosas, establece entre los §§ 45 a 47 de LU VI, 6. Consideremos, por lo pronto, algunos aspectos de lo que he intentado discutir hasta este punto que tal vez no han estado todo lo explícito que debieran. Primero, el carácter receptivo de la percepción no es una marca exclusiva de la intuición sensible, dado que también hay otras formas de intuición. La receptividad es un carácter general de la intuición, es decir, el hecho de que en todo acto cognitivo hay en definitiva un elemento irreductible al solo acto (la donación directa y de cuerpo presente de un objeto) no aplica sólo a la intuición sensible. En este sentido, toda intuición, y no sólo la sensible, funciona en este marco conceptual como aquello en lo que se puede cumplir toda intensión significativa. Por otra parte, si algo intuido sensiblemente puede ser tanto “externo” como “interno”, sensibilidad no se caracteriza específicamente por la posesión y uso de un aparataje senso-perceptual y, por tanto, los objetos que da ella no tienen por qué estar cualificados exclusivamente con propiedades secundarias tales como color, aroma, sonido, etc. Buena parte del problema de las intuiciones categoriales depende en definitiva de qué es aquello de lo que se supone que se distingue, a saber, las intuiciones sensibles, y cuál es el modo específico en que esta última se supone que presenta objetos. El problema no es si hay objetos para una forma de intuición y si hay otros objetos para otro tipo de intuición, sino más bien cuál es la forma específica en que cada una se supone que los da. Y este problema, hay que recordarlo, se debe a que, según el modelo de verdad que pone a la base Husserl (cumplimiento de mención), estructuras semánticamente complejas como oraciones predicativas, para constituir conocimiento, deben referir como *un todo* a objetos en que se acredite lo que mientan. Si nos anticipamos un poco, el problema exige para su satisfacción no necesariamente que para cada intención significativa documentada en los términos que componen una oración “haya” un objeto correspondiente en que se acredite cada una, sino que se pueda constituir un objeto de naturaleza compleja en que se cumpla la mención significativa documentada en una oración concebida como un todo. De esta manera la ampliación del término “intuición” y la diferencia que introduce entre “intuición sensible” y “no sensible” como instancias en que se cumplen menciones significativas simples y complejas, supone una concepción diferenciada en el nivel de la forma de donación y constitución de objetos.

Partamos por la intuición sensible. En cuanto intuición ella cumple con lo que toda intuición es, vale decir, dentro del marco del presente problema puede ser determinada funcionalmente como ese tipo de acto en que se cumple una intención significativa, y nada más. Toda intuición en cuanto tal, independientemente de si es sensible o no, “capta el objeto mismo y directamente” (2009, 674), y como tal se constituye en la base para un posible cumplimiento significativo. Ahora bien, en cuanto sensible, la intuición sensible, nos dice Husserl (*ibid.*), es *simple*. La simplicidad, y no otra cosa, es índice de intuición sensible. Es decir, la intuición sensible es un acto en el que se cumple una intención significativa, o dicho de otro modo, da directamente un objeto

para el cumplimiento de dicha intención, de forma simple. La pregunta está ahora aquí: ¿qué significa en este contexto “simplicidad”? En palabras de Husserl, un objeto nos es dado sensiblemente cuando “no se constituye en actos relacionantes, unificantes, ni articulados de ninguna otra manera.... Los objetos sensibles son percibidos en *un solo grado*”. Esto implica, al menos la exclusión de otros actos, los cuales se supone que unifican, relacionan y articulan. De esta manera los objetos sensibles son para Husserl, en un sentido que precisaré más adelante, “objetos de grado inferior” (*ibid.*).

Detengámonos un momento en esta caracterización de la intuición sensible. Es importante retener que la simplicidad que caracteriza a las intuiciones sensibles es típica, es decir, refiere a tipos de actos, y no de cantidad, es decir, no excluye sino que incluye el hecho de que la intuición de un objeto sensible implique una multitud simultánea o sucesiva de actos de percepción. En palabras de Husserl, “la unidad de percepción se produzca como una fusión [*Verschmelzung*] inmediata de intensiones parciales sin adición de nuevas intenciones de acto” (2009, 677). Propondré un ejemplo, siguiendo en esto el *habitus* fenomenológico, para aclarar mejor el punto anterior, a saber, que una intuición sensible es un acto en que se da un objeto de forma simple, entendiendo por “simple” en este contexto no tanto la ejecución de un solo acto de percepción sino la indistinción de grado entre uno o más actos perceptivos que constituyen la intuición directa de un objeto que se presenta como él mismo. Supongamos que tenemos ante nosotros una manzana en un frutero rodeada de otras frutas. Supongamos que la tomo y la giro para verla por todos sus lados. Supongamos que la huelo, es decir, que la percibo a través de su olor. La propuesta de Husserl es que, aun cuando aquí concurren una serie de actos perceptivos (ver, tomar, ver algo por todos sus lados, oler) todos son de un solo nivel y que, por tanto, pueden constituir la intuición de un solo objeto sensible. Lo que decide el que pueda hablarse de la intuición de la manzana es la exclusión de todo acto de un nivel distinto en que se articule esta serie de percepciones. Uno podría preguntarse si se trata aquí del mismo objeto. La respuesta de Husserl es reveladora al respecto:

“Cabría dar peso a esta identidad [está hablando de la identidad (*Selbigkeit*), en el sentido de la continuidad en la percepción de un objeto] y decir: la unidad es una unidad de identificación; la intención de los actos sucesivos coincide continuamente consigo misma, y así se produce la unidad. Esto es correcto. Pero la unidad de la identificación no quiere decir lo mismo que unidad de un acto de identificación [*Akt der Identifizierung*], es ineludible hacer esta distinción. En un acto tiene lugar una identificación, pero no se mienta ninguna identidad. El objeto mentado en los diversos actos del proceso continuo de percepción es siempre el mismo; los actos están unidos por coincidencia [*Deckung*]. Pero lo percibido en este proceso, lo objetivo en él, es exclusivamente el objeto sensible, nunca su identidad.”(2009, 678-679)

La diferencia que hace ostensible aquí el autor refiere, por una parte, a la estructura compleja que reviste lo que aquí lleva el nombre de “acto de identificación”—es decir, un acto en el que se cumple la mención de una oración

del tipo $A=A$ —de la unidad de identificación, que es más bien el producto de la fusión de una serie de actos perceptuales que refieren a un mismo objeto desde distintos ángulos y respectos. Lo segundo implica sólo la donación del mismo objeto en actos completamente homogéneos entre sí, cuya intención es la misma. Ellos están “fusionados”, como dice Husserl. Pero este nivel intuitivo es completamente diferente a ese según el cual, por ejemplo, *constato que esta manzana verdosa que ahora veo por el lado que, en el momento anterior de girarla constituía el anverso, es la misma que antes me aparecía roja, o que el olor de esta manzana es de ella y no a la naranja que estaba al lado de ella en el frutero*¹². Este constatar *que es la misma manzana, o que tiene este olor, o que está al lado de eso*, no necesito expresarlo para mí o para otro mediante oraciones (aunque pueda hacerlo precisamente sobre esta base), y es también algo que se lleva a cabo de forma directa, intuitivamente, pero que pertenece a un nivel diferente al de la intuición simple en tanto en ella sólo coinciden, se superponen las diversas percepciones, pero no se articulan.

Dicho lo anterior, ahora es posible comprender la importancia de la caracterización del concepto de intuición sensible en el contexto del problema al que Husserl está apuntando con las intuiciones categoriales. En primer lugar, es bien notorio que la caracterización de las intuiciones sensibles no es autónoma sino que refiere a un contexto dentro del cual se conecta con otras instancias de las que se distingue. En este sentido, la doctrina parece querer remarcar el hecho de que la simplicidad de estos actos implica la neta distinción de otros que suponen un nivel superior de complejidad. Ahora bien, si esto es así, entonces la distinción entre “intuiciones sensibles” e “intuiciones categoriales”, y correlativamente, entre “objetos sensibles” y “objetos no sensibles” no puede ser esencialmente una distinción de clases de intuición o de clases de objetos. El punto principal se pierde cuando se interpreta así la distinción, pues esta no es meramente clasificatoria sino, como lo intentaré mostrara en el punto siguiente, *genética*. En otras palabras, la “inferioridad” de los objetos sensibles significa que ellos son condición básica para la constitución de otros objetos “superiores” en tanto más complejos. Esto implica que la caracterización de la intuición sensible está concebida dentro del marco de un problema cuyo centro reside en el problema de la posibilidad de constituirse otros objetos para la intuición. Si tomamos, por ejemplo, la línea central de las LU VI, cap. 6, el problema no radica en la donación simple de

12.- Uso aquí “constatar” para traducir el término *Gewahrwerdung* que Husserl introduce en un contexto muy decisivo. Se trata justamente de responder a la pregunta de bajo qué condiciones se cumple la “palabrita ‘es’”(2009, 668); vale decir que tiene que pasar para que el “es” copulativo alcance el estatuto de “es” veritativo. La situación que permite esto es la constatación (*Gewahrwerdung*) de un cierto estado de cosas, como momento en que es cumplible una oración predicativa referida a él. Este me parece un punto muy importante que no he visto tan destacado en la literatura especializada, a saber, que ya en el nivel de la constatación, sin ser esta un acto de emisión de oraciones, hay una presentación de objetos irreductibles a la mera senso-percepción.

objetos, sino en la constitución a partir de esto de los objetos complejos. Esto tiene pleno sentido si, entre otras cosas, la cuestión está en las condiciones de posibilidad del cumplimiento de una oración predicativa tomada como un todo. Precisamente las condiciones de verdad de una estructura expresiva compleja como esta, depende justamente de que se puedan constituir objetos complejos en los que se acrediten.

Si por tanto se conceden este conjunto de observaciones, entonces la diferencia entre intuiciones sensibles e intuiciones categoriales es en este contexto menos decisiva que otra diferencia que da cuenta mejor de la estructura que supone la constitución esos objetos que permite, entre otras cosas, el cumplimiento de intención significativa compleja que implica una oración predicativa, por ejemplo. Se trata de esa diferencia que, desde cierta perspectiva, ha estado a la vista en la caracterización de intuición sensible introducida más arriba. Se trata de la distinción funcional entre *acto fundante* y *fundado* (cf. 2009, 660). Este es el núcleo de la doctrina

3.- Sentido de los actos de síntesis

Preguntémosnos por lo pronto: ¿cómo se correlacionan distinción sensible-categorial con la de fundado-fundante? Es cierto que la distinción intuición sensible-intuición categorial no es coextensiva con la distinción fundante-fundado; sin embargo, para efectos de la discusión presente, sí se puede afirmar que toda vez que tenga sentido establecer la primera distinción, la intuición sensible corresponderá siempre al acto fundante y nunca al fundado. Por otra parte, nuevamente quedándonos en el marco del problema así como se ha ido presentando, la identificación entre “intuición categorial” y “acto fundado”, si se ha identificado “sensible” con “fundante”, es evidente, toda vez que el propio Husserl la establece ni más ni menos que como título del § 48. Ahora bien, ¿en qué medida es esta última distinción más decidora que la primera? En la medida en que es menos ambigua que la primera. En otras palabras, impide que se interprete el problema de la verdad de una oración asertiva de tal forma que a cada término tuviese que corresponder un “objeto” en el que se cumpla su intensión. Como en más de una ocasión lo expresa Husserl, el problema se centra más bien en las condiciones de constitución de un objeto en el que se cumple como un todo la oración predicativa que lo mienta. El “nuevo objeto”, el “objeto de nivel superior” correspondiente a la intensión de la oración predicativa es lo que el autor en este contexto llama “*Sachverhalt*” (estado de cosas). Que de forma insistente Husserl identifica el objeto no sensible, el objeto de orden superior con objetos del tipo estados de cosas es algo que se puede documentar fácilmente en el texto¹³. Veamos algunas citas al respecto:

Por ejemplo acerca de aquello que supone la donación intuitiva del ‘es’ copulativo, dice Husserl:

13.- Lo que no se puede constatar nunca en el texto, por el contrario, es que Husserl identifique un objeto autónomo en relación al cual se cumpliría la intención significativa de un término sincategoremático.

T.1 “[En el juicio “el oro es amarillo”] el es mismo no se presenta, en la palabrita es está sólo referido, está significativamente mentado. Sin embargo estaría dado el mismo o presuntamente dado al menos en el cumplimiento que se adhiere al juicio bajo ciertas circunstancias: la constatación (*Gewahrwerdung*) del estado de cosas mentado” (2009, 668)

Un poco más adelante, cuando se trata de destacar el carácter análogo que tiene la percepción de estados de cosas en relación a la percepción sensible:

T.2 “Podemos afirmar por tanto que tal como se comporta el objeto sensible en relación a la percepción sensible [i.e se presenta directamente y de cuerpo presente], asimismo se comporta el estado de cosas con respecto al acto de constatación (más o menos adecuado) que lo ‘da’” (2009, 669)

Y en este mismo contexto, nuevamente se refiere a la preeminencia de la donación del estado de cosas con respecto a la posibilidad de cumplimiento del ‘es’ copulativo:

T.3 “Si vale para nosotros ser como ser copulativo, entonces tiene que estarnos dado algún estado de cosas y esto por medio naturalmente de un acto que lo dé—el análogo de la intuición sensible mencionada” (2009, 670)

Y tal vez en el momento decisivo en que Husserl se decide abiertamente a responder la pregunta “¿Qué significa que las formas categoriales tengan su cumplimiento?” (2009, 671), la respuesta va en la misma línea de las citas anteriores:

T.4 “No significa nada más que ellas están vinculadas al objeto mismo en su conformación categorial. El objeto con estas formas categoriales [i.e. el objeto tipo ‘estado de cosa] no es meramente mentado....., sino que él mismo es puesto ante nuestros ojos en estas formas” (*ibid.*)

Líneas más adelante:

T.5 “¿Cómo se supone que caractericemos....al correlato de una representación sujeto no-sensible que contiene formas no sensibles si nos estuviese negada la palabra objeto? ¿Y cómo se supone que nombraríamos su ‘ser dado’ actual o su aparecer ‘dado’ si nos estuviese negada la palabra percepción? Por eso, ya en lenguaje usual en general, *conjuntos, pluralidades indeterminadas, totalidades, el número determinado de un conjunto, disyuntivos, predicados* (ser-justo), *estados de cosas*, llegan a ser “objetos”, y los actos a través de los cuales ellos aparecen como dados, llegan a ser ‘percepciones’” (2009, 672, destacado por el autor)

Varias cosas se pueden colegir del conjunto de citas anterior. En primer lugar, que al menos en principio parece quedar fuera de juego el que una intuición categorial presente exclusivamente o de forma principal algún objeto correspondiente al sincategoremático “es”, por ejemplo, tomado de forma aislada. La intuición categorial presenta, en cuanto acto fundado, objetos constituidos de forma compleja tales como los que describe el término “estados de cosas”¹⁴. Es justamente en ellos en los que se cumple la intención significativa de las oraciones predicativas cuyos predicados corresponden a propiedades sensibles (en sentido amplio). De esta manera, a respuesta a la pregunta por el carácter intuitivo de las intuiciones categoriales se deja responder, en primera instancia, apelando al carácter directo y en persona de la presentación del estado de cosas en que se cumple la intención significativa de una mención compleja como una oración predicativa. Y nada más. En este sentido la intuición categorial no es la intuición de categorías, sino de objetos conformados categorialmente.¹⁵

Ahora bien, uno podría preguntar ahora ¿en qué medida un objeto de tipo *Sachverhalt* es un objeto de orden superior, ‘complejo’ en este sentido? Formulado de otra forma ¿qué implica su constitución para que sea complejo? Es aquí donde se hace pertinente el modelo de constitución de objetos que algunos han llamado de “encabalgadura” o “bidimensional” (cf. Vigo, 2013, 155) y que implica la distinción entre actos fundantes y fundados.

No voy a intentar aquí un comentario en detalle del § 48. Sólo quisiera realzar algunos aspectos que permitan alcanzar una respuesta medianamente satisfactoria a la pregunta por el carácter complejo, es decir, constituidos, de los estados de cosas

Retomemos el punto desde un poco más arriba. Ya había anotado que las intuiciones simples, i.e. las sensibles, excluyen como tales otros actos no homogéneos a ellas. Estos otros actos que presentan una nueva intención no conmensurable con la del nivel inferior son los que el filósofo llama “actos de articulación”, “actos relacionantes” o “actos sintéticos”; esos en los que se “hace explícita”, se pone de “relieve” las relaciones implicadas en la fusión de actos de nivel inferior (cf. Husserl 2009, 671-672). El punto principal reside en que tales actos superiores en que se hacen explícitas las relaciones contenidas en los actos de nivel superior, tiene como condición necesaria a estos últimos. De ahí que haya una dependencia de los actos sintéticos (fundados) en relación a los de donación simple (fundantes). La constitución de objetos complejos supone la encabalgadura de estos dos niveles de actos, tal que la

14.- Se puede apreciar, entonces, la relevancia del sincategoremático “es” en el capítulo (cf. Husserl, 2009, 667). Precisamente es “el índice de constitución” (Vigo, 2013, 164) de los estados de cosas.

15.- Tugendhat ha llamado a esto, de forma muy perspicaz, la “verdad empírico-categorial” (Tugendhat, 1970, 131). Los objetos correlativos a las intuiciones categoriales son, si se considera este acto como acto fundado, objetos conformados categorialmente, “mixtos”, de cierto modo, constituyen una nueva forma de presentación de los mismos objetos dados en la senso-percepción.

ejecución (*Vollzug*) de los de nivel superior supone como dada la ejecución de los de nivel inferior. El producto de esta nueva aprehensión del “mismo objeto” es, entre otras cosas, el objeto tipo estado de cosas. En rigor no es este un nuevo objeto que el objeto primario, en el sentido en que no presenta nuevos contenidos representacionales (cf. 2009, 713), sino una nueva forma de presentación de este objeto en que se hacen explícitas las diversas relaciones que mantiene este consigo mismo (“Esta manzana es la misma que tomé”), con sus partes (“Esta manzana es roja”) o con otros objetos (“Esta manzana está junto a la naranja”). Es exactamente lo que mencionábamos más atrás cuando introdujimos la constatación como forma diferenciada de intuición. Por una parte tenemos que los actos fundados dependen, en un nivel básico, para su propia ejecución de la prestación de los actos de primer nivel (sensibles). Pero, por otra, ellos ahora articulan lo que los actos inferiores no pueden poner de realce desde sí: las posibles relaciones en que se haya el objeto. Precisamente nuestros términos sincategoremáticos son el documento lingüístico de estos “enlaces” en la presentación articulada de este objeto¹⁶. No se trata, como uno podría pensar a la rápida, de enlaces puramente mentales que se le imponen al material sensible. El cumplimiento de estas formas, como queda claro en T.1 y T.3 de las citas introducidas más arriba, está en directa dependencia del objeto que ayudan a constituir. De ahí que justamente Husserl exprese que “el origen verdadero.... de ser (en el sentido de la cópula)..... [está] en los cumplimientos mismos de los actos” (cf. 2009, 670)¹⁷, es decir, está ya en el nivel de la presentación intuitiva del objeto complejo. De esta forma Husserl ha introducido la novedad de un nuevo objeto que, sobre la base de lo dado simplemente, se constituye con la ayuda de enlaces formales, y sólo para el cual se constituyen a su vez estas formas. En cierto modo la situación es peculiar, pues ciertamente el nuevo objeto es irreductible al objeto primario que tiene por base. Pero eso irreductible es sólo una nueva forma de presentación que implica el realce de aquellas relaciones que el objeto ya admitía desde antes. En otras palabras, estos peculiares actos de síntesis fundados son ellos mismos actos de presentación, “intuitivos”, dan directamente objetos, sólo que de otra forma. Las intuiciones categori-

16.- Rescato aquí la forma en que Vigo ha caracterizado lo que son para la doctrina de Husserl los términos formales, a saber, los índices que en el plano de la articulación lingüística reflejan la constitución propia de tales complejidades ontológicas” (2013, 164)

17.- Un problema distinto es si aquello que es documentado en nuestros términos formales puede identificarse y constituirse en objeto autónomo de una ciencia, por ejemplo, la lógica. La pregunta tiene que ser positiva, pues precisamente “no encontramos el fundamento de abstracción para la realización de los conceptos antedichos en estos actos como objetos, sino en los objetos de estos actos” (2013, 670). El punto es decisivo pues, por una parte, el concepto, por ejemplo, de ser supone un “fundamento de abstracción”, lo cual supone que la identificación y fijación de ser como objeto es posible sobre la base de un proceso abstractivo. Pero, por otra parte, tal fundamento no es ningún proceso mental, sino el objeto conformado mismo (el estado de cosa). El “concepto de ser” pertenece a la forma de presentación del objeto en cuanto se pone de realce en su complejidad.

ales remiten a objetos complejos no porque supongan una composición de elementos, sino porque precisamente exhiben objetos poniendo de realce su complejidad, es decir, exhibiendo expresamente los tipos de relación que admiten tener ya en el nivel más básico de presentación.

Conclusión

Todo lo discutido hasta aquí podría prestar una buena base para saber si la pregunta “¿en qué podría consistir el carácter intuitivo de las “formas categoriales?”, y no sólo de los objetos constituidos con y mediante ellas, está o no bien planteada.

Quien ya se había planteado esto y que de hecho dió una respuesta a esta precisa pregunta fue E. Tugendhat en su insuperable comentario a la fenomenología de Husserl (1970). Quisiera atenerme a esta respuesta, pues dada la pregunta, me parece la mejor posible. Esto no implica que la pregunta esté bien formulada. Tugendhat dice: “Esta intuición [la intuición categorial] consiste más bien en la “ejecución actual”— fundada en las intuiciones sensibles— de una determinada síntesis. “Intuición” significa esta ejecución, pues Husserl ha caracterizado como “intuición” todo “cumplimiento” de una intención significativa” (Tugendhat, 1970, 127)¹⁸.

La respuesta es buena por dos motivos. Primero porque logra evitar lo que el propio Tugendhat admite como un peligro, a saber, la objetualización de las categorías, es decir, la postulación de las formas categoriales como una clase de objetos, por ejemplo, ideales (cf. 1970, 113). Y en segundo lugar por que logra darle el énfasis necesario a la correlación que hay entre las formas categoriales y los actos de síntesis. Pero en su intento por evitar lo primero y remarcar lo segundo, su respuesta va muy lejos, hasta donde puedo verlo. Pues, a partir de la identificación de la realización del acto de síntesis y el “cumplimiento” de las categorías, Tugendhat pretende concluir que hablar de intuición de categorías en el sentido de presentación directa de ellas mismas es o bien un sinsentido o bien es analógico y metafórico. En este sentido la intuitividad de las categorías no sería más que el índice de que hay un acto de síntesis operando en el sentido de que tiene lugar la ejecución de ese acto que articula lo dado en la sensibilidad. Pero ¿qué significa “la ejecución actual de un acto de síntesis” (*der actuelle Vollzug einer Synthesis*)? ¿Quiere decir esto que tiene lugar un proceso psicológico en el que se articula lo dado en la sensibilidad? ¿Que las categorías “se presentan” en la forma de la actualización de un proceso psicológico de síntesis de datos? Aun cuando no crea que es esto lo que tiene en mente Tugendhat, hay en su respuesta una énfasis tal que hace recaer todo en los actos del sujeto cognoscente. Y esto, desde el punto de vista de lo que pretende la doctrina, es discutible.

Ella, si tiene sentido, pretende hacerse cargo, entre otras cosas, de esa condición fundamental de la que dependen nuestras oraciones asertivas y que, desde el punto de vista de la doctrina de la verdad básica, supone la

18.- El mismo pensamiento ya anticipado en: Tugendhat, 1970, 113.

presentación de un objeto. En este sentido expresiones como “cumplimiento”, “intuición” e incluso “acto de síntesis” hay que leerlas como y desde la necesidad de caracterizar adecuadamente la forma de presentación de un objeto dependiente pero no reductible a los datos de la sensibilidad. En este sentido Tugendhat está más cerca de retratar eso de lo que se trata cuando dice “En esta ejecución de la síntesis aparece por *el lado del objeto* la forma categorial como dada ella misma” (1970, 121; énfasis mío...). Husserl mismo ya había señalado algo parecido en la Investigación: “Las formas del enlace categorial son.....formas que corresponden al modo de actos de síntesis, o sea, formas que se constituyen *objetivamente* en los actos sintéticos edificados sobre la sensibilidad” (Husserl, 2009, 684; énfasis mío). Nótese bien que Husserl dice “formas que corresponden” (*gehörige Formen*) y no que “son idénticas a”, que “se constituyen en” y no que “se constituyen como”, y ante todo que cabe calificarlas en algún sentido como “objetivas”.

Ahora bien, el hecho de que Tugendhat sea más o menos libre en su interpretación, más o menos apegado al texto, no es por sí mismo un defecto. Pero el punto está en si la pregunta que plantea se deja responder en absoluto; si a partir de lo que el texto presenta como problema es esta pregunta pertinente o no. Y me parece que a esto habría que responder negativamente. Es sintomático que Husserl sea especialmente elusivo en relación a esta pregunta. En efecto, en el texto no hay ninguna pista mayor acerca la forma de presencia o carácter intuitivo que tendrían las categorías por sí misma más que una suerte de cumplimiento concomitante al cumplimiento de las oraciones predicativas en estados de cosas. Y tal vez sea esto atribuible a la poca claridad y alambicamiento del estilo husserliano. Pero tal vez sea por otra cosa.

Es dable a pensar que la pregunta así planteada no tiene respuesta en el texto de Husserl, no tanto por inepticia del filósofo o, más probablemente, del interprete, sino por la naturaleza misma del problema. Ciertamente es un peligro la “objetualización de lo formal”, pero no menos su subjetivización. Quizá lo elusivo del texto en relación a esto se deba precisamente a que la investigación propuesta apunta a un terreno intermedio, que sólo se pone al descubierto cuando consideramos al unísono. Es decir, que “cumplimiento”, “intuición”, “síntesis” no son sino en el fondo formas de presentación de los objetos mismos, y en esa exacta medida. Entonces el problema ya no sería si “existen” las formas puras (sea que se las conciba como objetos independientes o como símbolos de nuestros procesos mentales), sino que nuestro hablar los unos con los otros acerca de los objetos de nuestra experiencia y pretender que lo que decimos se tome por verdadero, parece suponer desde la partida formas de presentación de esos mismos objetos que es irreductible a su simple aparición senso-perceptual y que tampoco puede ser explicado como fruto de una proyección de nuestros procesos mentales, sino que tiene ella misma su forma propia de ‘objetividad’.

Referencias bibliográficas

HANNA, R. "Husserl's arguments against logical psychologism" en *Logische Untersuchungen*, hers. Verena Meyer, Berlin: Akademie Verlag, 2008.

HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (GA20)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009

_____ *Investigaciones Lógicas 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

LOHMAR, "Kategoriales Anschauung" en *Logische Untersuchungen*, hers. Verena Meyer, Berlin: Akademie Verlag, 2008.

TUGENDHAT, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970

VIGO, A. *Juicio, Experiencia, verdad*. Eunsa: Pamplona, 2013.

ZAHAVI, D. "Intentionalität und Bewusstsein" en *Logische Untersuchungen*, hers. Verena Meyer, Berlin: Akademie Verlag, 2008.

_____ *Husserl's Phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003.

Más acá de la actividad: asociación como continuación superior de la temporalidad

Below activity: Association as superior continuation of temporality

Camila Ramírez Clavería
Universidad de Chile^ϕ
c.ramirezclaveria@gmail.com



Recepción: 10.12.2018 **Aceptación:** 20.12.2018

Resumen: Ya en la cuarta de las *Meditaciones cartesianas*, Husserl indica que toda construcción por la actividad necesariamente presupone, como grado, inferior una pasividad pre-donante; siguiendo aquella actividad, pues, encontramos la constitución por la génesis pasiva (1986, 104). De acuerdo con esto, me propongo comprender, en primer lugar, de qué manera el campo de la pasividad fenomenológica se posiciona como metodológicamente previo a toda actividad de la conciencia y, en segundo lugar, cómo es que dentro de esta esfera de investigaciones la asociación aparece como una derivación de los análisis de la temporalidad inmanente y, sin embargo, constituye un grado más elevado que ella. Si toda actividad se basa en los procesos constitutivos y sintéticos de una conciencia atenta, veremos con la pasividad cómo es que antes de todo ello, ya está operando previamente un estrato pasivo de la conciencia, dando cuenta de ciertos procesos del orden genético que ocurren en y pese a ella. Aquí encontramos específicamente la temporalidad, la asociación y la afectividad. Pues bien, centrándonos en las dos primeras, el objetivo será esclarecer cómo es que el esquema de la temporalidad inmanente nos otorga una explicación sobre la forma en la que se estructura el flujo temporal de vivencias y, sin embargo, deja inconclusa una serie de problemas que nos llevan a la necesidad de preguntarnos sobre su *contenido*; explicación que, precisamente, nos otorga la asociación.

Palabras clave: Pasividad, temporalidad, asociación, forma, contenido.

^ϕ Estudiante de Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile. El presente texto fue presentado en el I Coloquio de Fenomenología de la Universidad de Chile "Lecturas de Husserl" celebrado los días 18 y 19 de octubre de 2017.

Abstract: Already in the fourth of the *Cartesian meditations*, Husserl points that anything built by activity necessarily presupposes, as the lowest level, a passivity that gives something beforehand; and, when we trace anything built actively, we run into constitution by passive generation (1983, 78). Accordingly, I propose to understand, first of all, how the field of phenomenological passivity is positioned as methodologically prior to all activity of consciousness and, second, how is it within this sphere of research, association appears as a derivation of the analyses of immanent temporality and yet constitutes a higher degree than it. If all activity is based on the constitutive and synthetic processes of an attentive consciousness, we will see with passivity how is that before all of this, it is already operating previously a passive stratus of consciousness, giving account for certain processes of genetic order which occur in and despite of it. Here we find specifically temporality, association and affectivity. Well then, focusing on the first two, the aim will be to clarify how is it that the outline of immanent temporality offers to us an explanation about the form in which the temporal flux of experiences structures, and nevertheless, leaves unfinished a series of problems that takes us to the necessity of wondering about its *content*, which is precisely the explanation that association offers to us.

Key words: Passivity, temporality, association, form, content.

I

Dentro del pensamiento de Edmund Husserl encontramos dos esferas o polos de análisis fenomenológicos. Por un lado, la fenomenología estática refiere a los procesos de constitución llevados a cabo por la conciencia, y por tanto se relaciona directamente con su actividad. Por otro lado, la fenomenología genética busca responder a la pregunta sobre cómo es posible, en último término, la autoconstitución de la conciencia, lo cual ocurre sin la actividad o atención de la conciencia dirigida a ello y, por lo tanto, se encuentra en directa relación con la pasividad (Cfr. Steinbock, 1998, 127-144).

Cabe aclarar, sin embargo, que distinguimos aquí ambas esferas de la conciencia como cuestiones de orden funcional, es decir, no como conceptos tomados por sí mismos, sino como pertenecientes a un tipo distinto de operatividad por parte de la conciencia: actividad y pasividad de la conciencia (Cfr. Osswald, 2014, 33-51). Y es que en la tradición filosófica se le ha otorgado una gran relevancia a la pregunta por la constitución de los objetos trascendentes, la cual, aunque me parece legítima en tanto apunta al objetivo de la fenomenología por refundar las ciencias de la época, no consiste en el corpus completo de la obra de este pensador y, directamente, no agota la problemática fenomenológica sobre cómo aquello que posee carácter constituyente universal es capaz también de constituirse a sí mismo. Hablamos aquí de la diferencia entre estos polos como una distinción metodológica que no

Más acá de la actividad: asociación como continuación superior de la temporalidad

responde de ninguna manera a momentos cronológicos que podrían llevar al lector a creer que operan de manera separada y en distintas fases, sino más bien niveles diferenciados de análisis que permiten comprender que ambas operan de manera conjunta y coordinada.

Ahora bien, si nos situamos en el polo de la actividad de la conciencia, es decir, aquella que versa sobre cómo se constituyen los objetos a partir del ego trascendental, vemos que dichos procesos de síntesis sólo son posibles gracias a lo que el autor denomina en el párrafo 37 de las *Meditaciones cartesianas* como una “génesis legal” (Husserl, 2009, 101), la cual consistiría en aquella génesis universal que a su vez posibilita al ego como mónada o unidad. En otras palabras, para este pensamiento, es necesario que la conciencia se constituya como unidad trascendental pues ésta es condición de posibilidad de toda síntesis y objetividad. Así, esta génesis legal, en último término, vendría a clarificar la idea de que, para el pensamiento de Husserl, la trascendencia sólo posee sentido en tanto se da en una inmanencia, esto es, el ego trascendental.

A partir de lo previo, se desprende que la forma fundamental de síntesis universal consiste en la identificación, la cual “se nos presenta(...) como una síntesis que todo lo domina, que transcurre pasivamente en la forma de la continua conciencia del tiempo inmanente” (Husserl, 2009, 57). Esta forma universal posibilita que aquello a lo que el ego se dirige en distintos modos de conciencia tales como percepciones, recuerdos, valoraciones, etc., pueda llegar a ser consciente como unidad, es decir, que la conciencia de identidad sea conciencia de unidad y entonces el objeto ideal pueda ser tenido como uno y el mismo en distintos modos de percepción.

Comprendemos de esta forma que si lo que posibilita la constitución —la actividad de la conciencia, es, en último término, su carácter de unidad o síntesis universal, y que la forma fundamental de esta síntesis es la identidad que se enmarca como suceso pasivo en la temporalidad propia de la conciencia, entonces, desprendemos de lo anterior que toda actividad de la conciencia como constituyente presupone ya la esfera de la pasividad, o como dirá Husserl en el párrafo 38 de las *Meditaciones cartesianas*, “un grado interior de pasividad pre-donante” (2009, 104) que consiste precisamente en la génesis pasiva. Esto nos permite, por lo tanto, aventurarnos a situar la importancia de aclarar el problema de la pasividad en tanto ésta se configura como condición de posibilidad de toda constitución y, así, de todo aparecer.

De acuerdo a lo anterior, comprendemos la pasividad en Husserl como la contraparte de la actividad o atención de la conciencia en los procesos constitutivos de donación de sentido y, además, como aquella esfera que opera como condición de posibilidad de toda actividad de la conciencia. Hablamos aquí de una esfera que le precede a la génesis activa, que no se encuentra separada de ella a modo de independencia absoluta, sino más bien opera como fundamento de la actividad propia de la conciencia en la constitución de objetos trascendentes, y, por tanto, de todo aparecer.

II

Esta problemática parece presentarse como uno de los temas más complejos del planteamiento husserliano puesto que consta de una investigación fenomenológica de la temporalidad, lo que implica, en último término, no guiarse por las teorías ya propuestas a partir de las ciencias naturales, o como bien se plantea en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, “por análisis fenomenológico no cabe hallar el más mínimo rastro de tiempo objetivo” (Husserl, 2002, 27). Lo relevante ahora no es la duración misma, sino cómo esa duración *aparece* ante una conciencia y de qué manera es sentida. En contraposición a la duración de la sensación propia del tiempo objetivo, hablamos de la sensación de la duración propia de la temporalidad inmanente.

Si consideramos lo anteriormente expuesto, entonces, vemos que el nexo establecido entre la fenomenología estática y la fenomenología genética es posible gracias a la conciencia interna del tiempo o, lo que es lo mismo, la temporalidad inmanente. De acuerdo con esto, resulta necesario que nos dirijamos a comprender esta problemática en tanto se enmarca en la pasividad de la conciencia. La temporalidad inmanente será el primer estrato aquí analizado con el fin de dilucidar allí sus características esenciales y el posterior paso hacia la asociación.

Husserl propone por medio de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* que tomemos como objeto de estudio aquellos que están hechos de temporalidad, es decir, los objetos sonoros. Ante esto, el autor plantea que “un análisis fenomenológico del tiempo no puede aclarar la constitución del tiempo sin considerar la constitución de los objetos temporales. Por objetos temporales en sentido especial entendemos objetos que no solamente son unidades en el tiempo, sino que también contienen en sí la extensión de tiempo” (2002, 45).

Pensemos en una melodía, y veamos, entonces, que sus notas no aparecen de manera caótica ante la conciencia, ni todas ellas al unísono como si fuera un estruendo. Somos capaces de percibir sus distintas notas, pero algo ocurre; cada nueva nota que se presenta, forma parte de un momento actual que es sumamente fugaz, puesto que inmediatamente le sigue otra aún más nueva y, por tanto, la primera muda hacia un pasado. Por otra parte, pensemos en que —aún considerando la misma melodía en curso— luego de un rato somos capaces de seguir su ritmo, y de cierta manera ‘adelantarnos’ a lo que viene, pero no al modo de una adivinanza, sino meramente basados en aquello que ya hemos oído; puede que nos equivoquemos y la melodía cambie y, sin embargo, tenemos una idea más o menos de cómo sigue.

Pues bien, aquella nota que formó parte de un momento actual, y sumamente fugaz, lleva en la temporalidad inmanente el nombre de impresión originaria, mientras que al presentarse una nueva en el ahora actual, ésta muda a retención y es sucedida entonces por una nueva impresión originaria. Además, estas dos ‘estructuras’ operan de forma continua en tanto la retención fun-

ciona como horizonte que sostiene cada nueva impresión originaria, que 'habiendo sido' y mudado hacia un pasado cada vez más oscuro, permite que se presente cada nota actual a su vez como conectada a las demás y permitiendo así que seamos capaces de oír una melodía como un todo armónico y no sonidos caóticos separados a cada momento. Y, por otro lado, encontramos la protención, la cual refiere a este ya mencionado 'adelantar-nos más o menos' a los siguientes sonidos de la melodía, adelante que se fundamenta precisamente en los horizontes de la retención y la impresión originaria, pues sólo a la base de lo que ya he oído y lo que oigo actualmente, es que puedo hacerme una idea de qué es lo que viene. Sin embargo, y pese a que hablamos con Husserl distinguiendo entre lo recién sido, lo que está siendo y lo que está aún por venir como la retención, la impresión originaria y la protención, respectivamente, resulta necesario que tengamos claro en todo momento que ellas no constituyen fases diferentes, sino que se dan en uno y el mismo flujo constante de la conciencia. Esto quiere decir que la impresión originaria no opera en un momento y la retención o la protención en otro momento diferente, sino que estas tres intensidades están allí de manera simultánea y conjunta.

Decimos así que el flujo de la temporalidad inmanente es capaz de desbordarse a cada minuto, allí donde sus propios horizontes de lo recién sido, de lo que está siendo y de lo que probablemente será, dan cuenta, en primer lugar, de cómo podemos comprender que oímos una melodía como un todo armónico y, en segundo lugar, de cómo podemos rastrear a través de ellos el origen de la temporalidad inmanente, que tiene su correlato en la temporalidad propia de la conciencia que a cada momento es capaz de ordenar *pasivamente* estas vivencias temporales según su propia temporalidad vivencial. En otras palabras, y a modo de síntesis de este punto, una vez analizados aquellos objetos que se presentan temporalmente y, por lo tanto, están hechos de duración, comprendemos que el esquema temporal aquí explicitado no es del todo rígido, sino más bien dinámico en tanto siempre se van presentando nuevas vivencias que suceden una a la otra en un flujo constante. ¿Y qué es este flujo, sino la conciencia misma como origen de la temporalidad inmanente? En la medida en que toda vivencia que tiene lugar en la conciencia lo hace temporalmente bajo un nexo continuo entre impresión originaria, retención y protención, descubrimos así que el carácter mismo de la conciencia es temporal pues ella se presenta precisamente como lo que posibilita ese nexo continuo, es decir, como el flujo permanente en el que a cada momento se presentan nuevas vivencias, que son ordenadas bajo el esquema anteriormente mencionado. Así, vemos que en el análisis de la temporalidad inmanente —específicamente en lo contenido en las *Lecciones*— nos permite dar cuenta de la forma en que se estructuran las vivencias, al modo de un esquema que continuamente ordena y enlaza las ya retenidas, las que están siendo, y las que posteriormente serán.

Pues bien, una vez dando cuenta de *la* forma, ¿qué ocurre con el contenido? Si bien, el esquema temporal permite dar cuenta de un orden, precisamente como temporalidad inmanente, vemos que ocurren ciertos problemas, como

por ejemplo, por qué soy capaz de recordar una vivencia sumamente antigua quizás con mayor claridad que una más cercana al punto del ahora actual, o cómo soy capaz de recordar con mayor claridad mi cumpleaños número 15, en vez de lo que almorcé hace dos días. Pues bien, precisamente es esto lo que permite la asociación al dar cuenta de cómo vinculamos el contenido de aquello que se presenta a la conciencia.

III

Dirigiéndonos a los *Análisis de las síntesis pasivas*, en la tercera división del texto encontramos el capítulo titulado precisamente “Asociación”, mediante el cual Husserl dará cuenta de las subestructuras que se encuentran operando en la plena pasividad de la conciencia y, además, cómo es que encontramos constantemente un vínculo directo entre los estratos aquí analizados: temporalidad y asociación (Cfr. Osswald, 2016, 109-112). Ya en el inicio de este apartado el autor plantea que “el título asociación caracteriza para nosotros una forma y una regularidad legítima de la génesis inmanente que constantemente pertenece a la conciencia en general” (Husserl, 2001, 162) y, además, que “la fenomenología de la asociación es, por así decirlo, una continuación superior de la doctrina de la constitución originaria del tiempo” (163). Lo que significa, en primer lugar, que sólo es posible hablar de asociación en la medida que ya hemos analizado cómo es que se estructura el flujo de la temporalidad inmanente y que, además, este nuevo nivel de análisis permite comprender la génesis o autoconstitución de la conciencia por medio de síntesis asociativas.

Pensemos, por ejemplo, en una fotografía. Somos capaces de percibirla en el ahora actual, e inmediatamente, en la plena pasividad de la conciencia, rememoramos algo ya transcurrido. Si en dicha fotografía aparece un cuadro de una galería, podría yo rememorar con ella la vivencia del museo completo, o quizás también específicamente del cuadro que estaba al frente de éste. De esta manera, vemos que no todo el contenido de la vivencia actual despierta el contenido de algo ya retenido, sino que es precisamente parte de ese contenido —el cuadro como parte de una galería— que me permite rememorar parte del contenido de algo ya retenido —la vivencia de recorrer el museo completo—. Así, esta asociación se da gracias a un ‘término transitorio’ hacia algo similar, formando un particular modo de relación a través de la semejanza. De acuerdo con esto, para el autor será necesario “hacer comprensible de un modo más preciso cómo ocurren ciertos despertares, a saber, cómo una semejanza entre una variedad de semejanzas se hace privilegiada para la construcción de un puente, y cómo cada presente puede finalmente ingresar en una relación con todos los pasados, cómo —extendiéndose más allá de la viva retención- puede ingresar en una relación con todo el ámbito de cosas olvidadas” (Husserl, 2001, 166). Así, hacemos patente que, por medio de lo anterior, podemos llegar a comprender cómo es posible que el ego trascendental tenga un campo de experiencias como propio, como una unidad en la forma de la temporalidad a la que podemos tener acceso por medio de estos ‘despertares’ o reanimaciones de la conciencia al establecer ciertos principios

de semejanza por asociación. Pero, además, debemos tener claro que este ordenamiento en base a ciertos criterios asociativos, y que opera ya sobre la temporalidad inmanente, no se da de una vivencia completa con otra también completa, sino más bien en lo que respecta a su contenido inmanente. En otras palabras: un triángulo recuerda a otro, digamos, por su color azul, y no necesariamente por todas las demás características de este objeto inmanente. De acuerdo con esto, comprendemos que lo que define en último término a los modos de asociación es precisamente su contenido y que opera sobre la base de la estructura de la temporalidad inmanente que posibilita su forma.

Conclusiones preliminares

Comenzamos proponiendo un camino —uno dentro del universo de caminos posibles— que nos permiten ver tanto las distinciones como también el nexo entre la actividad y la pasividad de la conciencia. Mientras que la primera apunta a los procesos de constitución por parte de una conciencia activa, vemos cómo la pasividad refiere a aquellos momentos metodológicamente previos a toda constitución, que ocurren en y pese a la conciencia y, por tanto, no requiriendo aún su actividad. Y así, comenzando con el análisis de la actividad, es posible comprender que toda síntesis opera en la forma de la identificación, la cual a su vez transcurre pasivamente dentro del marco de la temporalidad inmanente; esto, debido a que la conciencia es capaz de percibir en distintos momentos un objeto como unitario y no en todo momento escorzos inconexos de él. Una vez situados en la esfera de la pasividad, vemos que la temporalidad inmanente se instala allí como la base sobre la que es posible estructurar y ordenar las vivencias, es decir, cómo la conciencia ordena pasivamente sus experiencias en un horizonte temporal; horizonte que precisamente es la conciencia como flujo y entonces como origen de toda temporalidad inmanente. Pero vemos, además, que hay problemas no resueltos por el esquema temporal planteado en las *Lecciones*: que cada impresión originaria mude constantemente a retención y éstas a su vez se vayan hundiendo en el horizonte de lo ya sido, no nos permitiría comprender cómo es que soy capaz de recordar con mayor claridad algo retenido y que está más lejano del punto actual, en comparación a algo más reciente. En otras palabras, el esquema temporal da cuenta de la forma en la que ordenamos las vivencias, pero nada nos dice sobre su contenido, lo que nos lleva directamente a comprender la asociación como este proceso que se desprende de la temporalidad —pues esta última siempre está a la base de la primera— como aquel análisis de orden superior que da cuenta de cómo la conciencia enlaza constantemente el contenido de una vivencia con otra ya retenida, posibilitando, entonces, entender que si bien el esquema temporal se presenta como su fundamento y condición de posibilidad, necesitamos ir más allá en esta investigación, pudiendo comprender cómo, por medio del criterio de semejanza, los contenidos de las vivencias son enlazados en un orden que va más allá del temporal y que, sin embargo, siempre se da situado en él.

Referencias bibliográficas

Husserl, Edmund. *Cartesian meditations*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

_____. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002.

_____. *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 2009.

_____. *Analyses concerning passive and active synthesis*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

_____. *La idea de la fenomenología*, Barcelona: Herder, 2011.

Osswald, Andrés. "El concepto de pasividad en Edmund Husserl", *Areté Revista de Filosofía* 26/1 (2014). 33-51.

_____. *La fundamentación pasiva de la experiencia*, Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2016.

Steinbock, Anthony. "Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays", *Continental Philosophy* 31 (1998): 127-134.

Traducción

El nietzscheanismo de Nikos Kazantzakis

Peter A. Bien
Dartmouth College



Traducción directa de
Alfredo Eduardo Fredericksen Neira
Universidad Finis Terrae, Chile^φ
alfredericksen@gmail.com

Recepción: 23-02-2018 **Aceptación:** 09-03-2018

Una y otra vez escuchamos que Kazantzakis fue influenciado por Nietzsche. Pero escuchamos poco acerca de la naturaleza precisa de ésta. En su lugar, se nos habla de generalidades tales como los superhombres de Kazantzakis, su nihilismo e inclinación dionisiaca. Esta vaguedad no es sorprendente dada la evidencia utilizada, es decir, cualquier cosa que esté disponible en inglés. En esta categoría, la más extendida declaración de Kazantzakis, está en el Capítulo 23 de *Carta al Greco*. Este transmite la calidad de su discipulado de una manera general y emotiva, pero se limita sólo a determinados aspectos del pensamiento de Nietzsche y da lo que es, probablemente, una descripción imaginaria de cómo y cuándo Nietzsche entró en la vida de Kazantzakis. Más allá de esto, tenemos algunas observaciones en *England*, y un puñado de referencias a Nietzsche en las cartas publicadas por la señora Kazantzakis.

Los recursos disponibles en griego son infinitamente más importantes, si estamos interesados en la precisión y si queremos saber lo que pensaba Kazantzakis en el inicio de su carrera, cuando su Nietzscheanismo adquirió su forma definitiva. Entre los recursos disponibles sólo en griego se encuentra una declaración sistemática, detallada y ampliada precisamente, de lo Kazantzakis encontró importante en el filósofo alemán. Esta es su tesis doctoral,

^φ Estudiante de Licenciatura en Literatura de la Universidad Finis Terrae, con estudios de diplomado en literatura, historia del arte, estética y estudios de la religión.

titulada *Friedrich Nietzsche's Philosophy of Law and the State*. Finalizada en febrero de 1909, estaba prevista su presentación a la Facultad de Derecho en la Universidad de Atenas, de manera que Kazantzakis podría recibir una cátedra allí. Pero la tesis era mucho más que un tedioso ejercicio académico; en efecto, podemos decir de ella -como de todos los otros escritos impuestos sobre Kazantzakis por presiones externas-, que se hizo porque su corazón estaba allí. Como escribió a un amigo en enero de 1908, sólo tres meses después de su llegada a París:

En la actualidad estoy estudiando filosofía y literatura en la Sorbona, el College de France, y el Ecole des Hautes Etudes.

Quiero idear una concepción personal e individual de la vida, una teoría del mundo y del destino del hombre, y luego, de acuerdo con éstos, de manera sistemática, con un firme propósito y un programa definido, escribir lo que deba escribir.

Luego invocó a Bergson, quien le daba las teorías del mundo y destino del hombre que anhelaba. Pero Nietzsche, al igual que Bergson, estaba en gran medida en el centro de los estudios y las necesidades de Kazantzakis en ese entonces. Había llegado a un París lleno de controversia política e ideológica, y aunque en un principio encontró a los socialistas franceses encomiables, muy pronto vio su igualitarismo, internacionalismo y el racionalismo como formas de decadencia. En marzo, sólo cinco meses después de su llegada, había abrazado el nacionalismo de derecha y estaba invocando figuras como Barres y Kipling. El extremismo de su nuevo entusiasmo se puede apreciar a partir de las declaraciones que hizo en ese tiempo: "Las naciones", escribió, "deben volverse egoístas y duras para así pisotear los cadáveres de sus oponentes y avanzar fuertes y jubilosas por la bronceada y varonil embriaguez de la vida". Contra las consignas engañosas Libertad-Igualdad-Fraternidad y contra el debilitamiento causado por "el internacionalismo prematuro y, por tanto, criminal de varios intelectuales", debemos "mantener en alto la individualidad de la nación". Todas estas nuevas orientaciones, a su vez, Kazantzakis las atribuye a la influencia saludable de Nietzsche, quien nos libra de "ideales femeninos y nos arroja fuertes y armados en la lucha salvaje de la vida individual y nacional".

Podemos concluir que Nietzsche se sitúa en el centro de la visión del mundo en proceso de desarrollo de Kazantzakis durante los años en París. La tesis le dio un formato conveniente para la sistematización de sus entusiasmos nietzscheanos. Como subrayé al principio, Kazantzakis estaba buscando una concepción de la vida -un canon- según el cual pudiera regular sus escritos y acciones. Esto lo vio como un deber para él y para todos los hombres. En Nietzsche descubrió no sólo ciertas ideas que le atraían, sino un ser humano que había cumplido con este deber magníficamente y en quien, por lo tanto, podría basarse para modelar su propio estilo de vida. En resumen, tanto intelectual como emocionalmente llegó a Nietzsche como un discípulo. La tesis, aunque producida en parte debido a las presiones externas, fue, más

que nada, la primera formulación extensa de un credo personal.

Antes de examinar las ideas nietzscheanas específicas que el nuevo discípulo estrechó contra su pecho, deseo considerar la manera en que Nietzsche entró por primera vez en la vida Kazantzakis. Esto nos mostrará que Kazantzakis no encontró la obra de Nietzsche por primera vez cuando fue a París. Más bien, lo que pasó en París fue un cambio fundamental en la actitud; Kazantzakis, de repente comenzó a adular a un pensador que había despreciado con anterioridad. Comenté anteriormente que *Carta al Greco* nos da lo que es, probablemente, una descripción imaginaria del primer encuentro, aunque tal vez transmita la calidad de discípulo que era Kazantzakis. Este relato nos llevaría a creer que Kazantzakis llegó por primera vez a enfrentarse con el filósofo alemán en París, en la *Bibliothèque Sainte-Genève* cuando una mujer desconocida se acercó a él con un libro que contenía una fotografía de un hombre:

“(...) Eres tú -¡son idénticos! Mira la frente, las cejas pobladas, los ojos hundidos... ¿No lo reconoces?, ¿es la primera vez que lo ves? ¡Es Nietzsche!”

¡Nietzsche!

Había oído hablar de él, pero todavía no había leído ninguno de sus libros.

Esta es una estupenda historia, y puede ser una verdadera. Pero conociendo la facilidad con que Kazantzakis inventó o distorsionó incidentes en *Carta al Greco* para ilustrar una idea o un estado de ánimo, cabe preguntarse. Es interesante que él haya relatado un encuentro similar quince años más tarde cuando se encontraba en Berlín: “El otro día un alemán que conozco, corrió hacia mí cuando estaba devolviendo unos libros a la biblioteca- y me dijo con emoción que al verme pensó repentinamente que había visto a Nietzsche”. Dado que este incidente se registró en una carta escrita poco después del evento, podemos confiar en su exactitud, aunque aún se genera la duda de si Kazantzakis no estaba simplemente inventando una manera concreta y pictórica de recalcar que él y Nietzsche eran hermanos espirituales. En cualquier caso, la versión en *Carta al Greco* puede ser una “extensión” de éste, o viceversa. Ambas pueden ser ciertas, o ninguna. Lo que está claro más allá de toda duda, sin embargo, es que Kazantzakis era consciente de Nietzsche antes de ir a París. Su primera esposa afirma en su biografía novelada que leyó por primera vez a Nietzsche en la escuela secundaria. Debemos recordar que en esos años (1899-1902) el pensamiento de Nietzsche era célebre en Grecia y ya estaba ejerciendo una influencia en escritores como Palamas; por lo tanto, habría sido natural que la curiosidad de Kazantzakis se hubiese despertado a esa temprana edad, y si no, entonces, sin duda, durante sus años de estudiante universitario en Atenas (1902-1906). Para reforzar estas especulaciones, sin embargo, tenemos evidencia directa. Nietzsche fue invocado por Kazantzakis en 1906 en la primera publicación de su obra, el

ensayo “I Arrósteia tou aiónos” (Le mal de siècle). Aquí, Kazantzakis examinó la decadencia europea, viéndolo como una caída del paganismo alegre de los antiguos. Es fundamental señalar que Nietzsche fue visto aquí como parte de esta decadencia, y no como su antídoto. La Revolución Francesa, afirmó Kazantzakis, inauguró la época actual en la que todo hombre siente que puede llegar a los cielos. No hay más límite que desear; aquel que descansa durante la lucha es pisoteado por los demás; el fin justifica los medios; y el fin es el interés propio. Todo esto, continúa Kazantzakis, se ve en Nietzsche y Bismarck, los profetas de los egos apoteósicos. “Desde la ingenuidad y la alegría de la antigüedad, de la devoción, el éxtasis y la fe de la Edad Media, hemos caído en estos últimos tiempos a orgías de raciocinio”. Luego condena el conocimiento universal, la sofisticación, que ha secado nuestra alegría natural y salud para que nuestra reacción típica a la vida sea el desagrado. El hombre de hoy sabe todo; nada es virgen en nuestras almas; el poder, el conocimiento y la gloria ya no nos satisfacen; buscamos otra cosa, más allá del bien y del mal. Pero la era ha cobrado su venganza sobre las mismas personas que la han creado. Byron fue la mayor víctima del mal de siècle, pero todas las grandes almas de la era están enfermas, inquietas, decadentes. Poe y Musset se vuelven alcohólicos, Baudelaire y Huysmans se descontrolan, Óscar Wilde está corrompido, de Quincey consume opio, Swift y Nietzsche mueren locos.

Todo esto es muy importante si queremos entender lo que pasó con Kazantzakis en París. Es obvio que su actitud hacia Nietzsche antes de ir allí era totalmente diferente de su actitud posterior. En París sintió por primera vez un parentesco personal con el alemán, viendo en él no una ejemplificación de la enfermedad de la época, sino precisamente lo contrario- un aliado en su cruzada moral contra la decadencia que sentía a su alrededor. El “nuevo” Nietzsche descubierto por Kazantzakis en París era en efecto el maestro preciso que necesitaba un alumno que ya había desarrollado una intensa preocupación moral y una intensa repugnancia hacia la flojedad de la vida moderna. La exposición de Kazantzakis al pensamiento de derecha en París lo había convencido que la apoteosis del ego propuesta por Nietzsche, su doctrina de la lucha universal, incluso su llamado nihilismo y su desagrado generalizado, podrían ser -en lugar de los síntomas de una enfermedad- los medicamentos para lograr una cura. Nietzsche de repente se convirtió en maestro de Kazantzakis en París debido a que el alumno había pasado desde el neopaganismo sentimental de “I Arrósteia tou aiónos” al paganismo práctico de la derecha política. El mundo se salvaría sólo si pudiera librarse de los ideales liberales, humanistas e igualitarios de la Revolución Francesa y el socialismo contemporáneo. Pero si esto se hiciera, toda la estructura de la moralidad y la ley modernas debían ser derrocadas. En Nietzsche, Kazantzakis vio el líder más adecuado para aquellos que, como él mismo, habían prometido empujar a la civilización a lo que consideraban un estado más saludable.

Lo que emerge de todo esto son dos puntos importantes, ambos se confirman sin lugar a dudas en la tesis. La primera es que Kazantzakis encuentra en Nietzsche no sólo un pensador cuyas ideas podía prestarle, sino que un

prototipo humano pleno, en cuyas alegrías y angustias pudo ver sus propias luchas glorificadas. En pocas palabras, estamos tratando aquí con una afinidad personal que se extiende mucho más allá del intelecto. El segundo punto es que la principal utilidad que Kazantzakis vio en Nietzsche fue la de un destructor de lo viejo. Para la estructura básica de una nueva y positiva visión del mundo, Kazantzakis recurrió a otros pensadores, principalmente a Bergson. Nietzsche era una fuerza negativa, un aliado en la convicción de Kazantzakis de que el antiguo orden debía ser evaluado, desafiado y derribado con el fin de desarrollar una nueva y más viable civilización.

La percepción de Kazantzakis de tener una afinidad personal con Nietzsche, afectó y dirigió toda su vida. Nietzsche le daba el ejemplo del camino que debía elegir entre aquellos teóricamente posibles para él. Que él era consciente de esto por lo menos en 1921 (a sus 38 años), se indica en la siguiente declaración:

Mi objetivo no es el arte por el arte, sino encontrar y expresar un nuevo sentido de la vida (recordar a Nietzsche y Tolstoi). Para alcanzar este objetivo, hay tres caminos: 1) el de Cristo-inaccesible; 2) el de St. Paul - la combinación de Arte (las Epístolas) y Acción, pero se necesita un Cristo; 3) el del Arte o Filosofía (Tolstoi o Nietzsche).

Estoy siguiendo el tercero y, por eso, todo lo que escriba nunca será perfecto desde el punto de vista del Arte. Porque mi intención trasciende los límites del Arte.

Por lo tanto, una forma importante en la que Nietzsche ayudó a guiar la vida de Kazantzakis, fue en este matrimonio de la filosofía y el arte. Algunos dirían que esto fue en detrimento de ambos cónyuges. Kazantzakis siempre podía invocar su lado profético o filosófico para excusar defectos relativos a su destreza artística; por el contrario, siempre podía invocar los valores artísticos de la calidez, la viveza y la imaginación para excusar la repetición, la incoherencia y la poca originalidad de su pensamiento. Otros, sin embargo, podrían afirmar que el matrimonio de la filosofía y el arte fue una cualidad distintiva de Kazantzakis, su virtud. En cualquier caso, está claro que él vio al ejercicio de Nietzsche como ejemplo en este sentido. Esto es abiertamente evidente en *The Saviors of God*, que se hace en el estilo de *Thus Spake Zarathustra*, pero se ve también en *The Odyssey: A Modern Sequel*, que es un tratado filosófico en estilo ditirámico, y también en muchas obras de teatro y novelas.

La afinidad personal entre Kazantzakis y Nietzsche fue, pues, muy amplia, con la participación no sólo de posiciones intelectuales, sino de todo un método de expresar esas perspectivas, que a su vez descartaron otros métodos que Kazantzakis podría haber cultivado. Esto es aparte de los rasgos de personalidad comunes. Él también los había reconocido conscientemente por lo menos ya a comienzos de los años veinte. Recordando una visita al lugar de nacimiento de Nietzsche en Naumburg, le comentó a su esposa Galatea que fue sacudido una vez más por “la cara trágica de aquel hombre que guarda

tal afinidad con mi constitución espiritual y corporal” (es aquí cuando relata el incidente del desconocido que se le acercó en Berlín creyendo que había visto a Nietzsche). En el mismo período, uno de gran soledad y lucha psíquica para Kazantzakis, confesó con más audacia aún: “Me temo que soy de la calidad Nietzsche. Ya veremos. Esperemos que no comparta sus enfermedades.”. A pesar de que anhelaba la acción y deseaba abandonar el arte y la filosofía, se dio cuenta muy bien de que la vida activa era una quimera que se desvaneció tan pronto como la puso en práctica. Su destino, lo sabía, era sentarse solo, aislado de la participación social y transfundir las ideas con la sangre caliente del arte, tal y como lo había hecho Nietzsche. En los momentos en que admitía esto, el recuerdo de la soledad y la locura de Nietzsche se alzaba ominosamente:

Lo que necesito es un círculo de vibrantes seres humanos, un impulso en alza, un ambiente llameante de creencia, alegría, disciplina. Trabajo solo, vagando por las montañas, y a veces la cara de Nietzsche aparece ante mí de una manera inquietante, como un presentimiento doloroso. Es por eso que quiero llegar a ser bueno y fuerte, subir a un monte muy alto, para así ser capaz de soportar el peso de mi ansiedad y el deseo sin doblegarme.

Después de todo ello, hay que reconocer que la historia de cómo Kazantzakis encontró por primera vez a Nietzsche en el *Bibliothèque Sainte-Genevieve*, aunque quizás no sea exacta en un preciso sentido histórico, expresa “poéticamente” una verdad básica de su relación con el filósofo alemán. Él creó para sí el mito de una afinidad personal con Nietzsche -de parentesco, de condición de hijo- que se extiende incluso a “la frente, las cejas espesas y los ojos hundidos.”

No nos debe sorprender, por lo tanto, si encontramos en el retrato de Nietzsche dado por Kazantzakis en su tesis, a un doble psicológico del mismo Kazantzakis. De hecho, una de las ventajas de la tesis radica en las pistas que nos da acerca de la personalidad de Kazantzakis. Párrafos enteros de descripción y análisis, que sacados de su contexto original, podrían aplicarse a Kazantzakis tan perfectamente, que estamos tentados a concluir que tenemos aquí un (probablemente inconsciente) autoanálisis, o al menos una proyección del autoconocimiento de Kazantzakis sobre su maestro recién adoptado. O tal vez podríamos decir que Nietzsche lo ayudó a conocerse a sí mismo, para articular lo que había sido hasta entonces tácito. De cualquier manera, sabemos que la época en que Kazantzakis escribió la tesis fue una intensa etapa de autoanálisis y autodescubrimiento. Un ejemplo de este autoanálisis inconsciente es la afirmación de Kazantzakis en la tesis de que las dos principales características de Nietzsche fueron 1) la sinceridad y 2) el egoísmo inmensurable. Aquí él indirectamente nos da algunos hechos centrales acerca de sí mismo. Lo hace así también cuando afirma que la filosofía de Nietzsche surgió de las necesidades psicológicas. La sinceridad

de Nietzsche, dice Kazantzakis, lo hizo constantemente ahondar más profundo, negarse a estar satisfecho con cualquier conclusión, siempre deseó superarse a sí mismo mediante la creación de formulaciones más completas y perfectas. Él objetivizó esta necesidad psicológica interna y la convirtió en una filosofía de la necesidad de la humanidad de superarse, crear seres más perfectos. Su egoísmo fue un factor en esto; le hizo encontrar toda atadura insoportable y siempre buscar algo original. Como resultado de esta unión de sinceridad y arrogancia, vendría su sensibilidad histérica contra todo lo que considera falso y la impetuosidad con la que defendió a su nuevo ídolo, el Superhombre. Todo esto, diría yo, es un análisis agudo del propio Kazantzakis.

Kazantzakis habla asimismo sobre la repulsión de Nietzsche a los contactos vulgares de la vida cotidiana. Aunque por una parte era un héroe que ansiaba la lucha y el trato con los seres vivos, por la otra era una mujer que lloriqueaba ante todo contacto repentino con la realidad. Nietzsche se dedicó a la búsqueda de la verdad, y de hecho despreció una vida dedicada a otros fines; sin embargo, la “verdad” para él era en efecto una ideología que surgió de sus cualidades psicológicas contradictorias, un medio de soldarlas en armonía y orden.

Esto también se puede aplicar sin dificultad al mismo Kazantzakis. Pero vayamos más lejos. La profundidad del autoanálisis de Kazantzakis es quizás mejor indicada por su insistencia en que la búsqueda de Nietzsche de la verdad fue un dolor continuo. Él nos dice que Nietzsche tuvo que rechazar el pasado, incluyendo los valores religiosos y morales de su educación, pero que su sensibilidad hizo este rechazo extremadamente doloroso. Él sabía que el camino que había tomado sería solitario y doloroso; debajo de la risa y la sátira de sus libros, percibimos su sufrimiento inconsolable y su intento angustioso por dirigir todas sus negativas hacia una afirmación triunfante.

Kazantzakis concluye su sección sobre la personalidad de Nietzsche con una declaración que una vez más se puede aplicar maravillosamente a sí mismo, y la que podría, en efecto, servir bien como recordatorio a sus propios críticos. Conociendo la edad, el carácter y la vida de Nietzsche, dice Kazantzakis, estamos en condiciones de justificar, pero también para censurar, sus excesos y delirios. Sin embargo, al hacer esto, no debemos pasar por alto su noble osadía y su heroico intento de elevar nuestro intelecto y nuestra vida, a crestas más altas y puras.

Deberíamos estar preparados para pasar ahora a la sección más “profesional”, menos impresionista, de la tesis de Kazantzakis, donde trata las ideas de Nietzsche. En otras palabras, ahora deberíamos estar en condiciones de recordar, a lo largo del resumen a continuación, que para Kazantzakis estas ideas eran mucho más que sólo conceptos intelectuales; eran las materias primas de un credo personal y respondían a las necesidades psicológicas, así como políticas y filosóficas.

Kazantzakis divide su análisis del pensamiento de Nietzsche en dos grandes

secciones, la primera habla de los aspectos negativos y la segunda de los positivos. Los antecedentes de ambos, según él, es la historia intelectual de Europa, terminando en el nihilismo. La ciencia, dice Kazantzakis, ha hecho de nuestro antiguo sistema de valores algo irrelevante al revelar que la naturaleza es totalmente inmoral. Todo el problema de los valores surge debido a esta amplia brecha entre la ética y la realidad natural. Y la ciencia en sí no es de ninguna ayuda en este sentido, ya que explica el cómo, no el por qué. El Darwinismo, que apareció como una supuesta respuesta a las preguntas eternas, de hecho, frustró toda ulterior esperanza; demostró el mecanismo de la evolución, pero fue incapaz de mostrar la causa o el objetivo. Se hicieron intentos para establecer nuevos sistemas de valores, para llenar el vacío dejado cuando la ciencia acabó con Dios. Kazantzakis cita el imperativo categórico de Kant, el endiosamiento de la razón en la Ilustración, el “culto de la humanidad” de Comte basado en la ciencia y el amor, el marxismo, el utopismo de Robert Owen, Saint-Simon, Fourier, Feuerbach. Pero todos estos intentos han fracasado, la ciencia misma se ha visto socavada cada vez más por los filósofos como Bergson, su bancarrota ética se ha vuelto demasiado evidente, y pensadores avanzados se han visto obligados, en última instancia, a confesar que no saben nada, que no pueden responder a las “grandes preguntas”. Admiten que la vida individual no tiene importancia, y el mundo en sí sólo es una chispa sin propósito rodeada por la oscuridad.

Pero (este “pero” es crucial), en general nuestra era todavía se aferra a un sistema ético basado en los restos de la concepción cristiana de un universo ordenado, benigno, providencial. Suponemos que existe la justicia, un propósito en la vida y que somos el centro de toda la creación; valoramos la verdad sobre la mentira, la moral sobre la inmoralidad, la compasión sobre la crueldad, la bondad sobre la maldad -en fin, adoptamos ideales que no tienen fundamento en la biología o la fisiología, y en los cuales los hombres, por tanto, no podemos tener ninguna convicción profunda, vital.

La condición en la que los hombres aprehenden la antinomia entre los ideales y la realidad es una enfermedad, de hecho la enfermedad de nuestra época, el *mal de siècle*. Fue percibido por Nietzsche, incluso antes de que hubiera avanzado a su actual estado crítico, y es la base de tanto los aspectos negativos como positivos de su pensamiento. El nombre de esta enfermedad es el Nihilismo.

Nótese que Kazantzakis presenta a Nietzsche no como el germen de difusión del Nihilismo, pero sí como el médico que lo diagnostica e intenta una cura. Esta distinción es muy importante, y debe tenerse en cuenta especialmente en nuestra discusión de los aspectos negativos del pensamiento de Nietzsche, cuando la negación constante puede parecer eclipsar el fin último de la afirmación y la curación.

Aunque Nietzsche deseaba superar el Nihilismo, este filósofo puede ser fácilmente pensado como parte de la enfermedad, debido a que su método de tratamiento era homeopático. El problema era la discrepancia entre la reali-

dad científica y nuestro “cuadro de valores” obsoletos. Nietzsche se negó a tratar de aferrarse a dicho cuadro de valores u ocultar su ineptitud; en cambio, quiso aumentar el vacío moral aún más. Puesto que estos valores eran la causa de la enfermedad, los destruiría por completo. Con el fin de curar el nihilismo él administraría, homeopáticamente, medicamentos que producen los mismos síntomas que la enfermedad. El método es, por supuesto, peligroso. Tanto en la tesis como en otros documentos Kazantzakis da plena importancia a este peligro y a la conciencia de Nietzsche del mismo. Nietzsche ha aprendido de Schopenhauer que una conclusión lógica para el Nihilismo es el suicidio. Pero sintió que este “nihilismo pesimista” tiene que ser una conclusión lógica sólo para los débiles. Si persistía en creer que los viejos valores debían destruirse, fue porque una inyección homeopática de nihilismo, aplicada en los hombres fuertes, podría producir algo bastante positivo, ciertamente una cura. Tales personas -Nietzsche los llamaría optimistas o nihilistas dionisiacos-, podrían ser guiadas a aceptar la vida como se presenta, con alegría y heroísmo; podrían ser encauzadas a regocijarse en su liberación de las falsas esperanzas y en su oportunidad de dar a la vida un propósito, que ya de por sí no tenía ninguno. El nihilismo administrado como una medicina homeopática, aunque apresurando la muerte de algunos, podría conducir a otros de nuevo a la vida y la salud.

Como resultado de todo esto Nietzsche llegó a su rol, a saber, formar las leyes que regulan las relaciones humanas en un modo que tiende hacia el triunfo del nihilismo dionisiaco. Pero para poder formar estas nuevas leyes, él primero tuvo que despejar las antiguas. El trabajo inicial del filósofo era, por tanto, el de negar, aunque esta negación era siempre en interés de una afirmación futura.

¿Qué valores precisos atacó Nietzsche? Kazantzakis trata de responder a esta pregunta de manera ordenada, aunque consciente, por supuesto, de que no fue un pensador sistemático. Se clasifica el pensamiento negativo de Nietzsche en seis grandes categorías: el hombre, la familia, el Estado, la religión, la moral, el Derecho. A medida que repaso los temas concretos discutidos por Kazantzakis bajo cada uno de estos títulos, vamos a empezar a notar, confío, cómo Kazantzakis abrazó a fondo la enseñanza negativa de Nietzsche. Muchas de las actitudes observadas en esta síntesis de los pensamientos del maestro reaparecen en todas partes y con insistencia incesante en los escritos del discípulo.

El hombre. Nuestro cuadro actual de valores tiene los siguientes tres axiomas más importantes: (1) la existencia del hombre tiene un propósito, (2) el alma del hombre es inmortal, (3) el hombre posee libre albedrío. Las tres son falsas; por lo tanto, la persona que confíe en ellas en esta época de transición no puede evitar caer en el pesimismo y el nihilismo. La solución es destruir los tres axiomas de una vez por todas.

En cuanto a la finalidad de la existencia del hombre, Nietzsche, por supuesto, rechazó cualquier concepto de un plan especial y divino para la humanidad.

El hombre es un producto de la evolución y de ninguna manera esencialmente diferente de los animales inferiores. Tampoco hay ningún propósito o dirección en la evolución. La evolución humana no muestra ningún progreso; de hecho, los tipos más altos son incapaces de hacer frente a la vida. La belleza es momentánea, la genialidad estéril, César sin un sucesor. La fórmula de la naturaleza, de tener una, es destruir las excepciones y permitir que el débil y mediocre prevalezca.

En cuanto al alma supuestamente inmortal del hombre, Nietzsche insistió en que esta creencia deriva de la falsa distinción entre el hombre y el resto de la naturaleza, de la cual se niega que posea un alma en el antiguo cuadro de valores. Reconoció que la creencia en el alma (a diferencia de la propia alma, que después de todo no existe) una vez sirvió a un propósito útil. Pero ahora esta creencia lleva al nihilismo pesimista. Nietzsche estaba así encantado de que la ciencia hubiera demostrado que la ciencia y la vida póstuma fueran falsas. Él vio esto como una liberación, puesto que ya no tenemos que preocuparnos de la “felicidad eterna” en el otro mundo que, a su vez, nos lleva a comportarnos “correctamente” en este mundo. Podemos darnos el lujo de equivocarnos ahora, de disfrutar de la “locura” y la imaginación. En lugar de vender nuestra vitalidad a un dogma fijo, podemos abrirnos a todo lo que la experiencia tiene que ofrecer.

Por último, en relación con el libre albedrío, Nietzsche afirma que este fue colocado en el cuadro de valores por los débiles como una compensación por su incapacidad para superar a los fuertes. Ellos dijeron, en efecto, que el valor de un hombre no radica en la cantidad de poder de que dispone, sino en la elección de cómo utiliza su poder. En cierta etapa del desarrollo humano el concepto de libre albedrío fue de utilidad para los fuertes, de hecho mejoró la vida, ya que los hizo aceptar la plena responsabilidad de sus actos con un orgullo espontáneamente llamado “satánico” por los débiles. Ahora, sin embargo, el libre albedrío debe ser borrado del cuadro de valores. Los estudios modernos de la influencia de la herencia, el medio ambiente y la psicología niegan por completo el libre albedrío. Lo que llamamos libertad es realmente la necesidad. Los hombres difieren entre sí no porque eligen, sino porque la necesidad toma diferentes formas en ellos, según sus constituciones físicas. El hombre ético y obediente es tal porque no está constitutivamente sujeto a fuertes pasiones.

A estos tres axiomas más básicos en la categoría El Hombre, Nietzsche añadió uno más que, como los demás, tenía que ser destruido. Esta era la creencia en la igualdad humana. Nietzsche sostenía, según Kazantzakis, que la ley física de la desigualdad es lo que impulsa a cada organismo a superar al otro. Lo que hoy se conoce como la igualdad es realmente el derecho injusto de los mediocres de desplazar a todas las excepciones superiores. Como resultado, el hombre noble se aleja, se esconde, trata de vivir más allá del bien y del mal. A causa de su desaparición hemos dejado ya sea de temer al hombre o de albergar grandes esperanzas en él. Esto conduce al nihilismo pesimista; por tanto, el axioma de la igualdad debe ser borrado de nuestros

valores.

La familia. Después de haber mostrado cómo el hombre está distorsionado como individuo en el análisis de Nietzsche, Kazantzakis ahora procede a mostrar cómo él también se distorsiona como ser social. Él empieza con la relación social más íntima, la doméstica. Si examinamos la verdadera naturaleza del marido y la mujer, dice, y luego comparamos esto con las ideas de la igualdad y la emancipación femenina que ahora prevalecen, vamos a entender por qué hoy en día en la familia se muestran los mismos síntomas de decadencia y pesimismo que en el individuo. El primer punto que debe ser considerado es la insistencia de Nietzsche sobre la desigualdad de los sexos. El propósito de la mujer en la vida es casarse y reproducirse; marido y el niño son su ocupación y alegría. Pero el propósito del hombre es la dominación - imponerse a las fuerzas que tratan de suprimirlo. Una forma de hacer esto es casarse y reproducirse, pero el sexo no es más que un episodio en su vida, y si se dedica por completo a la mujer él será cobarde y degenerado. En pocas palabras, la mujer es un medio biológico para promover la evolución, pero tan pronto como ella intenta obstaculizar la vitalidad y la fuerza del hombre atándolo al hogar, se convierte en el mayor peligro para su cumplimiento y debe ser rechazada. Nietzsche insistió en que los hombres deben casarse producto de una sed de creación, para el ascenso, para el Superhombre. En otras palabras, no deben casarse hasta que sean capaces de controlar sus necesidades físicas; de lo contrario esta sed será un pretexto para la bestialidad o el miedo a la soledad. Y para el hombre verdaderamente vibrante, la mujer no debe ser una necesidad en absoluto, sino una especie de deporte, el más peligroso. La verdadera mujer, a su vez, debe ser astuta, sutil, ocultando las garras de un tigre bajo el pie aterciopelado, una digna presa. Pero en estos tiempos de degeneración el hombre se ha convertido en un esclavo del hogar y la mujer ha abandonado todas sus armas, dejándose sin misterio poético, rechazando también las cualidades de ternura, preocupación y calidez que son distintivas en ella y deberían distinguirla del sexo masculino. Toda esta degeneración en las relaciones familiares, por supuesto, viene de la doctrina moderna de la igualdad. La emancipación femenina ha producido mujeres instruidas- una de las más tristes manchas de la civilización de hoy- y mujeres de negocios con su independencia financiera. El matrimonio ha sido socavado, debido a que el hombre tiene miedo de decir "yo quiero" y la mujer se niega a decir "él quiere." Ambos, por lo tanto, distorsionan su verdadera naturaleza como individuos y el falseamiento se traduce en una degeneración social.

El Estado. De la misma forma en que los valores contemporáneos ejercen una influencia destructiva en el hombre como marido, así también le influyen destructivamente en su calidad de ciudadano. La democracia es la manifestación política de la moral contemporánea. Pero debido a que rinde lealtad a la igualdad, la compasión, etc., es contraria a la naturaleza. Inhibe la necesidad natural del hombre de dominar; el descuido de los hombres superiores amenaza con extinguir toda la superioridad, porque tales hombres son conducidos al nihilismo pesimista. Los sistemas políticos naturales son la

aristocracia, la monarquía y la tiranía. Esto se debe a que en el orden natural de las cosas, sólo los débiles permanecen unidos. Debemos superar la ficción de que los Estados son el resultado de un deseo supuestamente natural de sociabilidad por parte de todos los hombres. Al contrario, los hombres fuertes y saludables tienden a apartarse a, o, si entran en los grupos sociales, a hacerlo con el fin de satisfacer los impulsos individuales por el poder. Los Estados no se desarrollan por su deseo de sociabilidad, sino como extensiones de la voluntad individual por el poder. Son los instrumentos de los fuertes y agresivos; sus leyes son los medios por los cuales estos hombres fuertes y agresivos pueden gobernar a su antojo. El Estado es la antítesis de la igualdad y también de la compasión, en realidad de toda moralidad. Es la materialización de la inmoralidad humana, de la fuerza bruta y existe, de modo que los hombres pueden realizar lo que vacilarían en hacer como individuos. Es implacablemente egoísta y cruel, sin altruismo, usa cualquier y todos los medios para satisfacer su necesidad de dominar y expandir, que es la necesidad natural de todo organismo vivo. En la medida en que rinde homenaje a la virtud, la moral, la justicia, lo hace sólo por conveniencia, para asegurar sus propios intereses. Un pueblo que no pretende su expansión, ya sea por la guerra, la dominación comercial o la colonización, está atrofiado y decadente, "maduro para la democracia y la administración de los abastecedores" - que es lo que vemos hoy en día-. El Estado contemporáneo, con objeto de asegurar la prosperidad para el mayor número posible, está completamente degenerado; termina por humillar a sus ciudadanos en lugar de elevarlos. La distorsión de la naturaleza y el propósito del Estado es una fuente más del nihilismo pesimista de hoy. Por lo tanto, el Estado Democrático debe ser abolido.

La religión. A partir de aquí, Nietzsche pasa fácilmente a una condena de la fe judeo-cristiana. Los ejemplos supremos de Estados saludables y nobles fueron Grecia y Roma.

Pero la civilización greco-romana se vio socavada por los débiles (por los judíos y cristianos) con su Dios que exigía el arrepentimiento por los pecados y así redujo a todos los hombres a la igualdad de lo inútil. Esto, junto con una ética de la compasión, causó la degeneración de ambos: individuo y Estado. Los ideales admirados se convirtieron en la mediocridad, la abstinencia, la timidez y la obediencia en lugar de la fuerza, la belleza y la superioridad.

La fe judeo-cristiana, dice Nietzsche, es un producto de la debilidad y la derrota, y como tal, debe ser borrada del cuadro de valores. La gente crea sus dioses a su propia imagen; mientras los judíos eran fuertes, tenían un Dios fuerte. Pero cuando empezaron a declinar, formaron un Dios y valores nuevos. El fuerte y nacionalista Jehová se convirtió en Jesucristo, el cosmopolita débil. En momentos en que los judíos fueron subyugados y no pudieron mantener un Estado, inventaron un Dios que censuró el nacionalismo, prohibió el servicio militar, abolió la distinción entre nativos y extranjeros, y predicó el cielo como el único reino verdadero. Esto era un desprecio disfrazado por las bellezas y fortalezas agresivas de la vida en este mundo, y un deseo de

aniquilación.

Sin embargo, el Cristianismo aún prevalece. Su odio enfermizo por el fuerte, noble y superior, su jactancia de la compasión y la igualdad, son la base de la moral contemporánea, el Derecho y el degenerado Estado Democrático. Todo esto debe ser anulado.

Kazantzakis tiene cuidado de señalar, sin embargo, que Nietzsche no se oponía a todas las religiones o la religión per se. Valoraba al Dios que surgía de épocas de fuerza y era una proyección de la superioridad humana.

La moralidad. Las ideas de Nietzsche sobre la moral derivan, al igual que todas sus otras ideas, a partir de la suposición de que nuestro impulso básico es la voluntad de poder. Todas las actividades humanas son manifestaciones de este impulso. Esto es cierto incluso en el comportamiento ético, que en un hombre o sociedad jóvenes y saludables se desarrolla como un instrumento para la auto-afirmación. Sólo en el último periodo histórico los valores morales se separan de la autoafirmación, momento en el que emergen altruistas y parecen tener validez independiente, aparte de su utilidad para el hombre. Ahora se piensa erróneamente que la bondad, la compasión, etc., están en la misma naturaleza de las cosas, cuando en realidad no lo están. Esta objetivación, dijo Nietzsche, implica una perversión de los instintos vitales del hombre y deberá forzosamente acelerar su decadencia. Mientras que un hombre debe decir: vivo para satisfacer los instintos básicos de la vida y por lo tanto busco lo bueno, verdadero y bello en la medida en que son útiles para esta satisfacción, él dice ahora en su lugar: es una blasfemia buscar estos valores porque son útiles para mí; debo buscarlos porque tienen valor independiente.

La moral, de este modo, nos enseña a hacer la guerra en contra de nuestra naturaleza. Ser virtuoso es frenar la voluntad, todo en aras de la conciencia agradable. Esto degrada al hombre, lo que le enferma. Cuando la moral le dice que se sacrifique e por los demás le está diciendo, en efecto, que apague sus propias fuentes de energía, el deseo, la pasión y el egoísmo. Lo peor de todo es la religión moderna de la compasión y la misericordia predicada por los socialistas utópicos y que deriva de la ética democrática de los judíos, que acabó con el ethos aristocrático de los griegos y los romanos. Esto es un síntoma de lo blandos y castrados que nos hemos vuelto, no sólo tenemos miedo a experimentar dolor en nosotros mismos, sino que también a infligir castigos severos a los demás. Vemos aquí una perversión del instinto de vida y una transgresión de la ley de la selección que dictamina que el enfermo debe ser eliminado; apreciamos también la negativa a reconocer que el dolor, para el hombre sano, es el gran maestro, el incentivo para casi todas las acciones nobles. La ética de la compasión es una especie de conspiración contra la salud, ya que su resultado es hacer de la desgracia un virus contagioso. Debido a que el degenerado, miserable e impotente, se coloca ahora en la conciencia de los fuertes, la miseria del mundo se multiplica.

No es de extrañar, entonces, que el cuadro actual de los valores morales

haya dado lugar al nihilismo pesimista. La moralidad cristiana ha obligado al hombre a negar sus cualidades más viriles y por lo tanto, le ha robado el auto-respeto que -en un espíritu saludable - es la fuente de toda virtud. Se ha erosionado el instinto vital, estigmatizando la alegría y el placer como algo pecaminoso, al exaltar la mediocridad y debilidad, predicando que el egoísmo que se precia es irreverente, y por medio de la objetivización de las normas morales para que se separen de la voluntad de poder. El resultado: la decadencia, ideales de esclavos triunfantes, un impulso sin control hacia el nihilismo pesimista.

Nietzsche atacó la moral contemporánea de un modo mayor. De acuerdo al cuadro de valores de hoy, un acto puede ser moral sólo si es querido libremente por el individuo en cuestión. Pero éste no siempre ha sido el caso, afirmó Nietzsche. En tiempos prehistóricos lo digno de la acción era juzgado en primer lugar de acuerdo a sus resultados y sólo después, según su principio generador. Era fácil entonces que este principio generador fuese confundido con intención. Nietzsche insistió, sin embargo, en que la distinción debe ser hecha de nuevo y que la llamada intención por voluntad propia, es simplemente una máscara para el principio de generación, la voluntad de poder. Hizo un llamamiento para la destrucción de una moral basada en la libre voluntad debido a que tal moral descansa sobre bases inexistentes. En su lugar, debemos juzgar las acciones (a) de acuerdo a sus resultados y (b) según la fuerza de su principio generador. En la nueva moral, una acción será “buena” si se emite desde un fuerte y vital instinto de vida y será “mala” si se emite por el cansancio o la derrota.

El derecho. Para Nietzsche, como hemos visto, la igualdad no es inherente a la naturaleza del hombre. En consecuencia, la verdadera justicia no debe ser la garantía de la igualdad de derechos para todos, sino más bien la distribución desigual de derechos y obligaciones desiguales entre seres desiguales. En lugar de esto, ahora tenemos una ley que refleja la moral judeo-cristiana en su renuencia a castigar y el mito del libre albedrío en su énfasis en la intención, la meditación previa, etc. La ley debe ocuparse de lo único más importante: la transgresión contra el instinto de vida. Pero ya sea si lo hace o no, tales transgresiones no pueden llevarse a cabo con impunidad. Las sociedades modernas se han rebelado. Ellas están siendo castigadas con el nihilismo pesimista y la disolución. El remedio una vez más es anular el falso cuadro de valores.

En el resumen anterior del pensamiento negativo de Nietzsche en las categorías El hombre, La familia, El Estado, La religión, La moral y El derecho, hay que recordar que la negación de los valores aceptados es un negativismo al servicio de una afirmación deseada. Kazantzakis insiste en todo momento que el nihilismo de Nietzsche no es una enfermedad, sino más bien una cura, que su “inmoralidad” es en interés de una nueva y mejor moral. Por lo tanto, pareciera que todo esto no debe ser más que un prelude a los aspectos

positivos del pensamiento de Nietzsche y, de hecho, la próxima sección de la tesis se dedica a estos aspectos positivos. Pero se les da sólo once páginas, mientras que cuarenta y seis se habían dedicado a las negaciones. Está claro, tanto a partir de este escaso tratamiento como de los comentarios que Kazantzakis hizo en ese tiempo y también después, que él nunca encontró mucha afinidad con el pensamiento positivo de Nietzsche.

Las características positivas que discute Kazantzakis son cuatro: la voluntad de poder, el superhombre, la moral y la división jerárquica de la sociedad.

Todo se deriva de la insistencia de Nietzsche sobre el flujo. La vida, en efecto, es el movimiento; la mayor necesidad del hombre es la eterna inquietud. Pero para Nietzsche este movimiento no es aleatorio. En lugar de ello, se dirige hacia la autosuperación. La vida es un intenso deseo de superarse, y esto se refleja en cada organismo y especie. Si un organismo es saludable, él tratará de cumplir con su papel designado en la vida imponiéndose a los organismos que lo rodean.

La mayor necesidad del hombre, junto con la agitación eterna, es la expansión, la auto-extensión. El objetivo es conquistar otros organismos mediante la afirmación de su superioridad y en última instancia por el esfuerzo hasta tal punto que él se supera a sí mismo, produciendo una nueva especie más acorde con las leyes naturales básicas del movimiento y auto-superación.

La fundación del nuevo cuadro de valores de Nietzsche, por lo tanto, es la voluntad de poder y la superioridad.

El resultado hipotético de esta autosuperación será el superhombre o el ultrahombre. Por definición, el superhombre es el que puede heroicamente sacudir el presente cuadro de valores y desarrollar todas las cualidades del hombre al máximo, colocando como la finalidad y el centro de su vida, la tendencia de superarse. Porque la guerra es el instrumento más fuerte de progreso y selección, él predica la crueldad en lugar de compasión. El descanso, para él, será la preparación para nuevas guerras y conquistas. Él buscará pruebas de creciente peligro y heroísmo, y de esta manera deja la huella de su ego en la era. Pero él va a ser duro hacia sí mismo y con los demás. Él debe renunciar a todo lujo, descanso, paz y felicidad. Él debe destruir el presente cuadro de valores en sí mismo, rechazando todos los consuelos anteriores, tales como la religión, la vida después de la muerte y el libre albedrío. Sin desalentarse, tiene que estar agradecido por la tristeza y la alegría, la bendición de la vida en su totalidad.

El nuevo decálogo, que será seguido a la perfección por el superhombre, implicará una nueva moralidad, una transmutación de los valores. El superhombre diseñará para él, una ética más allá de la ética, más allá del bien y del mal -o más bien, con la inclusión y el uso de ambos. El hombre completamente malo es quizás incluso más útil que el totalmente bueno, porque conserva las pulsiones sin las cuales, los hombres se volverían castrados. Pero los mismos términos "bueno" y "malo" son restos del antiguo decálogo. En la nueva

moral, “bueno” será todo lo que contribuya a la consolidación y el progreso de la vida, todo lo que instigue la voluntad de poder; “malo” va a ser todo lo que agote la vida.

Por último, el nuevo decálogo sólo puede ser para los elegidos. Nietzsche se dio cuenta, dice Kazantzakis, de que los viejos conceptos de la ética, la religión, el Estado y la ley continuarán siendo necesarios para los débiles. Así que divide la sociedad en dos grupos. El más bajo incluye a la burguesía, los trabajadores, los agricultores y académicos -todos los que están conformes con la limitación de sí mismos, que no realizan o no pueden ejercer su voluntad de poder. Estas personas van a mantener el otro grupo, que estará compuesto por (a) los guerreros y (b) los creadores y señores. Aquí, y sólo aquí, se aplicará la nueva moral.

Cualquiera que esté familiarizado con las obras de Kazantzakis, sabrá que todos estos aspectos positivos del pensamiento de Nietzsche, pueden verse reflejados allí. Sin embargo, de los cuatro puntos analizados en la tesis, estuvo totalmente de acuerdo sólo con uno: la nueva definición del bien y del mal. Él tenía reservas acerca de la división de clases, además de una fuerte y permanente objeción al superhombre y la voluntad de poder.

Se encuentra en la propia tesis que se queja de la diferenciación arbitraria del pensamiento de Nietzsche de los hombres en esclavos y señores. ¿Cómo logrará esto?, él se pregunta. ¿Qué criterios se utilizarán? Esta es la parte vulnerable del sistema. Sin embargo Kazantzakis, por supuesto, siguió siendo un elitista toda su vida, y de hecho, en la visión utópica de *La Odisea*, divide a la sociedad más o menos de acuerdo a la fórmula nietzscheana.

Las otras objeciones -más serias- no se expresan en la disertación, aunque está claro que Kazantzakis las sintió ya en 1910. Ellas son resultado manifiesto del Bergsonismo que adoptó en el último periodo de su estancia parisina, y sobre todo de la insistencia de Bergson en que el movimiento, la esencia de la vida, es siempre comprometida cuando se encarna.

Este no es el lugar para profundizar en el Bergsonismo de Kazantzakis. Baste decir que su propia visión del mundo le hizo rechazar el concepto de la voluntad de poder del pensamiento de Nietzsche. Esto, a su vez, lo hizo rechazar al superhombre. Para Kazantzakis, la ley natural más básica del universo, y por lo tanto, la ley sobre la cual deben basarse todas las formulaciones positivas, no era la voluntad de poder, pero sí la transubstanciación de la materia en espíritu. Si la vida se esfuerza continuamente por desarrollarse con mayor perfección y si su núcleo está compuesto por movimiento puro y libertad pura, entonces esa perfección sólo podría alcanzarse, paradójicamente, cuando todas las formas de movimiento y libertad encarnadas (y, por lo tanto, comprometidas), hubieran sido superadas. La culminación de la vida no vendrá en el superhombre, sino en el abismo de la pura espiritualidad incorpórea.

Kazantzakis consideró que el superhombre de Nietzsche era una postulación que derivaba de la cobardía. Aunque Nietzsche despreciaba a los débiles que

se aferraban a un poco de esperanza ante la abrumadora crueldad de la vida, él mismo sucumbió a ella. Kazantzakis insiste en que la vida culmina no en el superhombre, sino en el abismo.

Su actitud positiva hacia los aspectos negativos de Nietzsche, y su actitud negativa hacia los aspectos positivos se afirman en un ensayo escrito en 1910, poco después de su regreso de París.

Una negación universal, que termina en una afirmación generalizada y deseada, ése es el ideal del hombre superior de hoy.

A pesar de que hasta ahora algunos, como Nietzsche, han visto esto, no han sido capaces de dar un paso sin olvidarlo de inmediato y transgredirlo. (...) Nietzsche deseaba deshacerse de todos los “valores”, pero terminó por exaltar las peculiaridades de sus propios estatutos en un nuevo decálogo (...). Si algo queda de Nietzsche, es sólo un ritmo que, sin embargo, puede guiarnos más lógicamente a alturas completamente contrarias al superhombre nietzscheano.

Muchos años más tarde, añadió: “Amé [a Nietzsche] por las preguntas que hacía, (...) no por sus respuestas, las que no eran buenas”.

¿Qué, entonces, Kazantzakis aprendió de Nietzsche? Sería, por supuesto, una simplificación excesiva decir que abrazó todas las negaciones de Nietzsche y ninguna de sus afirmaciones. Sin embargo, las posiciones que integró con entusiasmo y de forma permanente en su propia filosofía fueron en gran parte las que él mismo consideraba la parte negativa de la enseñanza de Nietzsche. En términos generales, Nietzsche convenció a Kazantzakis de que el negativismo podría ser un arma para la cura de la decadencia contemporánea y no necesariamente un síntoma de tal decadencia. Él le enseñó que este negativismo debe ayudar a acelerar la disolución del cuadro de valores que ya no era coherente con el conocimiento científico de nosotros mismos y nuestro universo. Más específicamente, animó a Kazantzakis a hacer la guerra contra:

el hombre como “querido de Dios”,
la doctrina de la inmortalidad individual,
la doctrina del libre albedrío,
la igualdad humana,
la emancipación femenina,
la democracia,
el pacifismo,

la mansedumbre y compasión cristiana,
la moral y la legalidad “burguesa”

Moviéndonos ahora a lo largo de un espectro que va desde la negación a la afirmación, podemos atribuir a la influencia de Nietzsche, creo, ciertos axiomas positivos que Kazantzakis adoptó durante toda su vida. Nietzsche no necesariamente inicia todas las siguientes creencias en Kazantzakis, pero las confirmó y reforzó de una manera decisiva.

1. La esencia de la vida es la inestabilidad, el flujo, lo “dionisiaco”.
2. La evolución procede linealmente, pero al mismo tiempo, se pliega sobre sí misma.
3. Nuestra época está enferma, debido a deficiencias en el instinto de vida.
4. Nuestra época actual es de transición. Es la continuación de un período anterior saludable y puede ser reemplazada por un nuevo período de ese tipo, si lo deseamos con la fuerza suficiente.
5. El nuevo período de buena salud debe ser un progreso sobre el período antiguo, no sólo un retorno a él. De hecho, el retorno es imposible.
6. El deber del hombre responsable es poner fin a la fase de transición.
7. Esto se logrará no por la lucha contra las fuerzas que están rompiendo la vieja visión del mundo, sino que paradójicamente, ayudándolas. De este modo, se acelerará la transición, lo antiguo será destruido de una vez y para siempre y lo nuevo podrá formarse. Se puede curar una enfermedad homeopáticamente, agravando los síntomas hasta que se produzca una reacción natural.

Tengo la esperanza de que todo lo anterior nos permita hablar del nietzscheanismo de Kazantzakis con más precisión que antes. Asimismo, ahora debemos ser capaces, de respirar un contenido específico dentro de ciertas afirmaciones generales que Kazantzakis hizo sobre Nietzsche posteriormente y distinguir entre lo que es específicamente nietzscheano en estas declaraciones y lo que es quizás sólo una retórica existencialista generalizada, flotando en el aire europeo en el período entre las dos guerras mundiales. La carga que conllevan estas declaraciones es el “pesimismo heroico”, la habilidad de los fuertes para aceptar un mundo sin dios ni sentido y para legar a ése mundo un significado que brota de sus propias entrañas.

Él me ha enseñado (...) [que] nunca es necesario tener una concepción de vida que te prometa esperanzas, recompensas. Usted es un hombre libre, no un mercenario. (...) Luchar sin dignarse a buscar una recompensa [es] la libertad verdadera.

¿Qué nos dijo que hiciéramos, por sobre todas las cosas? Él nos dijo que rechazáramos todos los consuelos -dioses, patrias, moralidades, verdades y estando separados y sin compañía, usando nada más que nuestra propia fuerza, comenzáramos a dar forma a un mundo que no avergonzaría a nuestros corazones.

Junto con él había comenzado mi propia batalla para hacer coincidir lo incoincidente: conciliar la mayor esperanza con la máxima desesperación y abrir una puerta más allá de la razón y la certeza.

Nietzsche me enriqueció con nuevas angustias y me enseñó cómo transformar la desgracia, la amargura y la incertidumbre en orgullo.

Declaraciones como éstas hacen muy poco por sí mismas para ayudar a darnos cuenta de qué posiciones intelectuales específicas Kazantzakis aprendió de Nietzsche. Pero precisamente por su vaguedad y tal vez incluso a causa de su retórica, nos alerta de lo que es probablemente la parte más profunda que adeuda Kazantzakis: la parte personal. Estas declaraciones nos alertan sobre el hecho de que Nietzsche era para Kazantzakis no sólo un pensador cuyas ideas podía prestarle, sino que, como he subrayado anteriormente, era un prototipo humano pleno, en cuyas alegrías y angustias Kazantzakis podía ver sus propias luchas glorificadas.

Recordamos que Kazantzakis dice en 1910 que si algo quedó de Nietzsche era sólo un “ritmo”. Esta palabra significa mucho más en griego moderno de lo que significa en inglés, y es de hecho extremadamente difícil de traducir. Lo que en realidad quería decir Kazantzakis se explica con mayor precisión, en mi opinión, al final de su tesis. Comenta aquí que ninguna de las ideas de Nietzsche eran originales. Sin embargo, Nietzsche le dio a las viejas ideas un nuevo resplandor. Tomó las formulaciones abstractas y técnicas de Kant y les dio vida. Él fue para Kant lo que Ferdinand Lasalle fue para Marx. Él rezumó pasión, indignación, visiones, ironía, sarcasmo y éxtasis. Como Kazantzakis señaló en otra parte, ¡en Nietzsche la esperma se elevó en la cabeza!

Este resplandor es el “ritmo” nietzscheano que impresionó tanto a Kazantzakis y el que deseó adquirir por méritos propios, imitando al prototipo nietzscheano. La razón está claramente indicada en la tesis. Nietzsche, dice Kazantzakis, ha tenido una enorme influencia. ¿Por qué?, debido a la luminosidad que le dio a los pensamientos abstractos. Si se quiere que una gran idea mueva a las masas y tenga un efecto sobre la vida, debe ser convertida en sentimiento y pasión. Claramente, las palabras de Kazantzakis aquí tienen una aplicación profética para sí mismo. En la medida en que ha tenido influencia, es precisamente porque él también transforma los pensamientos abstractos en sentimiento y pasión, haciéndolos radiantes. Vemos, pues, aquí, al igual que en las formas en que se discutió anteriormente, cuán importante en la relación Kazantzakis-Nietzsche era la cuestión de afinidad personal y estilo de vida. Hablé antes de los rasgos compartidos de sinceridad e inmenso egoísmo que en ambos hombres aparecen, y de la determinación

de Kazantzakis, siguiendo a Nietzsche, de tener como su objetivo no el arte por el arte, pero sí el descubrimiento y la expresión de un nuevo sentido de la vida. En última instancia, todo esto fue la parte más importante de la herencia dejada por Nietzsche a Kazantzakis; las ideas en sí mismas eran secundarias. El mismo Kazantzakis hace de esto su punto final en la tesis, una vez más al hablar de Nietzsche en palabras que podrían aplicarse fácilmente a sí mismo. A pesar de que el sistema de Nietzsche es en parte arbitrario y fantástico, dice, su sinceridad e impulso son nobles.

Traducción

Diafanidad

Walter Peter



Traducción y estudio preliminar de
Juan Camilo Perdomo Morales
Pontificia Universidad Javerina, Colombia
jcperdomomorales@gmail.com

Recepción: 29.04.2018 **Aceptación:** 03.07.2018

Diafanidad de Walter Peter, una traducción

Introducción

Diaphaneite, escrito por Walter Pater en 1864, no fue publicado hasta un año después de su muerte, en 1895, como capítulo final de *Miscellaneous Studies: a serie of essays*. Conocido solo por su círculo íntimo de amigos en Oxford, el *Old Morality Society*, fue editado por C.L. Shadwell tras el fallecimiento del autor, con el empeño de divulgar la obra de Pater.

Éste es, quizás, el escrito más polémico de Walter Pater, debido a la relación hecha por la sociedad y la academia británica, entre sus palabras y el escándalo homoerótico del autor con un joven alumno suyo, William M. Hardinge, siendo profesor en Oxford. La moral conservadora acusó a Pater de homosexualidad y juzgó su trabajo -y su conocida admiración por el mundo griego y el pensamiento platónico-, como una apología homosexual, en una estética atea, que pretendía restaurar la pederastia del mundo clásico.

El escándalo no solo le causó el escarnio público, también impedimentos académicos en Oxford. Dellamora (1990) relata el frustrado ascenso de Pater, siendo un opcionado candidato, al otorgarse el cargo a un profesor conservador y cristiano. Por este motivo, estudios sobre Pater, como los de Lyons (2015) y Eribon (2014), coinciden en que un fuerte propósito del texto es

Φ Egresado de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Sede Cali.

impulsar hacia una sociedad abierta, con garantías de libertades, basándose en la preponderancia de la razón.

Tal ahínco resulta más evidente en su ensayo *Winckelmann* (1867). Pater, reseña la modernidad como una época necesitada del “sentido de libertad” (Pater, 1945a), entendiéndolo en un sentido amplio, y no en la versión moderna, “que supone que la libertad del hombre deba ser limitada, en todo caso, y únicamente, por una voluntad más fuerte que ella”. (Pater, 1945a).

Empero, el controvertido episodio hizo ignorar el ideal estético y ético del ensayo, cuyo principal objetivo es ligar arte y ética, retomando la unión platónica entre Bien y Belleza, con la descripción de naturalezas diáfanas, limpias, puras, claras y espirituales, con moral correcta, que podrían regenerar la sociedad.

Pater, inagotablemente, enaltece lo que en *Winckelmann* denomina ‘matrimonio’ entre el elemento clásico y el moderno. Por ello, el origen de lo diáfano se deje entrever emergiendo de la escultura y la filosofía griega. Su interés en el mundo clásico y el renacimiento tiene un propósito fundamental para él, a saber, recuperar en la modernidad indispensables preceptos antiguos.

Para Pater, el arte clásico -y por extensión, el renacentista-, posee una amplitud y claridad especial por su facultad de reflejar y satisfacer la existencia y el espíritu humano (Pater, 1945). Elementos que para Pater resultan vitales por rescatar, ante el aparente estancamiento moderno de la sociedad y la moral, guiados por la violenta ‘libertad’ de la Revolución Francesa y con un creciente fervor religioso que no respeta libertades, como las de pensamiento, credo o sexualidad. Por ello se pregunta respecto a la cultura helénica “¿Esa cultura representa un arte perdido para nosotros?” (Pater, 1945).

De allí que se observe en Pater un deseo irremediable de retornar el ideal griego, al escribir:

¿podríamos traer ese ideal a la chillona, equivocada luz, de la vida moderna? Ciertamente, para nosotros los del mundo moderno, con sus diversas aspiraciones en lucha, con sus embrollados intereses; perturbados por tantos sinsabores, con tantas preocupaciones; con su experiencia tan desconcertante, el problema del acuerdo con nosotros mismos, con alegría y serenidad, es mucho más difícil de lo que fue para el griego entro de los sencillos términos de la vida antigua (Pater, 1945).

Podría rastrearse la influencia de este temprano ensayo en el resto de las de Pater. Por ejemplo, resulta curiosa la reutilización de ideas y frases completas del presente trabajo, en el ensayo de *Winckelmann*, entablando una estrecha relación entre ambos textos y su idéntico objetivo estético. Por esto, la influencia y el interés por Winckelmann en la antigüedad, demuestra una

fuerte admiración por el “trato con los antiguos” (Pater, 1945), que pretende revalorizar el legado clásico en la modernidad.

En la conclusión de 1868 a ‘El Renacimiento’, Pater acusa la modernidad de una tendencia a la materialidad y la vida física, mas introduce el elemento espiritual. Y afirma:

si comenzamos por nuestro mundo interior de pensamiento y sensación, el torbellino es todavía más rápido, la llama más ávida y devoradora. En ella no existe ya el gradual obscurecimiento de los ojos, el gradual descoloramiento [...] la experiencia -material- parece sepultarnos bajo una oleada de objetos exteriores que nos oprimen con aguda, importuna realidad, obligándonos a salir de nosotros por mil maneras de acción. Pero cuando la reflexión comienza a actuar sobre esos objetos, se disipan bajo su influencia [...]. -y- cada objeto se disuelve en un grupo de impresiones en el espíritu del observador. (Pater, 1945).

Pater recurre continuamente al uso de metáforas diferenciado lo diáfano y lo oscuro. La diafanidad podría también explicarse con lo que Pater en ‘El Renacimiento’ denomina un elemento de permanencia, en una obra o persona, que sobrepasa el tiempo y el contexto. Así, detalla que encontrar este elemento, requiere en el espectador, sobrepasar y trascender la mera sensibilidad de una obra, porque como escribe parafraseando a Winckelmann, debe “escapar a la tiranía de los sentidos” o “fiebre de los sentidos” (Pater, 1945) encontrando el trasfondo moral y espiritual de la obra de arte o el artista. Esta es su verdadera belleza.

No obstante, el genio creador permanece en la sensibilidad del arte, porque a través de ella, imprimirá sus ideales y ambiciones espirituales e intelectuales (Pater, 1945). El trabajo del crítico estético, según Pater, es encontrar estos elementos en la obra y el artista. La naturaleza, la vida, la virtud y la fuente de la impresión del trabajo artístico, extraer de allí, lo que en pocas palabras podría ser la diafanidad, dado que:

la belleza del arte requiere una sensibilidad más alta que la belleza de la Naturaleza, porque la belleza del arte como las lágrimas que se derraman ante una obra teatral no causa dolor, no tiene vida, y esa sensibilidad debe ser despertada y restaurada por la cultura (Pater, 1945).

Tal potencia le permite a Pater recomendar a la modernidad y abogar por alimentarse de las cosas bellas, del arte. En el prólogo de sus estudios acerca del renacimiento escribe: “-del arte- descubriremos la acción de su única, incommunicable aptitud, de su extraño, místico sentido” (Pater, 1945), porque:

la base de todo genio artístico estriba en el poder de concebir la humanidad por nueva y sorprendente manera, de poner un mundo

feliz de su propia creación en lugar del mundo inferior de nuestra vida cotidiana, y que genere a su alrededor una fuerza con un nuevo poder de refracción, seleccionando, transformando, recombina las imágenes que transmite. (Pater, 1945).

Rafael, Winckelmann y Goethe, posee este espíritu diáfano. Del segundo Pater lo retrata como “perfeccionándose y desenvolviendo su genio, no le satisfacía, como tan a menudo ocurre con semejantes naturalezas, que la atmósfera entre él y otras inteligencias fuese espesa y nebulosa” (Pater, 1945), naturalezas ausentes en la época de Pater. Por este motivo, la diafanidad, en palabras de esta traducción, “es como una reliquia de la época clásica, abierta por accidente a nuestra extraña atmosfera moderna”.

La belleza moral y la pasión artística de estas naturalezas son fundamentales para la regeneración moral del mundo a través del arte. En el esbozo sobre las características espirituales del gusto artístico (Pater, 1945), el autor realiza constantes referencias a la pintura, escultura, literatura, música e historia. Así, lo diáfano puede entenderse como el carácter de una obra, personaje, artista o persona, cuya simple presencia en el mundo contribuye al progreso de la sociedad.

Diafanidad

Walter Pater (1864)

Existen ciertos tipos de naturalezas espirituales, poco mundanas, que el mundo es capaz de estimar. Se reconoce en ellos algunos tipos o categorías morales, y se considera que todo dentro de ellos tiene el derecho a existir. El santo, el artista, e incluso el pensador especulativo, fuera del orden del mundo tal como lo están, funcionan aun en la medida en que funciona todo, en, y a través, de la corriente principal de la energía del mundo. A menudo, se les da un tardío, escaso o erróneo reconocimiento; todavía hay espacio para ellos en su esquema de vida, un lugar preparado para ellos en sus afectos. También, es paciente de doctrinas de todo grado de pequeñez. Como si vagamente consciente de una gran enfermedad y cansancio del corazón en si mismo, se dirigen fácilmente hacia quienes teorizan sobre su debilidad. Para constituir una de estas categorías o tipos, se necesita una amplitud y generalidad del carácter¹. Hay otro tipo de naturaleza, que no resulta ni amplia ni general, rara, preciosa sobre todo para el artista, un carácter que parece haber sido el supremo encanto moral de Beatriz en la *Commedia*². No toma el ojo la amplitud del color; más bien el fino borde de luz, donde los elementos de nuestra naturaleza moral se refinan a si mismo al punto de combustión. Cruza, en lugar de seguir la corriente principal de la vida del mundo. El mundo no tiene sentido suficientemente fino para esas sombras evanescentes, que llenan los espacios en blanco entre los contrastados tipos de caracteres-delicada disposición en la organización moral del mundo, para la transmisión a cada parte de la vida acelerada en puntos individuales! Para esta naturaleza no hay un lugar listo en sus afectos. Esta incolora e inclasificada pureza de la

1.- "To constitute one of these categories, or types, a breadth and generality of character is required" escribe Pater (1900) en el inglés original. En *Winckelmann* (1867) redacta: "Heiterkeit—blitheness or repose, and Allgemeinheit—generality or breadth, are, then, the supreme characteristics of the Hellenic ideal. [...] Hellenic breadth and generality come of a culture minute, severe, constantly renewed, rectifying and concentrating its impressions into certain pregnant types. [...] Breadth, centrality, with blitheness and repose, are the marks of Hellenic culture. Is such culture a lost art?" (Pater, 1902). En la traducción de Farran y Mayoral de la edición de 'El Renacimiento' por Iberia editorial y Joaquín Gil editores en 1945, se encuentra como: "*Heiterkeit*, jovialidad o serenidad, y *Allgemeinheit*, generalidad o amplitud, son, pues, los caracteres supremos del ideal helénico [...] La amplitud y la generalidad helénicas proceden de una cultura minuciosa, severa, constantemente renovada, que rectifica y concentra sus impresiones en ciertos tipos de plenitud [...] Amplitud, centralidad con alegría y serenidad, son las señales de la cultura helénica. ¿Esa cultura representa un arte perdido para nosotros?" (Pater, 1945).

2.- Se refiere a Beatriz o Bice Portinari, quien inspiró el personaje de Beatriz en 'La Vida Nueva' y 'La Divina Comedia' de Dante. Alighieri la describe en la *Vita Nuova*, como: "Beatriz buenísima en extremo [...] también de eminente virtud. [...] Quien percibe a Beatriz entre otras damas adivina seguramente todo el bien y la salud del paraíso [...] su beldad produce tan saludables efectos, que lejos de hacer nacer la envidia en las demás, las hace caminar a su lado revestidas de nobleza, de fe y de amor. Todo es en su presencia humilde y modesto; su belleza no solo la hace agradable en sí, si no que comunica a las demás su misma virtud. Y tanta nobleza y encanto se refleja en cada de sus acciones, que ninguna evocar su recuerdo, puede por menos de suspirar dulcemente de amor". Es usual encontrar la mención de Dante en los ensayos de Pater. (N.T)

vida, no puede usarse para sus servicios o para contemplarse como un ideal.

*“Sibi unitus et simplicatus esse”*³, ese es el largo esfuerzo del *Imitatio Christi*⁴, el espíritu que forma es todo lo opuesto de considerar la vida como un juego de destreza y valorar las cosas y personas, como marcas o contadores de algo que puede ganarse o lograrse más allá de ellos. Se busca valorar todo en su valor eterno, sin añadirle o quitarle de él la cantidad de influencia que puede tener a favor o en contra de su propio esquema de vida especial. Es el espíritu que ve las circunstancias externas tal como son, su propio poder y tendencias tal como son, y entiende las condiciones dadas de su vida no inquieta por el deseo de cambio o por la preferencia de una parte en la vida sobre otra, o pasión u opinión. El carácter que queremos indicar, logra esta perfecta vida con un feliz regalo de la naturaleza, sin ningún tipo de lucha en absoluto. No solo el santo, el artista además, y el pensador especulativo, confundidos, sacudidos, desintegrados en el mundo, como a veces, inevitablemente están, aspiran por esta naturalidad hasta el final. La lucha de esta aspiración, con un objetivo práctico menor en la mente de Savonarola, ha sido sutilmente trazado por el autor de Romola⁵. Como lenguaje, la expresión

3.- Fracción de una cita original del libro *Imitatio Christi*. Expresa un tipo de virtud, que según Crinkley (2014), es usado y traducido por Pater como “observar las cosas [obras de arte, personas] tal como son”. Acorde a Hönnighausen (1988), esta cita sirve como símbolo para reflejar la oposición, que Pater quiere enfatizar, entre los personajes diáfanos y el espíritu relativista común en su época. Este empeño, se debe a la intención de evidenciar la necesidad de trascender la superficie mundana, sobrepasar las visiones empirista y materiales de la realidad, para valorar la transparencia esencial del mundo. La edición comentada de Østermark-Johansen (2014), rastrea la frase completa en el Libro I, Capítulo III del *Imitatio Christi*: “*Quanto aliquis magis ibis unitus et interviús simplicatus fuerit; tanto plura et altivar sine labore intellegit; quia desuere lumen intellifantiae accipit*”; en su traducción: “*By as much as a man grows in inward unity and inward simplicity, so he understands more and deeper truths without effort, because he receives the light of understanding from above*” Østermark-Johansen (2014). La versión al castellano de la ‘Imitación de Cristo’, traducida en 1827 e impresa en Burdeos en la ‘Imprenta de Don Pedro Beaume’, escribe la frase como: “cuanto alguno fuere más unido consigo, y más sencillo en su corazón, tanto más mayores y mejores cosas entenderá sin trabajo; porque de arriba recibe la luz de la inteligencia”. A su vez, en relación con la interpretación de Crinkley (2014), el capítulo III inicia: “Bienaventurado aquel a quien la verdad por sí misma enseña, no por figuras y voces que se pasan, sino, así como es”. (N.T)

4.- ‘Imitación de Cristo’. Libro religioso y devocionario cristiano, escrito por Thomas de Kempis en 1418. Su finalidad estriba en, mediante de consejos, instruir a los fieles en la virtud cristiana, siguiendo el modelo de Jesucristo, para el perfeccionamiento de sus almas. Según la versión citada anteriormente, este libro era fiel compañero del Papa Pío V. (N.T)

5.- Hace referencia a George Eliot, pseudónimo de Mary Anne Evans, escritora de ‘Romola’ en 1863. Seiler (2013) recoge la amistad de Pater con Eliot, su admiración personal y literaria, especialmente por la novela en cuestión. Es común la alusión a Savonarola en Pater. Lyons (2015) afirma que la alusión a Romola y Savonarola pretende recoger la propuesta de Eliot, de contraponer el espíritu moral, rebelde y altruista de Romola, frente el autoritarismo de Savonarola, usándolos de símil entre los personajes diáfanos y los que no. Guarda una cierta crítica, leve, al fundamentalismo cristiano y a la religiosidad -como se observará más adelante-, por lo cual se consideró la estética de Pater, una estética atea e inmoral, como fue el caso de la conclusión de ‘El Renacimiento’. Pater, conforme al racionalismo intelectual de Eliot, según Lyons (2015), encuentra en Romola un altruismo y humanismo laico, basado en buenas acciones prácticas,

es la función del intelecto, como el arte, la suprema expresión, el más elevado producto del intelecto, entonces este deseo por la simpleza, es un tipo indirecto de autoafirmación de la parte intelectual de tales naturalezas. Simplicidad en el propósito y el acto, es un tipo de determinada expresión en un esbozo diestro de la personalidad propia. Es un tipo de expresividad moral; hay un triunfo intelectual implícito en eso. Tal como la sencillez es una característica del reposo de perfecta cultura intelectual. El artista y quien ha tratado la vida en el espíritu del arte, desea solo mostrarse al mundo como realmente es; a medida que se acerca cada vez más a la perfección, el velo de una vida externa, no simplemente expresiva de lo interno, se convierte más fino y delgado. Este trono intelectual es raramente obtenido. Como la vida religiosa, es una paradoja en el mundo, negando las primeras condiciones de la existencia ordinaria del hombre, cortando obliquamente el espontáneo orden de las cosas. Pero el carácter que tenemos ante nosotros, es un tipo de profecía de este reposo y naturalidad, que viene como si fuera del orden de la gracia, no de la naturaleza, por algún feliz regalo, o accidente del nacimiento o constitución, mostrando, de hecho, los límites del destino del hombre. Como todas las formas superiores de vida interior, este carácter es una sutil mezcla e interpenetración de elementos intelectuales, morales y espirituales. Pero es una fase del intelecto, de la cultura, que es más sorprendente y energético. Es una mente de gusto iluminado por algún rayo espiritual interno. Lo que se entiende por gusto, es un estado intelectual imperfecto; no es más que un tipo estéril de cultura. Es la actitud mental, el modo intelectual de la cultura perfecta, asumida por un feliz instinto. Su hermosa manera de manejar todo lo que atrae a los sentidos y al intelecto es realmente dirigido por las leyes de la vida intelectual superior, pero mientras la cultura es capaz de raestear esas leyes, el mero gusto las desconoce. En el carácter ante nosotros, el gusto, sin cesar de ser instructivo, es mucho más que un modo o actitud mental. Una magnífica fuerza intelectual late dentro de ella. Es como la reminiscencia de una cultura olvidada que una vez adornaba la mente; como si la mente de un *philosophesas pote met' erotos*⁶, cayera en un nuevo ciclo, como si fuera

opuestas a las peligrosas acciones cometidas por Savonarola desde la cristiandad, abogando, por la propuesta de Eliot, de una ética secular. Sin embargo, no deja de ser curiosa la mención del *Imitatio Christi*, que pareciera afirmar la fe de Pater, mas no la aprobación de acciones como las del religioso dominico, que podría entenderse como un no haber comprendido el cristianismo tal como es. (N.T)

6.- φιλοσοφήσας ποτέ μετ' ἔρωτος En el ensayo *Winckelmann* de 1867, Pater reusa esta locución. El traductor Farran y Mayoral lo traduce como "el espíritu de un hombre, amante y filósofo", mas en la edición en línea de *victorianweb*, se encuentra como "buscando conocimiento junto al amor" ("*seeking knowledge alongside love*"). Acorde a Eribon (2014), esta expresión podría traducirse, igualmente, como "amante y filósofo al tiempo" ("*lover and philosopher at once*") y hace eco de la influencia clásica del autor.

Es conocido el especial interés y empeño de Pater por el mundo clásico, especialmente por los diálogos platónicos, evidente en trabajos como *'Marius the epicurean'*, *'Greek Studies'* o *'Plato and platonism'*. Para Dowling (1997), Pater alude directamente a Fedro 249a: "a no ser el caso de aquel que haya filosofado sin engaño, o haya amado a los jóvenes con filosofía" (Platón, 1988b) (o siguiendo la versión de Dowling (1997) "*him who... has been paiderastes with [=in*

comenzando su progreso espiritual nuevamente, pero con un cierto poder de anticipación en sus etapas⁷. Tiene la frescura sin la superficialidad del sabor, el alcance y seriedad de la cultura sin su deformación y exceso de consciencia. Tal hábito, puede describirse como melancolía mental, el sentimiento de que hay “mucho por saber”, más bien como la nostalgia después de lo incapturable, que como una esperanza de aprehender. Su resultado ético es una ingenuidad moral, o integridad, que instintivamente prefiere lo que es directo y claro, por temor que su propia confusión e intrasparencia, impidan la transmisión desde afuera, de la luz que aun no es interna. Quien siempre esta buscando el rompimiento de la luz no sabe de dónde le proviene, ob-

conjunction with] philosophy”); y al Banquete 197d-e: “él es quien nos vacía de extrañamiento y nos llena de intimidad, el que hace que se celebren en mutua compañía todas las reuniones [...]. en los sacrificios resulta ser nuestro guía; nos otorga mansedumbre y nos quita aspereza; dispuesto a dar cordialidad, nunca a dar hostilidad; es propicio y amable; contemplado por los sabios, admirado por los dioses; codiciado por los que no lo poseen [...] cuidadoso de los buenos, despreocupado de los malos; en la fatiga, en el miedo, en la nostalgia, en la palabra es el mejor piloto, defensor, camarada y salvador; gloria de todos, dioses y hombres, el más hermoso y mejor guía” (Platón, 1988a) (Platón describiendo a Eros).

Esta relación con el espíritu clásico es observada por Dellamora (1990), como una referencia a la pederastia griega, es decir, una alusión directa a la admiración entre hombres, asociada a un erotismo pederasta sexual, práctica común de la antigua Grecia, que no se inhibe de los placeres del cuerpo; actitud, por cierto, acorde a la homosexualidad de Pater y su relación con el joven alumno. Por este mismo motivo, Eribon (2014) afirma que aquí se evidencia la práctica griega de la relación íntima entre quien enseña y quien aprende. Este pasaje, especialmente, sirvió para desprestigiar a Pater y su texto, dada la condena a la homosexualidad en Inglaterra.

A menudo, se relaciona esta frase con *Winckelmann*, no solo porque reusa la cita allí, si no por la relación, que describe Pater, entre Winckelmann y el joven Friedrich von Berg. Pater comenta este vínculo en su ensayo, transcribiendo parte de la epístola escrita por el sabio alemán, que inicia con una comparación a Píndaro y Agesidamo. Por esto, inculpó a Pater de favorecer y estar de acuerdo con la homosexualidad, mas Pater especifica en su texto la relación como una cercana amistad, entre un sabio hombre y un joven discípulo ávido de conocimiento. La carta de Winckelmann, citada por Pater, reza: “la primera vez que os vi, la afinidad de nuestros espíritus me fue revelada: vuestra cultura demostró que mi esperanza no carecía de fundamento, y en vos halle en hermoso cuerpo, un alma creada para lo noble, dotada del sentido de la belleza [...] Sea este ensayo un testimonio de nuestra amistad, la cual, por mi parte, esta limpia de toda mira egoísta y continua sujeta y dedicada solo a vuestra persona” (Pater, 1945).

Podría considerarse que la alusión platónica sirve como ejemplo de la íntima relación producida entre la naturaleza diáfana y la opaca, entre quien desea enseñar y quien desea aprender, que bien podría ser la seducción de una obra de arte al espectador o de un discípulo y su maestro. Esta relación pederástica, acorde al comentario de Platón, puede ser erótica, pero casta y asexual. Esto se encuentra claramente en la exposición de la escultura griega que realiza Pater, como una belleza asexuada o de asexualidad moral, que bien podría basarse en un vínculo de amor erótico, filial, basado en la enseñanza, al considerar la sentencia del Banquete del más hermoso guía. Así mismo, la descripción platónica del Eros pudo haber servido a Pater, para describir la naturaleza diáfana. En este sentido, Olk (2007) expone que la mención a Platón es utilizada por Pater para hacer referencia al ideal platónico de la unión entre Bien y Belleza, para evidenciar la dimensión ética de lo diáfano y la perfección moral de una obra, sobrepasando la realidad ordinaria, para instruir al lector. (N.T)

7.- En *Wickelmann* escribe: “como si el espíritu del hombre, amante y filosofo otro tiempo, en cierta fase de persistencia, caída de nuevo ciclo de existencia, volviendo a comenzar su carrera intelectual, pero ya con cierto poder para predecir sus resultados” (Pater, 1945). (N.T)

serva con un extraño cuidado la más debil palidez en el cielo. Esa veracidad del temperamento, esa receptividad, que los profesores a menudo intentan, en vano, formar, es engendrada aquí menos por la sabiduría que por la inocencia. Tal personaje es como una reliquia de la época clásica, abierta por accidente a nuestra extraña atmósfera moderna. Tiene algo del anillo claro, del contorno eterno de la antigüedad⁸. Tal vez, es casi siempre encontrado con una apariencia externa correspondiente. El velo o la máscara de tal naturaleza, será opuesto a la “oscura vileza” de Danton, el tipo que Carlyle⁹ ha hecho demasiado popular para el verdadero interés del arte. Es justamente ese tipo de transparencia total natural, lo que deja inconscientemente todo lo que es realmente vivificante en el orden establecido de las cosas; detecta sin dificultad, todo tipo de afinidades entre sus propios elementos y los elementos más nobles en ese orden. Pero entonces, su melancolía y una confianza en la perfección, lo hace amar a los señores del cambio¹⁰. Lo que hace revolucionarios es la autocompasión o indignación, por el bien de los otros, o una percepción compasiva, del transcurso dominante, de progreso en las cosas. La naturaleza ante nosotros es revolucionaria desde el sentido directo del valor personal, que choca ese orgullo de la vida, que para los Griegos era una gracia celestial. ¿Cómo se puede valorar lo que proviene de un accidente, o uso, o convención, cuya naturaleza vital individual se ha aislado y perfeccionado? La revolución es a menudo impía. Ellos, quienes persisten la revolución tienen que violar una y otra vez el instinto de reverencia. Eso es inevitable, dado que todo progreso es un especie de violencia. Pero en ésta revolución de la naturaleza, es suavizada, armonizada, subyugada por la distancia. Es el revolucionarismo de alguien que ha dormido cien años. La mayoría de nosotros estamos neutralizados por el juego de las circunstancias.

8.- Una metáfora sobre el valor y la belleza del pensamiento griego; su legado debe conservarse y recordarse continuamente, como a una preciosa reliquia, pues “el helenismo no es solo un puro elemento absorbido ya por nuestra vida intelectual; es en ella una tradición consiente” (1945) . Este símil es usado nuevamente por Pater en *Winckelmann*, con relación a la bella naturaleza de Winckelmann (que bien podría personificar, al igual que Goethe, la diafanidad). La frase original de Pater es: “*It has something of the clear ring, the eternal outline of the antique*” (Pater, 1902). Farran y Mayoral la escribe en *El Renacimiento* (1945) como: “el perfil eterno, de la genuina antigüedad”. (N.T)

9.- Según Lyons (2015), Pater confunde la descripción de Camille Desmoulins realizada por su copartidario Danton, con la del historiador Carlyle. La referencia a Carlyle es relevante, dada su fuerte influencia en Pater, que Lyons (2015) detalla en la inspiración de los epítetos homéricos expuestos por Carlyle. Pater encuentra afinidades con la visión literaria Carlyle y su percepción histórica de la Revolución Francesa, principalmente, en lo que se refiere al aura de los personajes y por su admiración a la descripción del historiador, de Madame Roland como una dama de naturaleza cristalina (Lyons, 2015. Aunque se encuentran similitudes y diferencias entre ambos, el enfoque de Pater se centra en fundamentar una autonomía del arte, su separación de la política, pero advirtiendo de la dimensión ética y práctica del arte. (N.T)

10.- Lyons (2015) sostiene que es una ironía para describir los revolucionarios franceses, como ‘Señores de un reino de terror’. Para Pater resulta abominable creer que solo se lograrán cambios sociales a través de una práctica violenta y aunque claramente resulta deslumbrado, o al menos interesado, por la revolución, insiste en una estética alejada de la política y en el progreso de la sociedad por medio del arte o de la diafanidad, que equipara como otra revolución. (N.T)

Para la mayoría de nosotros solo tenemos una única oportunidad en la vida del espíritu y el intelecto y las circunstancias nos impiden que aprovechemos hábilmente esa única oportunidad. El único lugar feliz en nuestra naturaleza no tiene lugar para irrumpir en la vida. Nuestra vida colectiva, presionada por igual en cada parte de cada uno de nosotros, nos reduce a casi todos nosotros, al nivel de una existencia desinteresada e incolora. Otros son neutralizados, no a través de la supresión de los dones, sino sencillamente, mediante el equilibrio entre ellos. En estos ningún único don, o virtud, o idea, tienen una predominancia poco musical. El mundo fácilmente confunde estas dos condiciones. Ve en el personaje ante nosotros solo indiferencia. Sin duda, la vena principal de la vida de la humanidad difícilmente podría atravesarla. No se podría lograr el progreso del mundo. No es el aspecto de Lutero o Spinoza, más bien es el de Rafael¹¹, quien, en medio de la Reforma y el Renacimiento, él mismo iluminado por ellos, cedió a alguno de los dos, pero se detuvo a vivir sobre sí mismo, incluso en una forma externa de juventud, casi un infante, que todavía sorprende al mundo entero. La belleza de las estatuas griegas era una belleza asexual¹²; las estatuas de los dioses tenían el menor rastro de sexo. Aquí hay una asexualidad moral, un tipo de impotencia, una infectiva integridad de la naturaleza, aun con una belleza divina y significado propio.

Una y otra vez el mundo se ha sorprendido por el heroísmo, la percepción, la pasión de esta clara y cristalina naturaleza. La poesía y la historia poética, han soñado con una crisis, donde debe ser necesaria que alguna víctima humana sea enviada a la tumba. Estos son quienes en su emoción profunda, la humanidad podría elegir enviar. “Qué,” dice Carlyle, de Charlotte Corday¹³, “Que tal si ella hubiera emergido de su aislada quietud, de repente como una estrella; cruel-encantador, con un esplendor mitad angelical, mitad demoníaco; para brillar por un momento, y en un momento extinguirse; para que se guarde en la memoria, ¡tan completamente brillante era, a lo largo de sus siglos”

A menudo la presencia de esta naturaleza se siente como un dulce aroma en la madurez temprana. Después, cuando la atmósfera adulterada del mundo se asimila a nosotros, el sabor se desvanece. Quizás, hay oleadas de ello en todos nosotros; recurrentes momentos en todos los periodos de la vida. Ciertamente esto es así con cada hombre de genio. Es una hebra de luz blanca pura que se puede destintar de la riqueza tumultaria de la naturaleza de Goethe. Es una profecía natural de lo que de la próxima generación sur-

11.- Pater recurre usualmente a Rafael en sus trabajos. En su ensayo *Raphael*, compilado en *Miscellaneous Studies*, lo describe como un genio artístico, de perfección en sus obras, y un maestro intelectual de la calidad de Platón, Cicerón, Virgilio y Milton (Pater, 1900b), posiblemente, parte del ‘trono intelectual’ que en este escrito menciona. (N.T)

12.- En *Winckelmann*: “la belleza de las estatuas griegas era asexual; las estatuas de los dioses no tenían apenas señales de sexo. Aquí tenemos una moral asegurada, una especie de ineficaz integridad de naturaleza, y a pesar de ello con auténtica belleza y significado propio” (Pater, 1945). (N.T)

13.- Carlyle, T. (1837). Charlotte Corday, en *French Revolution: A History*. (N.T)

girá, rejuvenecida, modificada por las ideas de esto. Hay una violencia, una imposibilidad sobre los hombres que tienen ideas, lo que hace sospechar que nunca podría ser el tipo de alguna vida extensa. La sociedad no podría ser ajustada a su imagen, sino por un esfuerzo despiadado de un verdadero orden. Bueno, en esta naturaleza la idea aparece suavizada, armonizada por la distancia, con una atractiva naturalidad, sin el ruido del hacha o del martillo¹⁴.

Las personas han intentado a menudo, encontrar un tipo de vida que pueda servirles como una especie de apoyo. El filósofo, el santo, el artista, ninguno de ellos puede ser de esta clase; el orden de la naturaleza en sí misma los hace excepcionales. No puede ser el pedante, ni el conservador, ni nada temerario o irreverente. Incluso, tal tipo debe estar descontento con la sociedad tal como es. La naturaleza aquí indicada solo es digna de ser de esta clase. Una mayoría de ellos significaría la regeneración del mundo.

Referencias bibliográficas

Crinkley, R. (2014). *Walter Pater: Humanist*. U.S: The University Press of Kentucky.

Dante, A. (1876). La Nueva Vida, en *Mejores Autores Antiguos y Modernos, Nacionales y Extranjeros XXI: Dante, Tasso, Petrarca*. España: Biblioteca Universal.

Dellamora, R. (1990). *Masculine Desire: The Sexual Politics of Victorian Aestheticism*. U.S. University of N. Carolina Press.

Dowling, L. (1997). *Hellenism and Homosexuality in Victorian Oxford*. U.S: Cornell University Press.

Eribon, E. (2014). *Insult and the Making of the Gay Self*. U.S: Duke University Press.

Hönnighausen, Lothar. (1988). *The symbolist tradition in English literature : a study of pre-Raphaelitism and fin de siècle*. U.S: Cambridge University Press.

Kempis, T. (1827). *Imitación de Cristo*. Francia: Imprenta de Don Pedro Beaume.

Lyons, S. (2015). *Algernon Swinburne and Walter Pater*. U.K: Routledge.

Olk, C. (2007). Vaguemess, vision, and the veil. Perceptual indeterminacy in modernist fiction, en *Visual Culture Revisited: German and American Perspectives on Visual Cultures*. Germany: Herbert von Halem Verlag.

Patter, W. (1900). Diaphaneite, en *Missellaneous Studies: a serie of essays*. Londres: McMillan & Co. Pp. 215-222.

Patter, W. (1900b). Raphael, en *Missellaneous Studies: a serie of essays*.

14.- Comentario relacionado con Carlyle, quien describía la guillotina, enuncia Lyons (2015), como una acha dado lo salvaje de la revolución. (N.T)

Londres: McMillan & Co. Pp. 215-222.

Pater, W. (1902). Winckelmann, en *The Renaissance: Studies in Art and Literature*. Londres: McMillan & Co. Pp. 177-232.

Pater, W. (1922). Winckelmann, en *The Renaissance: Studies in Art and Literature*. U.K: Victorianweb.org. Recuperado de: <http://www.victorianweb.org/authors/pater/renaissance/9.html>

Pater, W. (1945). *El Renacimiento*. Trad. Farran y Mayoral. España: Iberia Editorial - Joaquín Gil Editores.

Platón. (1988a). Banquete, en *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. García, C., Martínez, M., Lledó, E. España: Gredos. Pp. 143-288.

Platón. (1988b). Fedro, en *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. García, C., Martínez, M., Lledó, E. España: Gredos. Pp. 289-413.

Østermark-Johansen, L. (Editor)(2014). *Walter Pater: 'Imaginary Portraits'*. UK: The Modern Humanities Research Association.

Seiler, R.M. (ed.) (2013). *Walter Pater: The Critical Heritage*. U.K: Routledge.

Reseña / Book review

**Badiou, A., & Nancy, J.-L. (2017). *La tradition allemande dans la philosophie*. (J. Völker, Ed.)
S/C: Lignes, pp. 77 ISBN 978-2-35526-174-9**

Rodrigo Yllaric Sandoval Ganoza
Universidad Alberto Hurtado, Chile^φ
rodrigoyllaric@gmail.com



¿Es legítima la clasificación de los filósofos y sus ideas según la nacionalidad a la que están vinculados? Toda mirada histórica hacia la filosofía debe hacerse cargo de una paradoja. Por un lado, la argumentación racional busca alcanzar conclusiones válidas universalmente, accesibles a cada ser humano, independientemente de sus circunstancias, a través del ejercicio del pensar. Este pensamiento, sin embargo, no puede ser sino el pensamiento de otro ser humano, que existe siempre en cierta coyuntura, en un lugar y un espacio determinados. Ni Alain Badiou, ni Jean-Luc Nancy son ajenos a dicha problemática. El diálogo público entre ambos, convocado y moderado por Jan Völker en el marco del Congreso *Badiou and The Presence of Philosophy. Crossing the French-German Border* en la Universidad de las Artes de Berlín en 2016, y transcrito en el libro aquí reseñado, inicia con el cuestionamiento de la noción de “tradición” en la filosofía, así como con la puesta en relieve de la codependencia entre filosofía alemana y filosofía francesa. Según Alain Badiou, el “momento” (término que escoge en remplazo del de “tradición” para destacar la discontinuidad en su historia) del siglo veinte y ante cuyo fin nos hallamos es francoalemán, y está marcado gravitacionalmente por la fenomenología.

No es sólo gracias a la fenomenología que surgen, sin embargo, los filósofos más icónicos de la lengua alemana. La interpretación de la relación entre filosofía alemana y francesa ha sido guiada por el acontecimiento decisivo de la revolución de 1789. El idealismo alemán, bajo este paradigma, es una filosofía a la espera de una revolución política. De ello, Nancy destaca que, desde Kant hasta Hegel, se encuentra una revolución más bien especulativa: “Alemania desarrolló en la idea (Fichte, Hegel...) lo que todavía no había realizado como Estado” (p. 13). Y sería cierta autorreferencialidad crítica de la filosofía (de la mano con una autoconsciencia lingüística) la característica esencial que engloba a los autores alemanes en contraposición a la confian-

^φ Becario CONOCYT Doctorado Nacional.

za francesa en la neutralidad de su discurso. Según Nancy, con la filosofía alemana aparece una preocupación por que “el decir de la filosofía, su enunciación, el modo mismo de su enunciación, si se quiere su ‘voz’, sea presente en lo dicho” (p. 14). Por su parte, tanto la interpretación de Kant como la de Hegel motivan el debate entre Badiou y Nancy. Con respecto al autor de las tres *Críticas*, Badiou ejerce una lectura que lo lleva a declararse su contrincente. Para el francés, se trata de defender la extensión de la razón frente a la empresa limitante de la *Crítica de la razón pura*. Nancy corrige la acusación de Badiou, puesto que no se trata de limitar a la razón sino al entendimiento. La razón, más bien, es reconocida por Kant como motivada por una “pulsión” (*Trieb*) hacia lo incondicionado y ello sería, según Nancy, el estímulo para el trabajo de Kant especialmente en las otras dos *Críticas*: “intentar pensar lo que es pensable, tal vez, más allá del objeto” (p. 21). Badiou replica, sin embargo, que negar la posibilidad de conocerlo todo significa caer en un oscurantismo contrario a la idea de la filosofía (“*nous pouvons tout connaître*”, declara parafraseando a Mao Zedong). La naturaleza de la totalidad en Hegel genera otro desacuerdo entre Badiou y Nancy. El último considera que el movimiento de la totalidad implica su apertura hacia el infinito. El primero, en cambio, aunque aprecia el intento por abarcarlo todo con la razón, considera que en Hegel esto va acompañado por “el sentimiento de un fin” (p. 29), por la exhaustividad de los posibles históricos (p. 33). Nancy sugiere negar esta exhaustividad (acudiendo a la propia declaración hegeliana de la imposibilidad de deducirlo todo) y destacar cómo Hegel entiende que el espíritu “goza de sí mismo. Justamente, Hegel es, tal vez, el primer pensador del gozo infinito” (p. 31).

A propósito de Marx, en cambio, Nancy y Badiou coinciden en su interpretación: ambos consideran al autor de *El capital* un filósofo en ciernes. Para Badiou, Marx utiliza elementos filosóficos con un fin práctico, al igual que Freud, Lacan, Lenin o Mao; y tal fin, en tanto que práctico, es extra filosófico. Esto no quiere decir negarle por completo el estatuto de filósofo, tal como precisa Nancy. Si bien no lleva su filosofía hasta las últimas consecuencias, dejando vacíos en la definición de sus conceptos clave, Nancy ve en Marx la insinuación de un valor universal, un valor absoluto: el ser humano como productor de su existencia y productor colectivo (p. 40). Por lo tanto, afirma, “Es un filósofo que (...) se deja tomar por una tarea urgente” (p. 41).

Si la fenomenología es considerada el centro de influencia del momento francoalemán que define a la filosofía en el siglo veinte, Martin Heidegger es la figura más importante de dicho momento para los dos filósofos franceses. Badiou destaca el retorno de la ontología, así como el carácter histórico que esta adquiere. Según él, esto introduce una torsión en la fenomenología, que la libera de la raigambre psicológica que definía al movimiento inaugurado por Edmund Husserl. Sin embargo, Badiou expresa su rechazo por la vinculación de ser y sentido en la pregunta de *Ser y tiempo*. Contra ella, defiende la indif-

erencia del ser, y la pregunta al respecto como un “tener el valor de confrontar racionalmente aquello que no tiene sentido” (p. 60). Para Nancy, por su parte, Heidegger es el primero en pensar verdaderamente lo imposible, entendido como aquello que no atañe al cálculo de posibilidades (p. 55). Nancy concibe, siguiendo a Derrida y al Heidegger tardío, una comprensión “eventual” del sentido del ser, como lo que está aconteciendo y, como tal, es “imposible”. Bajo dicha comprensión, sentido e indiferencia del ser no serían relaciones completamente excluyentes, aunque Badiou sentencia que ve entre ambas “un verdadero abismo” (p. 62).

Finalmente, el antisemitismo de Heidegger suscita una reflexión que empalma con dos otras cuestiones fundamentales de la discusión: el origen de la filosofía y su momento actual. Para Badiou se trataría de las opiniones vulgares de un “pequeño profesor de provincia” (p. 55). Nancy, sin embargo, se resiste a detener allí la respuesta. El antisemitismo banal heideggeriano es testimonio del autodesprecio culminante de una civilización en las últimas, tal como ha sostenido en su ensayo reciente sobre los *Cuadernos negros*, *Banalité de Heidegger* (Galilée, 2015). Nancy lee el momento contemporáneo como el de una separación al interior del ser (p. 63), que a la vez es el repliegue de una civilización que llega a dudar de sí misma. Sostiene que es, tras veintiséis siglos, la suspensión y mutación del momento de Platón; una mutación en la cual Marx, Nietzsche, Freud o Husserl son hitos, pero que Heidegger cristaliza en torno a la noción de ser (p. 64). Por lo mismo, su esperanza en el nazismo no es accidental. Las reflexiones del filósofo alemán sobre la técnica como estadio último del envío del ser encuentran un correlato histórico en los *Cuadernos negros*. Heidegger “tiene realmente el sentimiento de que el mundo se está desplomando” (p. 57).

El breve texto editado por Jan Völker consta de las respuestas a siete preguntas (dos de las cuales fueron añadidas especialmente para la versión impresa del diálogo) y un epílogo igualmente valioso del editor. Se trata de una obra híbrida, no tan común en las estanterías de filosofía, a medio camino entre el trabajo académico y el texto de divulgación, entre la fugacidad de lo oral y la reflexión escrita. No solo la masiva asistencia al congreso de 2016 habla de su éxito, sino también las publicaciones de este diálogo en francés (idioma original de la discusión), alemán (Matthes & Seitz, 2017) e inglés (MIT Press, 2018). Aunque el desarrollo de las ideas que se sugieren en el texto requiera de mayor extensión que el que la naturaleza del libro publicado permite, la discusión entre Jean-Luc Nancy y Alain Badiou es estimulante. El lector especializado será capaz de entrever, además, las ideas de los propios Nancy y Badiou detrás de sus comentarios acerca de la obra de otros filósofos, mientras que el público general será confrontado amenamente con el carácter histórico de la filosofía. El libro separa la pregunta por la “filosofía alemana” de un nacionalismo chato, y deja en claro, más bien, recordando a Marx, que “los filósofos no caen del cielo” (p. 35).

Reseña / Book review

Žižek, Slavoj (2018), *El coraje de la desesperanza. Crónicas del año en que actuamos peligrosamente*, Editorial Anagrama, pp. 408, ISBN 978-84-339-6426-7

María José Quesada Arancibia
Chile^φ
jquesada@elmostrador.cl



Considerado como la mente más peligrosa de Occidente, el filósofo esloveno, Slavoj Žižek, produjo su último libro *El coraje de la desesperanza*, traducido al español por Damià Alou y publicado en octubre del 2018 por Editorial Anagrama. Bajo el subtítulo, *Crónicas del año en que actuamos peligrosamente*, este provocativo pensador parte con una frase que toma de una entrevista a Giorgio Agamben: “el pensamiento es el coraje de la desesperanza”.

Y es que una de las preguntas o cuestiones cruciales en el escenario global actual es precisamente qué hacer, cuáles son las alternativas para afrontar este presente tan lleno de incertidumbre, paradojas, contrariedades, violencia, frustración y desplazamientos políticos, que navegan de modo superficial entre medidas efectistas, que utilizan los valores morales como herramientas ideológicas, que no hacen más que perpetuar el modelo, y ser parte de la reproducción infinita de desigualdad y, cada vez mayor, segregación social.

Slavoj Žižek hace un diagnóstico sin tapujos de los grandes ejes que eternizan el Capitalismo Global, que movilizan la política actual en un paradójico *statu quo* de Izquierda y populismo de Derecha, y las complejidades teóricas y prácticas que estos generan a la hora de abordarlos. Se enfrenta críticamente a grandes temas como la migración, la moralización de la política, la falsa tolerancia, los populismos, la religión, los estallidos de violencia, situando el problema crucial de la identidad cultural y la cuestión central de cómo convivir bajo modos de vida incompatibles, como, por ejemplo, entre musulmanes y liberales producto de los flujos migratorios.

Junto con ello se pregunta si hay alternativas al sistema actual y si queremos tenerla o nos acomoda operar bajo la idea utópica de un cambio, pero que guarda este profundo secreto que no cambiará...

En términos generales, Žižek señala que existe una visión idealista al considerar una especie de “luz al final del túnel”, cuando probablemente no es más

^φ Licenciada en Filosofía Universidad ARCIS

que otro tren que va en dirección contraria. Ante esa metáfora es inevitable no recordar a Louis Althusser en *El porvenir es largo*: “Un idealista es un hombre que sabe no sólo de qué estación sale el tren, sino cuál es su destino: lo sabe por anticipado y cuando sube a un tren sabe adónde va porque el tren le lleva. El materialista, por el contrario, es un hombre que se sube al tren en marcha sin saber de dónde viene ni adónde va”.

Dicho de otra manera, no es que haya una respuesta respecto al después de la revolución, es inimaginable y lo más aconsejable es comprender que no hay alternativa, y el coraje precisamente en eso consiste, en navegar en esa imposibilidad: “Solo cuando desesperamos y ya no sabemos qué hacer podemos llevar a cabo el cambio: tenemos que pasar por ese punto cero de desesperanza”. “El sueño de una alternativa es señal de cobardía teórica y funciona como un fetiche que nos impide analizar detenidamente hasta el final el punto muerto en el que nos encontramos”. Ese punto muerto de desesperanza es precisamente el que podría posibilitar un cambio radical, en donde el problema sería resignificar al comunismo.

Žižek toma como ejemplo la película *V de Vendetta* y se pregunta cómo sería la segunda parte, es decir, cómo organizaríamos nuestra vida cotidiana después de la revolución; ese es el reto. La fatalidad y la desesperanza aparecen como un posible motor de radicalidad y cambio, sobre todo en situaciones extremas como la derechización de la política, que se exagera con figuras como Trump. El desafío consiste en generar un conocimiento que permita relacionarnos desde otros modos, imponer nuevas costumbres que regulen la vida cotidiana... “y esa es la tarea más difícil de una revolución: crear “nuevos clichés” para la vida cotidiana habitual”.

Una de las críticas a la Izquierda europea es cómo ésta ha afrontado el problema de los refugiados bajo un discurso de multiculturalidad y “comprensión” del otro como la figura del nuevo proletariado global, una especie de insumo suplente para el posible inicio de una revolución, sin tomar en cuenta precisamente esa otredad y deseos, en no pensar más bien qué hacer para coexistir entre identidades culturales tan diversas.

Žižek señala que “la cuestión no consiste en reconocernos en los extranjeros, en regodearnos en la confortadora falsedad “son como nosotros”, sino reconocer al extranjero que hay en nosotros.” Desnaturalizarnos, “la tarea consiste no en idealizar a los refugiados, sino en aceptarlos como son, iguales a nosotros no en su humanidad, sino en su oportunismo carente de principios y en sus mezquinas perversiones”.

El Capitalismo Global se ve amenazado actualmente por el terrorismo, las tensiones geopolíticas en China y Rusia, los movimientos emancipadores en Grecia y España, los flujos migrantes, pero ninguno de estos fenómenos posibilitan una alternativa, más bien lo perpetúan. Así la ciudadanía se ve envuelta en furias caóticas, insatisfacción sin metas, rabias que se diluyen o se transforman en populismos de derecha, pensamientos binarios o medios sin

Žižek, Slavoj (2018), *El coraje de la desesperanza. Crónicas del año en que actuamos peligrosamente*, Editorial Anagrama, pp. 408

fin, como diría Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia*.

Los antagonismos que provoca este modelo tiene sus efectos que se manifiestan a través del lenguaje, los medios de comunicación, el calentamiento global, debates en torno a la biogénética, y en definitiva sobre el bien común de la propia humanidad, que mientras se torna más global, más segregación y racismo padece.

Žižek intenta a través de estas páginas, en su estilo hegeliano y dialéctico, dar un nuevo enfoque al concepto de Comunismo que el deseo de bien común viene a resucitar, el cual debe reinventarse para que haya posibilidad emancipatoria. Asimismo, este polémico autor, enfrenta de manera singular a quienes lo interpelan y reducen su pensamiento a la tesis de sus supuestos cinco pecados capitales imperdonables: “eurocentrista, rechazo al Grexit (salida de Grecia de la eurozona), crítica a la transformación de los migrantes como nueva forma de proletariado global, insistencia en los problemas de identidad cultural, dudas de algunos componentes ideológicos del movimiento LGBTI+, y su “apoyo” a Trump”.

Este libro atraviesa los diferentes puntos de vista sobre estos fenómenos que, sin embargo, mantienen al mercado global intacto y otorga una vuelta de tuerca en el modo de mirar y reflexionar sobre ellos. Así es como visibiliza el operar de la Izquierda liberal que cede en lo cultural y simbólico pero no en lo profundo que es el modelo económico y que arroja estos antagonismos. O personajes tan aberrantes como Trump, que pueden desencadenar un despertar en la Izquierda y una respuesta diferente que permita articular una oposición radical emancipatoria.