FILOSOFÍA ENCARNADA:
Inflexiones fenomenológicas para tiempos de barbarie



Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH

Sello Editorial
Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

FILOSOFÍA ENCARNADA:
Inflexiones fenomenológicas para tiempos de barbarie

Autores:

Juan Sebastián Ballén Rodríguez
Juan Manuel Hernández Aguilar
Pedro Pablo Gaibor Acevedo
Érika Johanna Upegui
Gustavo Mahecha Beltrán
Henry Jesús Escobar García
Wilder Steven Sogamoso Bocanegra
Diego Iván Niño Portillo
María Isabel Guevara Rodríguez

Grupos de investigación:

Cibercultura y Territorio
Semillero en Inflexiones Fenomenológicas

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador
Rector

Constanza Abadía García
Vicerrectora Académica y de Investigación

Leonardo Yunda Perlaza
Vicerrector de Medios y Mediaciones Pedagógicas

Edgar Guillermo Rodríguez Díaz
Vicerrector de Servicios a Aspirantes, Estudiantes y Egresados

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres
Vicerrector de Relaciones Intersistémicas e Internacionales

Martha Viviana Vargas Galindo
Vicerrectora de Inclusión Social para el Desarrollo Regional y la Proyección Comunitaria

Einar Iván Monroy Gutiérrez
Decano Escuela de Ciencias Sociales Artes y Humanidades (ECSAH)

Juan Sebastián Chiriví Salomón
Líder nacional del Sistema de Gestión de la Investigación (SIGI)

Martín Gómez Orduz
Líder Sello Editorial UNAD

FILOSOFÍA ENCARNADA: Inflexiones fenomenológicas para tiempos de barbarie

142.7
B191

Ballén Rodríguez, Juan Sebastián
Filosofía encarnada: inflexiones fenomenológicas para tiempos de barbarie / Juan Sebastián Ballén Rodríguez, Juan Manuel Hernández Aguilar, Pedro Pablo Gaibor Acevedo ... [et al.].. -- [1.a ed.]. -- Bogotá: Sello Editorial UNAD/2026. (Grupos de investigación: Cibercultura y Territorio, Semillero en Inflexiones Fenomenológicas)
ISBN: 978-628-7857-74-2
e-ISBN: 978-628-7857-75-9
1. Fenomenología 2. Filosofía contemporánea 3. Corporalidad 4. Experiencia humana 5. Existencia 6. Filosofía del cuerpo 7. Intersubjetividad I. Ballén Rodríguez, Juan Sebastián. II. Hernández Aguilar, Juan Manuel. III. Gaibor Acevedo, Pedro Pablo. IV. Upegui, Érika Johanna. V. Mahecha Beltrán, Gustavo. VI. Escobar García, Henry Jesún. VII. Sogamoso Bocanegra, Wilder Steven. VIII. Niño Portillo, Diego Iván. IX. Guevara Rodríguez, María Isabel.
Catalogación en la publicación – Biblioteca Universidad Nacional Abierta y a Distancia.

FILOSOFÍA ENCARNADA:

Inflexiones fenomenológicas para tiempos de barbarie

Autores: Juan Sebastián Ballén Rodríguez, Juan Manuel Hernández Aguilar, Pedro Pablo Gaibor Acevedo, Érika Johanna Upegui, Gustavo Mahecha Beltrán, Henry Jesús Escobar García, Wilder Steven Sogamoso Bocanegra, Diego Iván Niño Portillo y María Isabel Guevara Rodríguez

Grupos de investigación: Cibercultura y Territorio y Semillero en Inflexiones fenomenológicas

ISBN: 978-628-7857-74-2
e-ISBN: 978-628-7857-75-9
Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH
©Editorial
Sello Editorial UNAD
Universidad Nacional Abierta y a Distancia
Calle 14 Sur No. 14-23
Bogotá, D.C.

Julio de 2026

Cubierta: Rembrandt van Rijn. (1632). *Lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp* [Pintura]. Mauritshuis, La Haya.
Corrección de textos:
Diseño de portada:
Diagramación:
Impresión:

Cómo citar este libro: Ballén Rodríguez, J. S., Hernández Aguilar, J. M., Gaibor Acevedo, P. P., Upegui, É. J., Mahecha Beltrán, G., Escobar García, H. J., Sogamoso Bocanegra, W. S., Niño Portillo, D. I., y Guevara Rodríguez, M. I. (2026). *Filosofía encarnada: Inflexiones fenomenológicas para tiempos de barbarie*. Sello Editorial UNAD. https://doi.org/10.22490/UNAD.9786287857759

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional. https://co.creativecommons.org/?page_id=13.

RESEÑA DEL LIBRO

El libro *Filosofía encarnada: Inflexiones fenomenológicas para tiempos de barbarie* es el resultado de un esfuerzo colectivo en el que estudiantes y docentes, procedentes de diversas partes de la geografía nacional, deciden unir esfuerzos en aras de la realización de un ejercicio de investigación que dé cuenta de nuestras prácticas discursivas y filosóficas que se han privilegiado en los últimos dos años en el grupo de estudio. Esta publicación condensa el espíritu investigativo del Semillero Inflexiones Fenomenológicas y se orienta hacia una filosofía que recupera el valor de la corporalidad y del encuentro con el otro en el entorno de la UNAD. En un contexto dominado por la mediación técnica y la inteligencia artificial, nuestra propuesta reivindica la originalidad del pensamiento y la singularidad de la experiencia humana. Ejercitarse en la fenomenología es, para nosotros, una apuesta por reconectar con la realidad desde una sensibilidad vibrante, que transforma el estudio académico en un compromiso existencial con el mundo de la vida.



RESEÑA DE LOS AUTORES

Juan Sebastián Ballén Rodríguez

Doctor en Filosofía y magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás. Desde el 2023 es líder del Semillero de Inflexiones Fenomenológicas (SIF), adscrito al Programa de Filosofía de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades (ECSAH) de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD).

Juan Manuel Hernández Aguilar

Doctor en Filosofía, magíster en Filosofía, profesional en Filosofía y licenciado en Literatura por la Universidad del Valle. Miembro activo del Semillero de Inflexiones Fenomenológicas (SIF), adscrito al Programa de Filosofía de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades (ECSAH) de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Líder del grupo de investigación en Cibercultura y Territorio de la ECSAH (UNAD).

Erika Johanna Upegui

Magíster en Educación. Especialista en Docencia Universitaria. Licenciada en Ciencias Sociales. Normalista Superior. Actualmente cursa un doctorado en Pensamiento Complejo con la Multiversidad Edgar Morin (México).

Gustavo Adolfo Mahecha Beltrán

Magíster en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana. Profesional en Filosofía por la Universidad Minuto de Dios. Candidato a Doctor en Psicología en la Universidad de Salamanca (España).

Henry Jesús Escobar García

Doctor en Filosofía por la Universidad del Valle. Magíster en Filosofía. Profesional en Filosofía. Docente e integrante activo del Semillero de Inflexiones Fenomenológicas (SIF).

Diego Iván Niño Portillo

Máster en Historia Contemporánea y Mundo Actual por la Universidad de Barcelona. Graduado en Filosofía por la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Titulado

superior en Música por el Taller de Músics de Barcelona. Integrante activo del Semillero de Inflexiones Fenomenológicas (SIF).

Pedro Pablo Gaibor Acevedo

Estudiante del Programa de Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Titiritero, músico y escritor. Integrante activo del Semillero de Inflexiones Fenomenológicas (SIF).

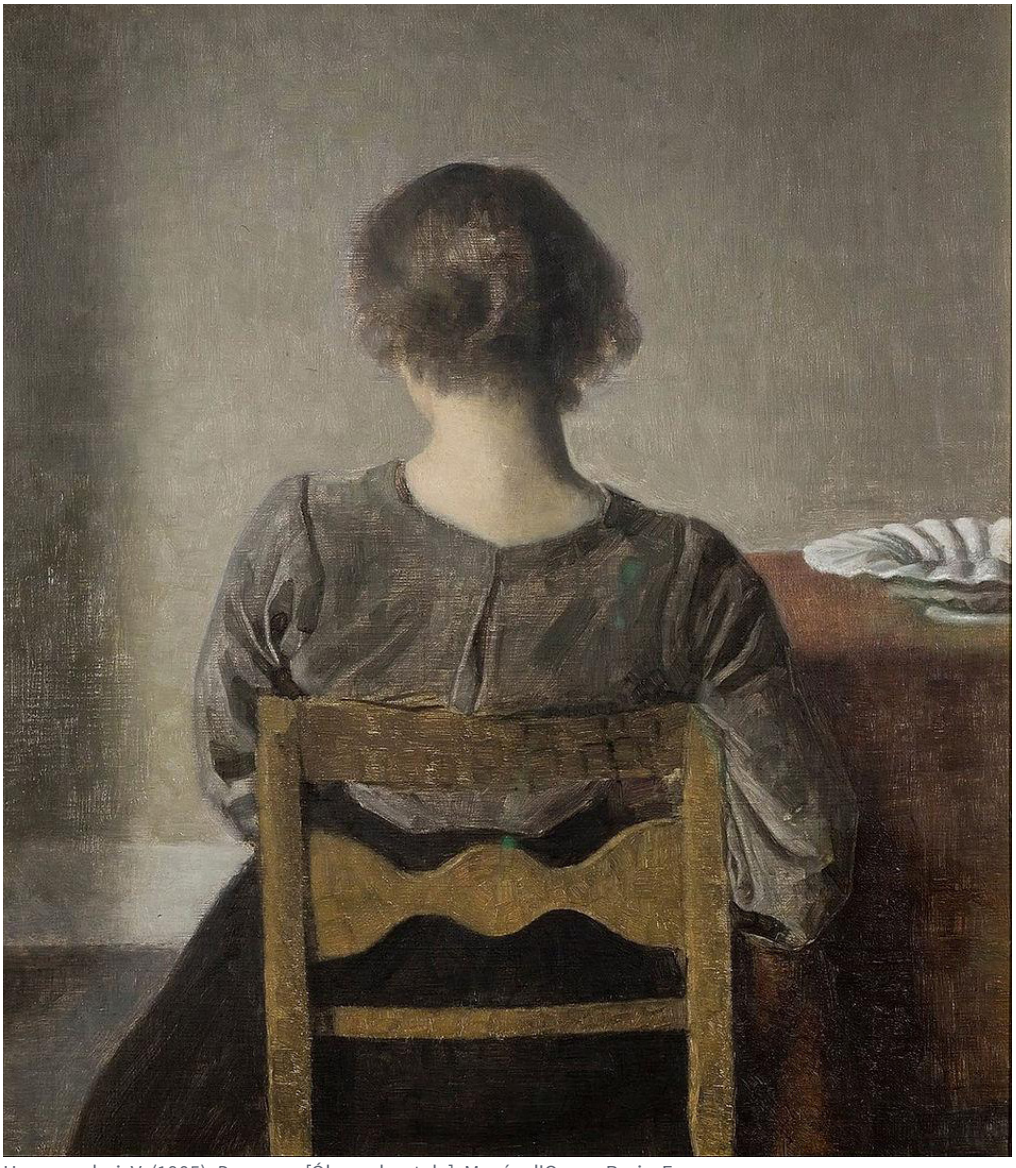
María Isabel Guevara Rodríguez

Doctora en Educación y Sociedad por la Universidad de La Salle. Estudiante de Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Integrante activa del Semillero de Inflexiones Fenomenológicas (SIF).



AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a nuestras familias, por sostener con su entrega y entusiasmo las aventuras quijotescas de estas iniciativas filosóficas.



Hammershøi, V. (1905). *Descanso* [Óleo sobre tela]. Musée d'Orsay, Paris, França.

DECLARACIÓN USO DE IA

No se han utilizado herramientas de inteligencia artificial. Este trabajo, en su construcción integral, no ha implicado el uso de herramientas ajenas a las que provee la inteligencia humana.



CONTENIDO

FILOSOFÍA ENCARNADA:

inflexiones fenomenológicas para tiempos de barbarie 11

CAPÍTULO I.

El mundo percibido en La fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty 29

CAPÍTULO II.

Historia y memoria: engranajes de la transdisciplinariedad 59

CAPÍTULO III.

Afectividad y mundo: la fenomenología afectiva de Heidegger y Ricœur 73

CAPÍTULO IV.

Fenomenología de la experiencia mística y sagrada 97

CAPÍTULO V.

Claves epistemológicas y éticas del método fenomenológico en el estudio de la realidad social 141

CAPÍTULO VI.

Fenomenología de la escucha 163

CAPÍTULO VII.

La calderilla de Depraz: la sorpresa como correlato del fenómeno saturado 173

CAPÍTULO VIII.

Fenomenología del estar ahí en el ciberespacio 197

PRESENTACIÓN

En 1632, y a la edad de 26 años, el artista holandés Rembrandt Van Rijn crea, por encargo de un grupo de cirujanos, anatomistas y entusiastas de una ciencia médica que florecía, la obra que se conoce como *Lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp.* Desde una perspectiva descriptiva y fenomenológica, es posible descubrir en el fresco lo siguiente: por medio de la técnica del claroscuro, la figura del cadáver en el centro de la escena se hace evidente, y lo mismo ocurre con la incisión en el antebrazo que dirige el anatomista y doctor Tulp. Los estudiantes, al fondo, agolpados alrededor del cuerpo del finado, contemplan con expresión dramática la lección de anatomía. Sobra decir que, además de la estampa determinada del anatomista y de la convicción en su trabajo, sobresale un cadáver que tiene una historia. Se trata de una víctima de la horca que se llama Aris Kindt, quien yace con tonos cadavéricos en el centro de una mesa de disección. Fue ejecutado ese mismo año por robo a mano armada. Además del claroscuro, sobresale otra técnica: el *umbra mortis* (sombra de la muerte), la cual logra crear ese ambiente de penumbra que hace más dramática la escena. Pero, si bien en el cuadro domina la enseñanza con el realismo de una posición anatómica que escoge el antebrazo como lugar para apreciar el sistema muscular y óseo del cuerpo fenecido, existe también la formación libresca, en la que Tulp sigue el clásico libro *Atlas de anatomía* de Andreas Vesalius, escrito en 1543, el cual fue el primer gran libro de la ciencia médica moderna, obra que refuerza la disposición teórica y práctica del anatomista que enseña a sus pupilos la materialidad del cuerpo humano.

Como ocurre en el cuadro de Rembrandt, la tarea del Semillero en Inflexiones Fenomenológica (SIF) ha querido emular este retrato de la vida de unas personas inexpertas que se van adentrando en el estudio del cuerpo humano. La gran diferencia con los iniciados en la experimentación con cuerpos humanos de esta naciente ciencia médica del siglo XVI ha sido nuestra intencionalidad fenomenológica, que descubre que la conciencia es siempre conciencia de algo y que, de la mano de Edmund Husserl y sus epígonos Merleau-Ponty, Martin Heidegger, Paul Ricœur, Natalie Depraz o Jan Patočka, el cuerpo humano no es un hecho más entre los hechos, sino que es una memoria, una vivencia, una intimidad, una escucha y ante todo una proyección en el mundo. Tal y como Tulp y sus estudiantes siguen a Vesalius, nosotros seguimos *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Husserl o *La fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. Dejamos a un lado el escalpelo que disecciona el cuerpo del cadáver y asumimos una lectura que abre surcos en el cuerpo subjetivo, que serán aperturas de sentido en nuestras apuestas por una investigación filosófica que no se rinde en su empeño por reinventar la tradición sin perder de vista las voces personales de sus intérpretes.

FILOSOFÍA ENCARNADA:

INFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS PARA TIEMPOS DE BARBARIE

Nuestra relación con las cosas no es distante, cada una habla a nuestro cuerpo y nuestra vida, con características humanas (dóciles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos. El hombre está investido en las cosas y éstas están investidas en él.

Maurice Merleau-Ponty (2024)





Friedrich, C. D. (1818). El caminante sobre el mar de nubes

INTRODUCCIÓN GENERAL DE LA OBRA

¿Qué significa filosofar al hilo de la fenomenología?

Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, en una de sus obras de madurez —nos referimos propiamente a *Lógica Formal y lógica trascendental* (2009)—, plantea que el pretendido objetivismo de la lógica matemática, lejos de ser una formalidad que explica los asuntos humanos desde la coherencia y la verdad proposicional, se encuentra previamente implicado en las vidas humanas, y en especial en la percepción trascendental del conocimiento filosófico. Esta percepción se ejercita en el método de la fenomenología en su intención de comprender las realidades anímicas, corporales, afectivas y empáticas, las cuales también hacen parte de la ciencia humana: una ciencia habitada por un universo de multiplicidades epistémicas y antropológicas que, al fin de cuentas, afirma que las formas lógicas dependen de las formas antepredicativas.

Lo trascendental aquí alude a la idea que propone Husserl de un conocimiento auténtico, que remite directamente a un método auténtico y a una ciencia auténtica. En palabras de Husserl (2009):

> Lo auténtico es la meta que la razón finalmente pretende alcanzar, incluso en su modo caído de sinrazón. Es lo que "no se acierta" en la oscuridad y la confusión; lo que, en cambio, se alcanza en la claridad del fin y del camino, y en las formas esenciales propias de esa claridad. (p. 77)

En otra parte de la misma obra, el filósofo señala que la ciencia, entendida como una técnica teórica, cae en el olvido del sujeto que la crea, donde el científico, en su afán de darle certidumbre objetiva a sus avances y en el refinamiento del método, olvida su interioridad y, en resumidas cuentas:

> [...] vive en sus operaciones, pero no tiene por tema esa vida operante misma. Solo por una clarificación, fundamental, que se sumerja en el hondanar de la interioridad que opera en el conocimiento y en las teorías, en el hondanar de la interioridad *transcendental*, podrán comprenderse las teorías y las ciencias auténticas producidas por la conciencia (Husserl, 2009, pp. 63-64).

Esta tesis filosófica de la autenticidad en el camino del saber fenomenológico, que se sumerge en el h ondón de una vida interior, además de ser trascendental, es un faro

que ha iluminado el trasegar, las búsquedas y los encuentros que hacen parte de las dinámicas académicas y de investigación desarrolladas durante dos años, en especial en los periodos académicos 2024 y 2025, en las prácticas pedagógicas y discursivas al interior del SIF, adscrito al programa de Filosofía de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades (ECSAH), en la UNAD.

Esta comunidad filosófica se ha propuesto filosofar al hilo de las inflexiones fenomenológicas, y ha propuesto, en su trasegar, un filosofar que ha buscado ir más allá de los tiempos de la barbarie. En efecto, como fue diagnosticado por el fenomenólogo francés Michel Henry, una cultura basada en la fenomenología es, por principio, una cultura de la vida que batalla contra las prácticas de la barbarie, las cuales aluden a la negación sistemática de un pensar que emerge del fondo de la vida. Para Henry (2006):

> Toda cultura es una cultura de la vida, en el doble sentido en que la vida constituye a la vez el sujeto de esta cultura y su objeto. Es una acción que la vida ejerce sobre sí misma y por la que se transforma a sí misma en cuanto que es ella misma la que transforma y lo que es transformado. "Cultura" no se refiere a nada distinto de esto. "Cultura" designa la autotransformación de la vida, el movimiento por el que no cesa de modificarse a sí misma para alcanzar formas de realización y de cumplimiento más altas, para acrecentarse. (p. 19)

Esta égida por el acrecentamiento de la vida ha sido la consigna de nuestro semillero, en especial en su intención de conformar una comunidad filosófica que pone en práctica un estilo de pensar propio de tiempos de penumbra, en los que prevalece un creciente escepticismo alrededor del sentido y el provenir de la vida humana, la cual se encuentra atravesada a circunstancias externas como el consumismo desenfrenado, el estado permanente de guerra y la violencia hacia el prójimo, la erosión de las relaciones intersubjetivas lastradas por la indiferencia, la insolidaridad y el solipsismo moral; vivencias tristes que no dan cabida a una apertura sincera y afectiva con el otro, realidad humana que, finalmente, es necesaria para el filosofar.

El quehacer de un semillero en filosofía en la UNAD

Ahora bien, desde la perspectiva de las comunidades de aprendizaje, la filosofía tendría por lo menos tres finalidades de orden educativo:

1. Es un saber abierto. Es decir, la filosofía, al estar abierta a todos, tiene una finalidad política; es decir, constituye un ejercicio profundamente democrático (Mariño, 2019,

p. 175). En otras palabras, y en clave de John Dewey (2017), la democracia es, ante todo, una vivencia política que se recrea a través de la conversación y la palabra orientadora de la filosofía.

2. En segundo lugar, su condición epistémica especial es la de estar abierta a todas las disciplinas, pues la filosofía lleva a pensar cómo se crea conocimiento en la biología, la física, las matemáticas, la medicina, la religión, la política, etc. (Mariño, 2019, p. 175).

3. En tercer lugar, una filosofía con un sentido democrático y que hace posible la experiencia inicial de conocimiento en las otras disciplinas suele crear nuevos espacios para el pensamiento. Este carácter de inauguración de espacios lleva a que la filosofía se pueda poner en práctica en la virtualidad (como ocurre en el Semillero de Inflexiones Fenomenológicas, que nos convoca), en el café, en la cárcel, en las aulas infantiles, en las organizaciones y las empresas, etc. (Pineda, Mariño, p. 175).

En síntesis, cuando la filosofía activa las comunidades de aprendizaje ocurren varias cosas: (1) se decodifica la idea de que la filosofía es un saber que pertenece a los expertos; (2) se produce una desacademización de la filosofía, algo que la favorece en su sentido de apertura hacia la democracia, ya que nos recuerda que se trata de un saber que promueve la pluralidad y el espíritu permanente de la pregunta, y (3) hace posible una pedagogía de la reflexión, la cual asume que la pregunta es una propedéutica para iniciarse en cualquier campo del conocimiento, llámese biología, historia, antropología, teología, matemáticas, astronomía, geografía, etc.

Sin embargo, uno de los aportes más valiosos del ejercicio filosófico que emana de la pedagogía de la reflexión o de la pregunta, y que se desprende de la puesta en práctica de las comunidades de aprendizaje, tiene que ver con la creación de una cultura para la paz. Esto es posible gracias al entrenamiento del diálogo argumentativo (Mariño, 2019, p. 177). El ejercicio del diálogo es una práctica del lenguaje que, en principio, se propone solucionar las diferencias que se producen entre las personas. En todas las sociedades se han presentado todo tipo de conflictos, los cuales, de un modo lamentable, terminan en actos de violencia. Para superar esta situación, lo ideal sería dirimir las discrepancias a través de una práctica argumentativa que propicie el diálogo y que permita reconocer en el otro no un rival, sino más bien un potencial interlocutor.

En otras palabras, la práctica filosófica que se agencia al interior de las comunidades de aprendizaje se convierte en un regulador de posibles inercias violentas. Esto es, la palabra pensada de la filosofía tiene el poder de crear espacios que enaltecen al otro y no lo excluyen de la vivencia de la democracia. Cuando predominan el silencio o la rivalidad, los espacios de aprendizaje degeneran en formas de violencia que, de ordinario,

se entregan a dinámicas de enemistad y confrontación, las cuales cancelan el valor de las diferencias y, principalmente, el reconocimiento del otro y de su voz diferente.

Ahora bien, la fenomenología es un movimiento de la filosofía actual comparable al idealismo alemán del s. XIX, al empirismo inglés del s. XVIII o al cartesianismo del s. XVII (Henry, 2009). Es decir, la fenomenología, además de reafirmar que el conocimiento se origina en el mundo de la vida, es una disciplina que le devuelve a la filosofía su razón de ser, a saber, entenderse como un saber sin más.

En segundo lugar, y desde un diagnóstico del panorama de la filosofía contemporánea, la fenomenología se presenta como un renovado discurso que piensa la realidad corporal, sintiente y existencial de la vida subjetiva, superando con ello las teorías estructuralistas, que en su vertientes psicoanalítica y sociológica abandonaron la cuestión por la autojustificación de la misma filosofía, y paralelamente, dejaron a la deriva la cuestión por el sujeto que piensa la misma filosofía, al declararlo como una realidad muerta o caída en el olvido.

Pregunta orientadora del semillero desde la perspectiva fenomenológica

En este orden de ideas, una de las preguntas problematizadoras que orienta al semillero de investigación reza del siguiente modo: ¿cómo la fenomenología, en calidad de método y orientación vital, permite a la filosofía dar respuestas a las grandes paradojas que tensionan la existencia del hombre contemporáneo en los escenarios de la educación virtual, la vida en comunidad, el valor de la subjetividad y las relaciones con los otros, las interacciones con los artefactos y el poder seductor y efectista de la técnica?

La práctica filosófica que se propone y la cual es expresión de esta comunidad filosófica de aprendizaje integrada en el SIF en la UNAD, se articula con las instituciones y la sociedad en general por los siguientes motivos.

En primer lugar, en el *Informe del director general relativo a una estrategia intersectorial sobre la filosofía*, la Unesco (2005) ha formulado varios objetivos; dos de ellos apuntan a la democratización de la filosofía (d y e), con sus respectivos resultados, como es el caso del "d) fomento de la enseñanza no formal y [la] popularización de la filosofía entre el público en general, especialmente en [*sic*] lo que respecta a los debates de ideas contemporáneos" (p. 3). Para llevar a cabo tales apuestas, se formularon tres ejes de acción, de los cuales, el segundo y el tercero nos comprometen directamente, sobre

todo porque "La filosofía ante los problemas del mundo" (eje I) bien puede articularse y desarrollarse a la par con los ejes II y III, ya que están vinculados y se nutren mutuamente.

Según la Agenda 2030, en el objetivos de desarrollo sostenible (ODS) 4.7, se propone la siguiente meta:

> De aquí a 2030, hay que asegurar que todos los alumnos adquieran los conocimientos teóricos y prácticos necesarios para promover el desarrollo sostenible, entre otras cosas mediante la educación para el desarrollo sostenible y los estilos de vida sostenibles, los derechos humanos, la igualdad de género, la promoción de una cultura de paz y no violencia, la ciudadanía mundial y la valoración de la diversidad cultural y la contribución de la cultura al desarrollo sostenible. (Naciones Unidas, 2018)

De otra parte, en la política de retención y permanencia de la UNAD (2018), establecida mediante el Acuerdo n.° 002 del 30 de enero de 2018, se ha declarado "incrementar significativamente la retención y la permanencia estudiantil, mediante una labor colectiva e integrada de actores y sistemas, hacia un excelente servicio a los estudiantes, que potencie su satisfacción y fidelización respecto a la UNAD" (art. 2). En consonancia, este Semillero en Inflexiones fenomenológicas (SIF), como escenario de innovación de la gestión académica y pedagógica (UNAD, 2018, art. 4., a y b), se halla justificado, toda vez que responde a las inquietudes y necesidades filosóficas de los estudiantes del programa de Filosofía y de la Licenciatura, así como de los programas de posgrado (Maestría en Filosofía y Doctorado Cliodinámica), al propiciar encuentros sincrónicos y asincrónicos para fomentar el diálogo, la reflexión, la investigación y la construcción colaborativa del conocimiento filosófico, así como el desarrollo del pensamiento crítico, creativo y cuidadoso.

En concordancia con nuestro modelo pedagógico y las políticas institucionales, se han ideado varias estrategias que dinamizan y llevan a buen término la teleología de la UNAD. Una de esas estrategias son los Círculos de Interacción y Participación Académica y Social (CIPAS), cuyo objetivo es

> […] la generación de comunidades de aprendizaje que actúan con las lógicas del trabajo en red y de la interdisciplinariedad, con el propósito de generar distintas formas de interacción entre los actores de la comunidad académica unadista en función de la formación integral. (Abadía et al., 2016, p. 3)

Aunque diferimos en metodología, el SIF se propone como una comunidad de aprendizaje-investigación (UNAD, 2012, art. 22; UNAD, 2014, art. 2), conformada por estudiantes

y orientada por docentes para gestar interacciones, abordar temáticas y resolver inquietudes en torno a la fenomenología y sus epígonos en Europa y el mundo trasatlántico.

Conviene señalar que la fenomenología es una de las corrientes filosóficas más amplias y enriquecidas del pensamiento actual que, de la mano de las figuras como Martin Heidegger, Hans-George Gadamer, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Paul Ricœur, Jean-Luc Marion, Marc Richie y Edith Stein, entre otros, definió buena parte del método y los grandes temas de la filosofía del siglo XX (Henry, 2001, 2002, 2007, 2009).

Sus influencias llegaron incluso al mundo del habla hispana con la propuesta de una razón vital que se identifica en la obra de Ortega y Gasset, filosofía que tendrá resonancia en varios de sus discípulos, como lo fueron José Gaos, María Zambrano, Ramón Xirau, Xavier Zubiri, Paulino Garagorri, María Maeztu, Julián Marías y Manuel García Morente, entre otros (San Martín et al., 2022).

Desde su creación en el 2023, este semillero de investigación se ha planteado una apertura hacia un pensar abierto y democrático, en aras de iluminar el sentido de coordenadas e ideas que son caras al análisis de la cotidianidad y la vida reflexiva de las personas en el mundo que habitamos, y que tienen que ver fundamentalmente con las relaciones entre el cuerpo y la mente, la existencia del otro y los asuntos relativos a la intersubjetividad, así como los temas cercanos a la emocionalidad y su relación con la virtualidad o la técnica, y lo que se denomina hoy día como la inteligencia artificial (Shaun y Zahavi, 2014, pp. 13-19).

Partiendo de esta intención analítica propuesta por el grupo de estudio desde su creación, se plantea la presente publicación, un trabajo pertinente con las dinámicas de estudio y de diseño curricular de los programas académicos de pregrado y posgrado, que crea y fortalece los vínculos sociales, y desarrolla la identidad y el sentido de pertenencia institucional (Abadía et al., 2016, p. 4).

Pero como comunidad de aprendizaje-investigación, también es una estrategia pedagógica para el diseño, la gestión e la implementación de programas, proyectos y el desarrollo de investigaciones de impacto social, así como otras iniciativas de apropiación social del conocimiento, reconocida en la Resolución 0643 del 08 de marzo de 2021. La publicación de esta obra responde a las apuestas institucionales de una idea de la filosofía que aboga por defender el derecho al libre pensamiento y a la libre expresión.

Y esto se da en correspondencia con una de las consignas éticas y políticas planteadas por el filósofo Edmund Husserl, creador de la fenomenología, quien planteó

enfáticamente que el oficio del filósofo o de la filósofa consiste en ser funcionario de la humanidad (Husserl, 2005). Es decir, que la filosofía tiene como tarea encarar los grandes problemas que han determinado la vida humana, en aras de buscar el sentido a la existencia humana por medio de experiencias determinantes como la amistad, la muerte, el amor, la libertad, la angustia, la desesperación, la indigencia o el abandono (Sartre, 1999; Zubiria, 2022).

Por tanto, el SIF tiene como misión estudiar cada uno de los autores y corrientes propias de esta filosofía, las cuales resultan plenamente pertinentes desde sus proyectos de pensamiento en relación con los problemas emergentes de las sociedades actuales.

Asimismo, la visión que sobresale en nuestra comunidad de aprendizaje propone que la fenomenología es una perspectiva filosófica que cumple con el rigor científico y filosófico, de manera que en su modo de proceder se reconoce por la generación de conocimiento, la apropiación social del conocimiento y la divulgación pública de la ciencia y la formación de recurso humano, por medio de las cuales se aportan respuestas a los problemas emergentes, mediante el trabajo interdisciplinario y con aliados nacionales e internacionales que hacen parte de las comunidades académicas sobre fenomenología.

En suma, la puesta en escena del método fenomenológico corresponde con las propuestas fundamentales de los problemas sociales emergentes, mediante procesos de formación-aprendizaje, reflexión e investigación, y contribuye con los intereses institucionales, así como con el desarrollo de un pensamiento crítico, creativo y cuidadoso en las personas que lo integran.

Sobre el orden del discurso de la publicación

Así las cosas, la publicación está integrada por ocho capítulos, todos resultado de las prácticas de estudio y de indagación que se agencian al interior del SIF. Estos sobresalen por su rigurosidad filosófica, creatividad y pertinencia dentro del dossier propuesto en esta publicación, en el propósito de avanzar en la comprensión de cómo la filosofía, al hilo de las inflexiones fenomenológicas, hace posible pensar más allá de los tiempos de la barbarie.

En este sentido, el capítulo I, a cargo del profesor semilla Juan Manuel Hernández Aguilar**,** y que se titula *El mundo percibido en* La fenomenología de la percepción *de Merleau-Ponty*, se propone reconstruir el concepto de percepción en la fenomenología de Edmund Husserl y su profundización en la obra de Maurice Merleau-Ponty. Para

Husserl (1913), la percepción es una forma de intencionalidad: la conciencia no recibe pasivamente datos, sino que se dirige activamente hacia los objetos, constituyéndolos como significativos.

Esta percepción está estructurada temporalmente en tres momentos inseparables: la impresión primaria (el ahora vivido), la retención (el pasado inmediato) y la protención (la anticipación del futuro). Así, el presente perceptivo es un "ahora" expandido que integra pasado y futuro en la experiencia. Un elemento esencial es el papel del cuerpo. Husserl (1913) destaca que la percepción es siempre perspectivada; es decir, que los objetos se presentan desde un punto de vista encarnado. El cuerpo no es solo un objeto más en el mundo, sino el centro de orientación y la condición de posibilidad de la experiencia perceptiva. La movilidad corporal (*kinaestesia*[1]) permite integrar múltiples perfiles de un objeto en una unidad coherente.

Merleau-Ponty (1985) retoma estas ideas y radicaliza la noción de cuerpo vivido: no percibimos desde fuera del mundo, sino como seres inmersos en él. El cuerpo es el medio activo de la percepción y no un simple receptor pasivo. La percepción es, por tanto, una experiencia encarnada, relacional y significativa. Ambos autores concluyen que el conocimiento no es una actividad puramente mental ni objetiva, sino que está arraigado

1 La *kinestesia* es una vivencia que hace parte de lo que Jan Patočka (2004) define como la invención fenomenológica de la existencia de un mundo natural, el cual se despliega en la historia y la afectividad humana de un modo diferente del mundo de la representación o de la reducción de lo real a simples datos de conciencia. El mundo de lo natural se descubre en una conciencia originaria, diferente de la conciencia de la representación empírica de las cosas: mientras que la primera objetiva lo real, la segunda lo muestra subjetivamente.

Esto tiene que ver con la percepción de sentirse a uno mismo en el cuerpo cuando este está en movimiento. En otras palabras, la kinestesia es el conocimiento del mundo natural a partir de una conciencia del cuerpo mientras este se muestra y se conoce a través del movimiento. Es decir, la percepción kinestésica no se limita a ver un objeto que está ahí y que carece de relación con mi mente y mis sentidos, sino que permite acceder a una percepción diferente de las cosas en el horizonte del mundo natural, el cual se siente, se palpa y se reconoce en el movimiento que se da con el propio cuerpo.

Esto también se despliega cuando el sujeto está en situación en el mundo de la vida, lo que se expresa en actos como recordar, imaginar y la expresión verbal. Desde la percepción kinestésica se descubre que el cuerpo conoce en la actividad, en el movimiento y en la situación de estar presente en el mundo natural (Patočka, 2004, pp. 32-33).

en el cuerpo, el tiempo vivido y la intersubjetividad. Esta perspectiva fenomenológica transforma profundamente la comprensión de la percepción y del sujeto cognoscente.

El capítulo II a cargo de los profesores semilla Erika Johanna Upegui y Gustavo Adolfo Mahecha Beltrán, plantea en su trabajo titulado *Historia y memoria: engranajes de la transdisciplinariedad* una reflexión crítica y fenomenológica sobre la historia y la memoria como elementos clave para comprender la configuración territorial, social y simbólica de barrios populares como el Mirador del Paraíso, en Ciudad Bolívar (Bogotá).

Desde una mirada transdisciplinaria, se abordan las dinámicas de exclusión, adaptación y resistencia presentes en este tipo de contextos urbanos, y se destaca cómo los habitantes reconstruyen su identidad por medio de prácticas cotidianas y relatos comunitarios. La fenomenología permite profundizar en la experiencia vivida de los sujetos que habitan estos territorios, y reconoce su agencia frente a estructuras históricas de marginalización.

Este planteamiento articula aportes de autores como Max-Neef, Gell-Mann, Delgado, Husserl, Ricœur y Sotolongo, para plantear una crítica a la racionalidad moderna y proponer una apertura epistemológica y fenomenológica hacia la complejidad y el diálogo de saberes, en los que son relevantes los imaginarios que se convierten en vivencias, así como las narraciones y discursos o las metáforas que generan conexión entre la fenomenología y la hermenéutica en cuanto a experiencias del sujeto.

El capítulo III, a cargo del profesor Henry Jesús Escobar García, titulado *Afectividad y mundo: la fenomenología afectiva de Heidegger y Ricœur*, propone un análisis del problema de la afectividad y su relación con la comprensión del mundo circundante. La afectividad y su vínculo con el entendimiento del mundo no son solo un asunto específico del análisis de las ciencias del comportamiento.

En el ámbito filosófico contemporáneo también existen consideraciones desde las cuales se intenta explicar la incidencia de la afectividad en la comprensión de lo humano respecto a su situación concreta en el mundo, tal y como lo ponen de manifiesto las reflexiones filosóficas de Martin Heidegger y Paul Ricœur. El primero hace referencia al problema de lo afectivo en textos como *Ser y tiempo* (1998) y *Conceptos fundamentales de metafísica* (2024). En el caso del segundo, expone el problema de lo afectivo en *Lo voluntario y lo involuntario* (2021) y *Finitud y culpabilidad* (1982).

Según Heidegger (2024) las disposiciones afectivas juegan un papel esencial en la comprensión y realización del ser humano en su estar en el mundo, punto de vista que otorga cierta primacía a los estados de ánimo en el proceso de entendimiento de la

experiencia de vida humana y su modo de formación en el mundo. Para Ricœur (1982, 2021) la afectividad y la comprensión del mundo están asociadas con la acción y la pasión, planteamiento que admite el carácter de finitud y fragilidad de la acción humana en la explicación del actuar humano en un contexto discursivo. Una y otra apreciación responden, respectivamente, a dos enfoques diferentes de entender el problema de la afectividad en el momento en que se pretende justificar la experiencia y realización de la vida humana.

El capítulo IV, propuesto por el estudiante Wiler Steven Sogamoso del programa de filosofía y semillerista activo del SIF, analiza en su estudio titulado *Fenomenología de la experiencia mística y sagrada* cómo, desde el ámbito de estudios de la fenomenología de la religión, se origina la aspiración primordial del hombre religioso por religarse, siendo esta vivencia la fuente misma del ser y de la que él se percibe como una emanación.

Los modos en los que este va recuperando su vínculo inexorable y ontológico con lo "sagrado", naturalmente distinto de lo "profano", es lo que en esta obra se explorará fenomenológicamente. De este modo, se hace hincapié en las experiencias y en la cosmovisión que constituyen a la religiosidad en sí.

El capítulo V, a cargo del director del semillero Juan Sebastián Ballén Rodríguez, se titula *Claves epistemológicas y éticas del método fenomenológico en el estudio de la realidad social.* Esta propuesta busca pensar la fenomenología como un método de la filosofía en los tiempos contemporáneos, dominados por el imperativo del positivismo y la razón instrumental, y marcados por la catástrofe social de las experiencias históricas vividas en Europa a raíz de los distintos fascismos que se desarrollaron en el viejo continente para inicios del s. XX.

Por ello, es posible apreciar que esta filosofía es una teoría crítica de la cultura. Un ejemplo de ello se encuentra en el concepto de fenomenología de Jan Patočka (2005) y su experiencia personal ante el advenimiento del fascismo. Los temas relativos a la filosofía ambiental y a los movimientos ecológicos que propenden por un regreso a las prácticas ancestrales, y en general a abandonar el caos de la vida en la ciudad, constituyen un llamado a pensar la filosofía como funcionaria de la humanidad, una consigna husserliana.

Patočka es, en el fondo, un pensador que cuestiona el imperativo del fascismo epistemológico y cultural que dominaba en Europa en los tiempos de la Segunda Guerra Mundial. Esta lectura del tema de la vivencia de la intimidad y el cultivo de la espiritualidad en la vida subjetiva, mediante la meditación fenomenológica, es muy actual, porque lo que se aprecia, al día de hoy, es que las sociedades hipertecnologizadas, cada vez más

habitadas por prácticas de barbarie —que se traducen en más contaminación, caos vehicular, mentira, corrupción y degradación de la convivencia ciudadana—, dejan al ser humano en la incomprensión de su realidad espiritual, corporal, afectiva y de conocimiento fenomenológico de mundo de la vida (Patočka, 2004, 2005).

El mundo de la sociedad tecnologizada va perdiendo adeptos, y son las ciudadanías campesinas las que toman fuerza, entre otras razones porque señalan el camino para alcanzar un reencuentro más armónico con la naturaleza. Todo esto es posible si se plantea un diálogo entre la fenomenología y su apuesta metodológica de cara al estudio de las experiencias de la subjetividad y del mundo de la vida, situación metódica y filosófica que resulta relevante para la construcción de conocimiento en las ciencias sociales.

El capítulo VI, elaborado por Diego Iván Niño, egresado del programa de Filosofía de la UNAD y residente actualmente en la ciudad de Barcelona, propone en su trabajo titulado *Fenomenología de la escucha* una exploración sobre el modo como la escucha influye en la manera en que se percibe y se comprende el entorno.

Esto se logra, por una parte, desde un enfoque de la arqueología de la escucha, el cual busca el análisis de las capas históricas y contextuales que configuran la percepción sonora. De igual modo, este fenómeno se comprende desde una perspectiva fenomenológica, en la que el sujeto tiene una experiencia auditiva desde un enfoque subjetivo, en el cual son relevantes aspectos semánticos, simbólicos, afectivos, memorísticos y de percepción del espacio, etc.

De este modo, la escucha sería una experiencia de conocimiento holística del entorno, en la que el cuerpo actúa como frontera entre el sujeto y el mundo de la vida, facilita la mediación en la experiencia auditiva y contribuye a la relación entre el espacio que se confronta y las percepciones subjetivas.

Finalmente, la publicación cierra con dos capítulos realizados por los semilleristas. Se trata del capítulo VII, a cargo del estudiante Pedro Pablo Gaibor Acevedo, y su estudio titulado *La calderilla de Depraz: la sorpresa como correlato del fenómeno saturado.* El propósito de este capítulo es doble: por una parte, realizar una lectura del trabajo de los últimos años de la fenomenóloga Natalie Depraz e identificar sus principales referentes, con el fin de destacar los conceptos clave que estructuran su propuesta de una fenomenología de la sorpresa.

Por otra parte, retomando esos análisis, se busca plantear algunas ideas e interrogantes que direccionen la puesta en juego de esa fenomenología de la sorpresa en relación con instancias de exceso de sentido o de saturación fenoménica. La idea que subyace

a este ejercicio interpretativo es que la propuesta de Depraz se vincula indirectamente con un proyecto más general, quizá incluso histórico, que consiste en pensar al fenómeno saturado, aun cuando esté implicada una transformación profunda de lo que ese pensar signifique.

El capítulo VIII, de la estudiante María Isabel Guevara del programa de Filosofía, propone un aporte actual y novedoso con un estudio titulado *Fenomenología y transhumanización: entre la carne de la experiencia y el artificio de la inteligencia artificial.* Allí refleja su convicción de que la tecnología debe ser comprendida como un fenómeno que transforma radicalmente el modo en que percibimos, pensamos y nos relacionamos con el mundo analógico y digital.

Esta propuesta invita a reflexionar sobre el valor de la corporalidad, la temporalidad y la autenticidad en un presente cada vez más mediado por algoritmos.

Juan Sebastián Ballén Rodríguez[2]
Líder del Semillero en Inflexiones Fenomenológica (SIF)
Profesor e investigador de la Escuela de Ciencias Sociales,
Artes y Humanidades (ECSAH)
Programa de Filosofía
Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

2 Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, 2010). Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, 2021). Ha sido profesor de Filosofía y Ciencias Humanas en distintas universidades del país. Actualmente es profesor del espacio académico de Fenomenología. Es miembro activo del grupo de investigación Cibercultura y Territorio de la UNAD. Integra el equipo docente del Programa de Filosofía, adscrito a la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades (ECSAH) de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Es investigador reconocido por Minciencias y está categorizado como investigador júnior. En el 2023 publicó el libro *El contagio y la violencia en las sociedades contemporáneas: política, literatura y religión*, con el sello editorial de la UNAD. En el 2024 publicó el libro *Otras lógicas de comprensión en la filosofía contemporánea. Estética, lenguaje e historia*.

Referencias

Abadía, C., Vela, P. A., y Montero, R. (2016). *Lineamientos Generales del Currículo en la UNAD. Serie Lineamientos Microcurriculares en la UNAD V2.* UNAD. https://viaci.unad.edu.co/images/Docsoficiales/Lineamientosmicro.pdf

Dewey, J. (2017). *La democracia como forma de vida.* Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo* (J. Gaos, trad.). Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2024). *Conceptos fundamentales de la metafísica*. Alianza.

Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Ediciones Sígueme.

Henry, M. (2002). *Genealogía del psicoanálisis: El comienzo perdido.* Ediciones Síntesis.

Henry, M. (2006). *La barbarie.* Caparrós editores.

Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo: Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Ediciones Sígueme.

Henry, M. (2009). *Fenomenología material*. Ediciones Encuentro.

Husserl, E. (2009). *Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica.* UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Husserl, Edmund (2005). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (J. Iribarne, trad.). Prometeo libros.

Mariño Díaz, L. A. (2019). Entrevista a Diego Antonio Pineda Rivera sobre educación filosófica en Colombia. *Cuestiones de Filosofía*, *5*(24), 173-186. https://doi.org/10.19053/01235095.v5.n24.2019.9035

Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Planeta De-Agostini.

Merleau-Ponty. M. (2024). *El mundo de la percepción. Siete conferencias.* Fondo de Cultura Económica.

Naciones Unidas (2018). *Agenda 2030 en América Latina y el Caribe*. Plataforma Regional de Conocimiento. https://agenda2030lac.org/es

Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia.* Ediciones encuentro.

Patočka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Herder.

Resolución 0643 del 2021 (8 de marzo), por la cual se adopta la Política Pública de Apropiación Social del Conocimiento en el marco de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación.

Ricœur, Paul (1982). *Finitud y culpabilidad*. Taurus.

Ricœur, Paul (2021). *Lo voluntario y lo involuntario.* Editorial Docencia.

San Martín, J., Medina, J. L., Álvarez, J. M. D., Rial, N. R., Moratalla, T. D., Márquez, C. M., Alquézar, R. L., Rodríguez, S. E., Prades, J. M. M., Ferreras, J. A. P., Ropero, N. E., Morujão, C., Mollo, M. L., y Muñoz, R. S. (2022). *Ortega y la fenomenología: diálogos con Javier San Martín* (N. Expósito Ropero y T. D. Moratalla, eds.). Dykinson. https://doi.org/10.2307/j.ctv2s0j6khDykinson.

Sartre, J. P. (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.

Shaun, G. y Zahavi D. (2014). *La mente fenomenológica*. Alianza Editorial.

Unesco (2005). *Informe del director general relativo a una estrategia intersectorial sobre la filosofía*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000138673_spa.locale=es

Universidad Nacional Abierta y a Distancia. (2012, 17 de abril). *Acuerdo No. 024 de 2012: Por el cual se expide el Estatuto de Investigación de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia*. UNAD.

Universidad Nacional Abierta y a Distancia. (2014, 17 de septiembre). *Resolución Número 006525: Por la cual se reglamentan los Semilleros de Investigación en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD* [Resolución Rectoral]. UNAD.

Universidad Nacional Abierta y a Distancia. (2018). *Acuerdo No. 002 del 30 de enero de 2018: Por el cual se establece la política institucional de retención y permanencia*

estudiantil y se adopta el plan institucional de acogida y permanencia diferencial en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). UNAD.

Zubiria, M. (2022). *Nueva traducción de la carta sobre el humanismo de Martin Heidegger y notas para el seminario: Privatissimum 1.* Editorial Biblos.





CAPÍTULO I.

EL MUNDO PERCIBIDO EN *LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN* DE MERLEAU-PONTY

Juan Manuel Hernández Aguilar*



* Profesor de Filosofía en la Universidad del Valle y docente de Filosofía en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), además de líder del Grupo de Investigación Cibercultura y Territorio. Es egresado del Doctorado en Filosofía de la Universidad del Valle, institución donde también obtuvo la Maestría en Filosofía, el pregrado en Filosofía y la Licenciatura en Literatura. Su trabajo se sitúa en el cruce entre la hermenéutica filosófica y jurídica, la fenomenología y la filosofía contemporánea, con especial énfasis en los aportes de Gadamer, Heidegger, Foucault y Kaufmann. En los últimos años, ha orientado sus investigaciones hacia la filosofía de la tecnología y la inteligencia artificial, temas que ha abordado en artículos académicos y capítulos de libro, entre ellos, su publicación sobre la experiencia en *Ser y tiempo*.

ORCID: https://orcid.org/0009-0005-3103-7302

CvLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000083060



La construcción husserliana del concepto de percepción

La percepción, para Maurice Merleau-Ponty, no es simplemente una actividad pasiva de recibir estímulos sensoriales, sino un proceso activo e inmerso en el cuerpo. En su obra *Fenomenología de la percepción* (1945), Merleau-Ponty presenta una visión radicalmente diferente de cómo experimentamos el mundo, y desafía teorías anteriores que separaban al sujeto del objeto o al cuerpo de la mente. En las primeras fases de su obra, Husserl estaba particularmente interesado en analizar cómo la conciencia no es simplemente algo que "tiene" objetos, sino que está dirigida hacia ellos, es decir, que posee una intención. A lo largo de su pensamiento, Husserl profundiza en el análisis de la conciencia y en la manera en que esta constituye la realidad, lo que revela no solo su dirección hacia los objetos (la intencionalidad), sino también la forma en que las condiciones de posibilidad de los fenómenos dependen de la estructura de la conciencia misma.

Merleau-Ponty (1945), en *Fenomenología de la percepción*, toma este concepto de intencionalidad y lo desarrolla aún más, especialmente en lo relativo a cómo percibimos el mundo en nuestra experiencia corporal. Mientras que para Husserl (1928) la percepción se puede entender como una manifestación de intencionalidad (una conciencia dirigida hacia objetos), Merleau-Ponty va más allá y se centra en el cuerpo como el medio fundamental de esa intencionalidad. La percepción, para Merleau-Ponty (1945), no es solo un acto mental aislado, sino una experiencia encarnada, vivida en y por medio del cuerpo, que no es solo un "objeto" dentro del mundo, sino un ente en relación activa y vivencial con el mundo.

En este sentido, uno de los aspectos cruciales del desarrollo de Merleau-Ponty radica en la manera en que articula el papel del cuerpo en la constitución de la percepción. Mientras que Husserl (1913) pone énfasis en cómo la conciencia da forma a los objetos y las experiencias (constitución fenomenológica), Merleau-Ponty (1945) considera que el cuerpo no solo actúa como un receptor de sensaciones, sino como una instancia activa y constitutiva de la experiencia perceptiva.

En cuanto al tiempo, Husserl (1928) considera que la conciencia está siempre involucrada en un proceso temporal, caracterizado por un flujo continuo de "presentes" que se retienen y anticipan, y que constituyen lo que él llama la "circularidad temporal". Merleau-Ponty retoma este análisis, pero lo vincula de manera más explícita con la percepción corporal del tiempo, en la cual el cuerpo experimenta y organiza el tiempo por intermedio de sus movimientos y posiciones. El cuerpo no solo percibe el tiempo de manera pasiva, sino que lo vive activamente, lo anticipa y lo retiene.

En relación con la intersubjetividad, Husserl (1931) señala que la constitución del mundo como tal solo es posible por medio de la intersubjetividad, es decir, mediante la experiencia compartida de los sujetos. Merleau-Ponty (1945), siguiendo esta línea, subraya que la intersubjetividad no se da únicamente por medio del intercambio de representaciones cognitivas, sino mediante una experiencia corpórea compartida, en la que los otros no son simplemente representados, sino vividos en su corporalidad.

Tanto en Husserl como en Merleau-Ponty, la percepción no se reduce a una actividad puramente mental, sino que está profundamente conectada con el cuerpo y con el mundo en el que estamos inmersos. Para Merleau-Ponty (1945), la percepción se da como una experiencia fenomenológica vivida que no puede ser disociada de la corporalidad del sujeto. Esto le permite ir más allá de la fenomenología husserliana, al dar un lugar central al cuerpo y al movimiento como factores constitutivos de la experiencia perceptiva.

Husserl (1928), a medida que radicaliza su análisis de la intencionalidad, reconoce que el fenómeno de la percepción no puede explicarse si se entiende el tiempo como una mera sucesión de instantes puntuales. En su investigación fenomenológica, advierte que la percepción implica una relación viva y compleja con el tiempo: el objeto no se presenta como un destello aislado en el ahora, sino que su presencia se da como una continuidad temporal.

Para comprender esta continuidad, Husserl desarrolla su análisis del tiempo de la conciencia. Aquí no se trata del tiempo objetivo, histórico o cósmico —el tiempo que miden los relojes o que describen las ciencias—, sino del tiempo vivido, tal como se da en la experiencia inmediata.

Frente a una concepción ingenua del tiempo, Husserl (1928) propone realizar una epojé respecto de la creencia en un tiempo objetivo con el fin de retornar a la estructura misma de la vivencia temporal.

Para investigar la estructura de este tiempo vivido, Husserl (1928) recurre a ejemplos de objetos temporales como una melodía, en la que los momentos no existen simultáneamente, sino que se extienden a lo largo del tiempo. Al escuchar una triada musical (C, D, E), no percibimos únicamente la nota E en el ahora, sino que, de manera simultánea, retenemos las notas C y D ya pasadas y anticipamos lo que sigue.

Así, Husserl (1928) demuestra que la conciencia no se limita al "ahora" puntual: su estructura abarca simultáneamente lo que ha pasado y lo que está por venir. Esta estructura de amplitud del presente es lo que hace posible la percepción de objetos duraderos.

Para describir esta dinámica, Husserl (1928) introduce los conceptos de impresión primaria, retención y protención. A continuación, se explicará el curso fenomenológico de estos conceptos.

La impresión primaria corresponde a la vivencia del instante actual

La retención mantiene de forma inmediata lo que acaba de suceder, prolongándolo en la conciencia sin convertirlo todavía en un recuerdo temático. La protención anticipa de manera implícita lo que está por acontecer y proyecta un futuro inmediato.

Estas tres dimensiones son inseparables en cada experiencia perceptiva concreta. No hay percepción del ahora puro; cada vivencia está sostenida por una retención del pasado y una protención del futuro, lo que constituye un presente vivido o presencia extendida. También es importante la distinción entre la retención y la rememoración (o entre protención y expectativa temática): mientras que la rememoración y la expectativa son actos temáticos que implican una "vuelta" activa hacia un pasado o un futuro, la retención y la protención son estructuras pasivas del flujo de la experiencia misma.

No son actos independientes, sino momentos estructurales del vivir: permiten que la percepción no sea un punto aislado, sino un proceso fluido en el que los objetos se nos presentan en su duración.

Así, Husserl (1928) concluye que la percepción no puede identificarse simplemente con lo que se da en el "punto ahora". El objeto que percibimos es, en realidad, una síntesis temporal continua, en la que el pasado reciente y el futuro inmediato son componentes esenciales.

La constitución del objeto en la percepción exige entonces una conciencia internamente temporalizada: solo así puede haber identidad y continuidad en lo que se muestra.

La construcción fenomenológica del concepto de percepción en Husserl

Husserl (1928), en su radical análisis de la intencionalidad, advierte que la percepción no puede comprenderse sin atender a la constitución temporal de la experiencia. La percepción de un objeto no se da como una suma de "ahoras" aislados, sino como un flujo continuo en el cual pasado, presente y futuro inmediatos están integrados.

Para ello, Husserl (1928) propone realizar una epojé sobre el tiempo objetivo —el tiempo cósmico, histórico o medido por los relojes— y, en cambio, dirigir la atención al tiempo vivido, tal como es experimentado directamente.

Su pregunta fenomenológica clave no es qué es el tiempo "en sí", sino cómo aparece el tiempo y cómo es constituido en la conciencia.

La investigación de Husserl (1928) sobre la temporalidad revela que nuestra experiencia de los fenómenos duraderos, como la música, depende de una estructura tridimensional de la conciencia. En lugar de percibir únicamente el "ahora" de una nota musical, el sujeto mantiene presentes los tonos anteriores y se anticipa a los venideros. Es esta capacidad de la conciencia para dilatarse más allá del punto presente lo que constituye la continuidad de nuestra experiencia perceptiva. Así, la conciencia no está restringida al ahora puntual, sino que posee una estructura que integra simultáneamente la retención (pasado inmediato) y la protención (futuro inmediato).

Para describir este fenómeno, Husserl (1928) introduce los conceptos de impresión primaria (*urimpression*), retención y protención:

- La impresión primaria es la conciencia del ahora del objeto.
- La retención es la conciencia pasiva de lo que acaba de suceder.
- La protención es la anticipación pasiva de lo que está a punto de suceder.

Cada fase actual de conciencia contiene siempre esta estructura triple: impresión-retención-protención. Es importante notar que estos no son actos separados, sino momentos estructurales simultáneos de una única vivencia.

En esta estructura:

- El objeto tiene una fase presente (O_2), una fase pasada (O_1) y una fase futura (O_3).
- La conciencia, correlativamente, se articula en impresión (A), retención (B) y protención (C).

La retención no debe confundirse con la rememoración (recolección temática del pasado): la retención es pasiva, inmediata e integrada en la percepción misma, mientras que la rememoración es un acto temático voluntario que reactiva un pasado ya concluido.

De igual modo, la protención se distingue de la expectativa activa: es una anticipación implícita que estructura nuestra apertura hacia lo que está por acontecer.

Este análisis muestra que la percepción no es percepción de un ahora puro, sino de un ahora horizontado: un ahora que ya incluye un pasado retenido y un futuro anticipado.

Cuando escuchamos una melodía, cada nueva nota no borra las anteriores, sino que las transforma: la nota C, primero vivida en la impresión, pasa a ser retenida (D^c), y luego retenida de su retención (E^c), a medida que avanzamos hacia las siguientes notas. Así, los objetos temporales se constituyen en un flujo sucesivo, no como una suma de momentos simultáneos.

La conciencia, entonces, preserva el orden temporal de los objetos vividos: aunque una nota deje de sonar, su lugar en la secuencia temporal permanece identificable. Esta estructura retencional permite que posteriormente podamos recordar la melodía como una totalidad coherente.

Así, para Husserl (1928), esta forma interna de organización temporal es el primer paso hacia la constitución de un tiempo objetivo, como el tiempo del reloj.

En Husserl, la percepción es siempre un fenómeno temporalizado, sostenido por un horizonte de retención y protención, gracias al cual los objetos aparecen como unidades continuas y duraderas en el flujo de la experiencia. La percepción no es, entonces, algo meramente "presente", sino un acto profundamente estructurado en el tiempo.

Hablar de la percepción de objetos temporales, como una melodía que se desarrolla en el tiempo, remite a las nociones de impresión primaria, retención y protención. Estas tres dimensiones son imprescindibles para entender cómo la conciencia no se limita a una percepción aislada del momento presente, sino que siempre está abierta a lo que ha sido (el pasado) y a lo que será (el futuro).

La impresión primaria corresponde a la conciencia de lo que está ocurriendo en el ahora de la experiencia, pero esto no es suficiente para captar la totalidad de un objeto temporal.

La retención no es una simple memoria del pasado, sino una intuición pasiva del pasado inmediato. La protención, por su parte, es la anticipación de lo que está por venir, y Husserl (1928) hace énfasis en que no es una representación consciente de lo que sucederá, sino una forma de expectativa pasiva que acompaña a la percepción del presente.

Esta idea se puede enriquecer si se explica que, para Husserl (1928), estos tres momentos —impresión primaria, retención y protención— no son procesos aislados, sino que están interrelacionados. Este es un aspecto clave en la fenomenología del tiempo: el

tiempo no es lineal ni separado; lo que experimentamos como el presente siempre está estructurado por lo que ya ha sido y lo que está por venir. Esto se convierte en un punto crucial para entender cómo la conciencia temporal no está atrapada solo en el presente, sino que puede abarcar todo un horizonte temporal.

El cuerpo como condición de la percepción

Para Husserl (1913), toda percepción es siempre perspectival. Es decir, un objeto nunca se da en su totalidad, sino desde un punto de vista particular que depende de la posición del sujeto. Esta perspectiva está intrínsecamente vinculada al hecho de que el sujeto es un ser encarnado, lo que implica que la percepción de un objeto está mediada por la ubicación corporal del sujeto. Cada objeto perceptual se presenta siempre desde un perfil específico, el cual está determinado por el cuerpo que lo percibe.

La clave de esta reflexión es que la percepción no es simplemente una relación entre un sujeto y un objeto, sino una relación mediada por el cuerpo del sujeto. Husserl (1952/2005) argumenta que no existe un punto de vista puro ni un "punto de vista desde ninguna parte". Todos los objetos espaciales solo pueden ser percibidos por sujetos que estén situados en el espacio, es decir, encarnados. El cuerpo actúa como el punto cero desde el cual todo objeto es orientado en el espacio. Esta idea resalta el carácter encarnado de la percepción y resata cómo la ubicación física del cuerpo configura la manera en que los objetos son dados en la experiencia.

Perspectividad y el espacio

El concepto de perspectividad es central en la fenomenología husserliana. Husserl (1913) sostiene que los objetos no nos son dados como totalidades completas y objetivas, sino siempre desde un perfil específico, condicionado por la perspectiva del sujeto. Esta relación entre el sujeto y el objeto es siempre egocéntrica, es decir, orientada desde el "aquí" del sujeto que percibe. Este "aquí" no es solo un punto físico en el espacio, sino el centro desde el cual se organiza la experiencia del mundo.

Husserl (1952/2005) argumenta que los objetos espaciales se constituyen no solo en función de sus propiedades intrínsecas, sino también en relación con el cuerpo que los percibe. El cuerpo actúa como el punto de referencia que organiza el espacio de una manera subjetiva. Esta organización del espacio, que depende de la localización del sujeto en el mundo, implica que la experiencia del espacio está siempre mediada por la corporalidad del sujeto. Así, la percepción de los objetos no es simplemente una transmisión de datos sensoriales, sino un proceso que involucra la interacción del sujeto encarnado con su entorno.

El cuerpo como centro de la acción perceptiva

La reflexión de Husserl sobre la condición de posibilidad del cuerpo no se limita a la constitución de los objetos perceptuales, sino que se extiende a la acción misma. El cuerpo, como punto de referencia para la constitución del espacio, también juega un papel fundamental en la interacción con los objetos. La percepción y la acción están intrínsecamente vinculadas a la corporalidad. Husserl (1952/2005) sostiene que todo acto perceptivo no solo implica una recepción pasiva de estímulos sensoriales, sino que está mediado por el hecho de que el sujeto se encuentra en el mundo como un cuerpo activo. La percepción no es, por lo tanto, una actividad puramente pasiva, sino que está siempre mediada por el cuerpo que interactúa con el mundo de manera dinámica.

El cuerpo y la subjetividad encarnada

Un aspecto esencial del análisis husserliano es la relación entre la subjetividad y el cuerpo. Husserl (1913) afirma que ser un sujeto es ser autoconsciente, es decir, tener una conciencia de sí mismo en la que cada experiencia es, en su esencia, una experiencia en primera persona. Esta autoconciencia no es una reflexión explícita sobre uno mismo, sino que es una conciencia tácita y prerreflexiva que caracteriza todos nuestros actos conscientes. De este modo, la conciencia del cuerpo se convierte en una parte fundamental de esta autoconciencia, ya que el cuerpo es el punto de referencia por medio del cual el sujeto tiene acceso al mundo y a sí mismo.

El cuerpo es, por lo tanto, la condición primordial de la conciencia y la percepción. No solo los objetos son dados en relación con el cuerpo, sino que la subjetividad misma de la experiencia está organizada en torno a la corporalidad. Esta idea se conecta con la noción de cognición encarnada, que postula que todo conocimiento y percepción están fundamentados en la experiencia vivida del cuerpo. La subjetividad, para Husserl, no es algo separado de la corporalidad, sino que es intrínsecamente corporal.

La fenomenología de Husserl (1952/2005) ofrece una comprensión profunda de cómo la percepción es mediada por el cuerpo. Al integrar la perspectividad en la experiencia perceptual, Husserl no solo resalta la importancia del cuerpo en la constitución de los objetos espaciales, sino que también establece que la acción y la percepción están inseparablemente conectadas a la corporalidad del sujeto. Este enfoque fenomenológico anticipa muchas de las discusiones contemporáneas sobre la percepción encarnada y la cognición incorporada, y hace hincapié en que no podemos entender la percepción ni la acción sin considerar cómo el cuerpo está involucrado en ambos procesos.

La reflexión de Husserl sobre el cuerpo nos invita a reconsiderar nuestra experiencia del mundo como una experiencia encarnada, en la que el cuerpo no es solo un medio para percibir, sino una condición esencial para que la percepción y la acción sean posibles.

En sus reflexiones fenomenológicas, Husserl (1952) no solo considera el cuerpo como el centro de orientación desde el cual los objetos perceptuales se constituyen, sino que también amplía su análisis hacia la función de la movilidad corporal en la constitución de la realidad perceptual. En este sentido, el cuerpo no es solo un "punto de vista" fijo, sino un agente dinámico que participa activamente en la construcción de nuestra experiencia del mundo. Este artículo explora cómo Husserl lleva su reflexión sobre el cuerpo y la percepción a un nivel más complejo al integrar el concepto de movilidad y experiencia kinestética en el proceso de constitución de los objetos perceptuales.

La movilidad corporal y la percepción

La reflexión de Husserl sobre la percepción no se limita a la constelación estática de un objeto percibido desde una perspectiva fija. En su análisis, la movilidad del cuerpo es crucial para entender cómo experimentamos los objetos del mundo. Al igual que Gibson (1979), quien señala que vemos con ojos móviles y un cuerpo capaz de moverse, Husserl (1952/2005) resalta la importancia de los movimientos corporales, como el desplazamiento de los ojos, el tacto de las manos o los pasos del cuerpo, para la percepción de los objetos espaciales. Husserl (1952/2005) establece que la percepción no es simplemente una recepción pasiva de datos sensoriales, sino que está indisolublemente vinculada a la movilidad del cuerpo, el cual modifica constantemente nuestra relación con el mundo.

Según Husserl (1952/2005), la percepción está intrínsecamente conectada a una autosensibilidad corporal, lo que implica que nuestra experiencia perceptual está acompañada por una experiencia corpórea tácita del movimiento y de la posición del cuerpo. Esta experiencia, que Husserl (1952/2005) denomina experiencia kinestésica, es fundamental para la constitución de los objetos perceptuales.

Cuando tocamos el piano, por ejemplo, las teclas no solo son percibidas visualmente, sino también en conjunción con la sensación del movimiento de los dedos. De manera similar, al observar una carrera de caballos, el objeto de percepción (el caballo en movimiento) es experimentado en relación con la sensación del movimiento ocular. Para Husserl (1952/2005), esta experiencia kinestésica no es un fenómeno accesorio o secundario; por el contrario, es absolutamente indispensable para la constitución de los objetos perceptuales, ya que permite que percibamos el mundo de manera coherente y continua.

Kinestésia y autoconciencia corporal

El concepto de kinaestesia es clave en la reflexión husserliana sobre la percepción, ya que conecta la percepción de los objetos con la autoconciencia corporal. La kinaestesia se refiere a la sensación del movimiento y la posición del cuerpo en el espacio, que acompaña todas las experiencias perceptuales. Esta forma de autoconciencia corporal no es simplemente una conciencia secundaria del cuerpo; más bien, es una parte esencial de la constitución de los objetos perceptuales. Husserl (1952/2005) argumenta que la percepción del mundo no puede ser comprendida adecuadamente si se descarta la experiencia corporal del movimiento. La kinestésia no solo acompaña la percepción, sino que configura activamente la manera en que los objetos se nos presentan en el mundo.

La movilidad del cuerpo, especialmente la movilidad de los órganos sensoriales (como los ojos y las manos), es un componente esencial de la constitución perceptual. El acto de mover el cuerpo permite que los objetos sean percibidos desde diferentes ángulos y perspectivas, y este movimiento corporal facilita la unificación de los objetos percibidos en un solo objeto, a pesar de los cambios en sus apariencias. La relación entre los diversos perfiles de un objeto (por ejemplo, la parte superior y la parte inferior de una mesa) solo puede ser coherente y unificada gracias a la movilidad corporal, que permite la percepción sucesiva de esas distintas apariencias.

La función de la movilidad en la constitución de los objetos perceptuales

Husserl se enfrenta a una pregunta crucial en su análisis de la percepción: ¿qué permite que varios perfiles diferentes de un objeto se perciban como apariencias de un mismo objeto? Para responder a esta pregunta, Husserl (1952/2005) señala que los objetos deben tener ciertas propiedades comunes para ser considerados como una misma entidad, a pesar de sus diversas apariciones. Sin embargo, un simple ajuste cualitativo no es suficiente para que percibamos un objeto bajo sus diversas apariencias. La movilidad del cuerpo juega un papel crucial en la percepción de estas apariencias cambiantes. Los movimientos del cuerpo, al permitir ver el objeto desde diferentes puntos de vista, hacen posible que las distintas apariciones se reconozcan como aspectos de una misma realidad percibida.

Este proceso de unificación de las apariencias de un objeto no depende solo de la coherencia cualitativa de las percepciones, sino también de la coherencia temporal que proporciona la movilidad corporal. A medida que el cuerpo se mueve, las apariciones de los objetos se perciben como variaciones continuas de un mismo objeto, que

mantiene una identidad unificada a pesar de sus múltiples aspectos. Husserl (1952/2005) argumenta que la movilidad es esencial para la percepción no solo porque permite una visión más rica y dinámica del objeto, sino también porque proporciona el marco en el que esas diversas apariciones se integran en una experiencia coherente.

La reflexión de Husserl sobre el cuerpo y la movilidad introduce una dimensión fundamental en la teoría de la percepción. Al integrar la experiencia kinaestésica y la movilidad corporal en la constitución de los objetos perceptuales, ofrece una visión más dinámica y activa de la percepción, en la que el cuerpo no solo es un punto de referencia estático, sino un agente que participa activamente en la constitución de la realidad perceptual. La movilidad, tanto de los órganos sensoriales como del cuerpo en su totalidad, es crucial para que las apariencias de los objetos se perciban como variaciones de una identidad unificada.

Así, Husserl (1952/2005) resalta que la percepción no puede comprenderse adecuadamente sin considerar la relación dinámica entre el cuerpo, el movimiento y los objetos en el espacio. Este enfoque tiene implicaciones importantes para la comprensión contemporánea de la percepción y la cognición encarnada, sugiriendo que nuestra experiencia del mundo está fundamentada en nuestra corporalidad y en nuestra capacidad de movimiento.

En la fenomenología husserliana, el cuerpo ocupa un papel esencial en la constitución de la percepción. No solo se entiende como el punto de referencia desde el cual los objetos espaciales son percibidos, sino también como una instancia activa en la construcción misma de la realidad perceptual. Mediante ejemplos concretos, como el análisis de la percepción de un objeto tridimensional como un armario, Husserl profundiza en cómo la movilidad corporal y la experiencia kinaestésica contribuyen a nuestra experiencia del mundo. Este apartado explora el papel del cuerpo como constituyente de la percepción y analiza las implicaciones de la movilidad y la autopercepción en la fenomenología husserliana.

La percepción del cuerpo y el movimiento: el caso del armario

Para ilustrar la argumentación de Husserl sobre la constitución de los objetos espaciales, tomemos el ejemplo de un armario. La cara visible del armario es percibida en relación con una posición corporal específica. Sin embargo, las partes ausentes del armario, como su parte trasera o la base, son accesibles solo por intermedio de un

movimiento corporal: “Si me muevo de esta manera, entonces este perfil del objeto se hará accesible” (Husserl, 1936/2008, p. 164).

De este modo, Husserl (1925/2017) muestra que la percepción de los perfiles ausentes del armario no depende solo de lo que está presente en el momento, sino de una conexión intencional que se activa cuando el sujeto se desplaza o se mueve. La relación entre la percepción de los objetos y el movimiento corporal implica un sistema de perfiles espaciales del objeto que están coordinados con el sistema kinestésico del sujeto. Esto significa que el movimiento del cuerpo condiciona las posibles perspectivas de un objeto, las cuales se constituyen en el marco de una intencionalidad kinestésica (Husserl, 1925/2017, p. 390). Este análisis revela que la percepción no es un fenómeno pasivo, sino un proceso que involucra una doble dimensión. Por un lado, tenemos una serie de experiencias kinestésicas (movimiento del cuerpo), y, por otro, una serie de apariciones perceptuales que están correlacionadas funcionalmente con estas experiencias. Aunque las experiencias kinestésicas no se interpretan como propiedades del objeto percibido, juegan un papel crucial en la constitución de la coherencia y la unidad de los objetos perceptuales. En este sentido, Husserl (1907/1986) afirma que la intencionalidad perceptual presupone un sujeto que está en movimiento, un sujeto que está encarnado en el mundo.

Distinción entre el cuerpo vivido y el cuerpo objetivo

Una cuestión clave en la fenomenología de Husserl es la distinción entre el cuerpo vivido y el cuerpo experimentado como objeto. El cuerpo vivido (*Leib*) es la manera en que experimentamos nuestro cuerpo desde dentro, como un campo unificado de actividad y afectividad. El cuerpo experimentado como objeto (*Leibkörper*), en cambio, es percibido desde fuera, como un objeto en el espacio. Esta distinción es crucial para entender la autoobjetivación del cuerpo: la manera en que el cuerpo, inicialmente no percibido como un objeto, se constituye como tal por medio de una experiencia temática posterior. Husserl (1952/2005) subraya que la conciencia del cuerpo como objeto no surge de un sujeto desencarnado, sino de un sujeto que ya está encarnado, es decir, que ya existe corporalmente.

Husserl (1952/2005) insiste en que la experiencia original del cuerpo no es una experiencia del cuerpo como un objeto espacial. Originalmente, no percibo mi cuerpo como un objeto; soy mi cuerpo. El cuerpo, en su modalidad vivida, no se presenta perspectivamente; más bien, es un campo de actividad y potencialidad. La autoconciencia del cuerpo es una experiencia primaria que no se reduce a la percepción de un objeto

externo. Esta conciencia del cuerpo es la condición de posibilidad para la percepción de objetos en el mundo, ya que el cuerpo es la instancia desde la cual el sujeto puede orientarse y actuar en el espacio.

El cuerpo como fundamento de la percepción espacial

La fenomenología de Husserl ofrece una comprensión profunda de cómo el cuerpo no solo es el medio por el cual los objetos espaciales son percibidos, sino que es también constitutivo de la percepción misma. La movilidad corporal, por medio de la experiencia kinestésica, permite que los objetos se constituyan como realidades coherentes en nuestra experiencia. Además, la distinción entre el cuerpo vivido y el cuerpo como objeto permite comprender cómo el cuerpo, inicialmente experimentado como un campo de actividad y afectividad, se convierte en objeto de percepción mediante una autoobjectivación que no surge de un sujeto desencarnado, sino de un sujeto que ya está encarnado y se mueve en el mundo.

La percepción, según Husserl (1952/2005), no puede comprenderse sin tener en cuenta el papel del cuerpo como sujeto y objeto en la constitución de los objetos espaciales. En la fenomenología de Husserl, uno de los problemas fundamentales es cómo el cuerpo, que inicialmente se da como un organismo vivo y subjetivo, llega a ser experimentado como un objeto en el espacio, como parte de un espacio objetivo intersubjetivo. Husserl (1952/2005) aborda este tema de forma detallada, destacando la conexión entre la autoobjetivación del cuerpo vivido y la constitución del espacio objetivo como un sistema homogéneo de coordenadas, que ya no depende de la referencia indexical del "aquí" subjetivo del cuerpo.

El espacio objetivo y la autoobjetivación del cuerpo

El concepto de espacio objetivo es esencial para entender la fenomenología husserliana. Este tipo de espacio es percibido no desde una perspectiva egocéntrica (basada en el "aquí" del cuerpo), sino como un espacio independiente de cualquier orientación o movimiento individual. Es un espacio intersubjetivo, compartido por todos los sujetos. Sin embargo, para que se pueda constituir este espacio objetivo, es necesario que el cuerpo experimentado como vivido (*Leib*) pase por un proceso de autoobjectivación, en el cual el cuerpo ya no es percibido como la fuente inmediata de la experiencia, sino como un objeto más en el mundo.

Este proceso de suspensión de la referencia indexical del cuerpo, es decir, la referencia al "aquí" como centro de la experiencia, tiene lugar en momentos como cuando uno camina a través del espacio. La percepción del espacio como objetivo implica que la experiencia del propio cuerpo se transforme en una experiencia de un objeto entre otros objetos, lo cual permite que se constituya un espacio de coordenadas homogéneas, que no depende de la posición del sujeto.

Husserl (1952/2005) indica que el cuerpo originalmente se da como una estructura volicional, como un campo de movilidad potencial: es un "yo puedo" y "yo hago". Sin embargo, este cuerpo inicialmente unificado se fragmenta en partes que luego son percibidas de manera aislada, como los dedos, los ojos, las piernas, entre otros. Es solo en un segundo momento que las sensaciones se localizan y se interpretan como pertenecientes a diferentes partes del cuerpo.

Por ejemplo, al tocar una mesa, una serie de apariciones sensoriales se experimentan como propiedades de la mesa. Sin embargo, si el sujeto desvía su atención hacia la mano que toca, puede empezar a interpretar las sensaciones de presión y movimiento, no como propiedades objetivas de la mano, sino como sensaciones localizadas en la mano y como manifestaciones de la función de la mano como órgano de experiencia. Husserl (1952/2005) introduce una distinción entre *Empfindung* (sensación) y *Empfindnis* (sentimiento de la sensación), para destacar que una misma sensación puede ser interpretada de dos maneras diferentes: como una apariencia del objeto percibido o como una sensación localizada en la parte del cuerpo que la experimenta (Husserl, 1973a, 1973b).

Husserl (1952/2005) también señala que la experiencia del movimiento corporal puede ser interpretada de dos maneras diferentes. Por ejemplo, el gesto de la mano puede ser percibido visualmente como un movimiento a través de un espacio, es decir, el espacio se presenta como algo independiente del gesto. Por otro lado, la experiencia kinestésica del mismo movimiento no presenta un espacio independiente, sino que el espacio se experimenta como el campo de movilidad de la mano misma. Esta distinción pone de manifiesto que la percepción del movimiento no solo está asociada a un cambio en la posición de un objeto en el espacio, sino también a la experiencia subjetiva del cuerpo como capaz de moverse.

A medida que las sensaciones son localizadas en diferentes partes del cuerpo, Husserl (1952/2005) introduce el concepto de reflexión corporal, es decir, la capacidad de percibir las partes del cuerpo como objetos, como cuando una mano toca otra. Sin embargo, no basta con que un órgano sea tocado para que este se convierta en un objeto percibido como tal.

El proceso de autoobjetivación del cuerpo implica una sensación de reversibilidad: el toque y el ser tocado se convierten en experiencias interdependientes. Por ejemplo, cuando la mano derecha toca la izquierda, la mano derecha siente la superficie de la izquierda, pero la mano izquierda también tiene la capacidad de sentir el toque, lo que establece una reversibilidad entre el cuerpo que toca y el cuerpo tocado.

Este fenómeno de interacción recíproca entre el cuerpo como sujeto y objeto resalta que el cuerpo es percibido tanto como un organismo volitivo como un objeto exterior. Husserl (1952/2005) hace énfasis en la distinción entre el cuerpo como interioridad y el cuerpo como exterioridad (*Innen-* y *Aussenleiblichkeit*), mostrando que, en ambas experiencias, el cuerpo sigue siendo el mismo, pero se presenta de maneras diferentes. El sentido de la exterioridad del cuerpo como objeto percibido está determinado por la interacción entre la sensación de toque y el toque mismo, lo que implica una experiencia de *auto-givenness* (auto-dación) que permite al sujeto reconocer su cuerpo como algo más que una mera parte del mundo objetivo.

La constitución del cuerpo como objeto en la fenomenología husserliana es un proceso complejo que implica tanto la autoobjetivación del cuerpo vivido como la constitución del espacio objetivo como algo independiente de la referencia indexical del "aquí". Husserl (1952/2005) resalta que la clave de este proceso radica en la reversibilidad de la experiencia del toque y el ser tocado, lo que permite al cuerpo ser percibido tanto como sujeto de experiencia como objeto en el mundo.

La dualidad entre la sensación experimentada y la sensación interpretada abre un campo de reflexión sobre la interdependencia entre el cuerpo como sujeto y como objeto, y sobre la manera en que ambos se constituyen mutuamente en la experiencia perceptual. La doble sensación es un fenómeno central en la fenomenología de Husserl, el cual permite comprender la dualidad de la naturaleza del cuerpo. En este fenómeno, una misma parte del cuerpo, como la mano, alterna entre dos roles: tocar y ser tocada. Husserl (1952/2005) describe este fenómeno como fundamental para comprender la relación entre interioridad y exterioridad del cuerpo, y para la constitución de la intersubjetividad.

Husserl (1952/2005) señala que esta doble naturaleza del cuerpo permite la interacción entre ipseidad (ser uno mismo) y alteridad (ser otro). En su análisis, cuando, por ejemplo, mi mano izquierda toca mi mano derecha, no solo estoy tocando un objeto ante mí, sino que también me estoy percibiendo a mí mismo en la acción. Este acto anticipa cómo otro podría percibirme y cómo yo podría percibir a otro. Husserl (1952/2005) afirma que la posibilidad de la socialidad presupone una intersubjetividad corporal, lo que significa que la interacción entre cuerpos permite el reconocimiento de la alteridad

(Husserl, 1952/2005). A pesar de que el cuerpo comparte algunas propiedades con los objetos del mundo, como la extensión, la masa, o la suavidad, sigue siendo radicalmente diferente de los objetos materiales, debido a su rol como campo de localización de sensaciones kinestésicas y táctiles. El cuerpo, aunque puede ser objetivado, no pierde su carácter subjetivo, ya que siempre está ligado a las sensaciones que se experimentan por medio de él.

Husserl (1952/2005) resalta que el sentir del cuerpo no se reduce a un simple objeto de percepción, sino que constituye una automanifestación del sujeto, lo cual está presente en la doble sensación (Husserl, 1907/1986, 1952/2005). El cuerpo no solo se experimenta en su objetividad, sino también en su subjetividad por medio de la sensación de autoafectación. Husserl (1952/2005) postula que existe una codependencia recíproca entre la constitución de los objetos espaciales y la constitución del cuerpo. Esto implica que la exploración de objetos en el mundo está vinculada a una autoexploración del cuerpo. El cuerpo no es un objeto que simplemente investigamos, sino que el mundo se nos da por medio de la experiencia corporal, y el cuerpo se revela en esa misma exploración del mundo (Husserl, 1936/1954, 1973).

El cuerpo no se percibe únicamente como un objeto en el mundo, sino que se experimenta al interactuar con los objetos que lo rodean. Es importante señalar que la autoafectación (la experiencia de uno mismo) está penetrada por la afectación del mundo. Husserl (1952/2005) destaca que el sujeto y el mundo no son dos entidades separadas que se relacionan entre sí de manera externa, sino que están inseparablemente conectados. Husserl (1929/1997) afirma que toda experiencia tiene una dimensión egoica y una dimensión no egoica, las cuales son distinguibles, pero no separables. La subjetividad no es algo cerrado sobre sí misma, sino que está fundamentalmente abierta al mundo y a los otros, lo que permite que el sujeto se reconozca en su exterioridad.

La experiencia del cuerpo vivido y el modo en que el cuerpo se percibe a sí mismo permiten acceder a la intersubjetividad. Husserl (1956) explica que, cuando percibimos que nuestra mano toca otra parte de nuestro cuerpo, estamos experimentando una forma de anticipación de cómo otro sujeto podría experimentar nuestro cuerpo y cómo nosotros podríamos experimentar a otro sujeto. Esta relación recíproca entre el sujeto que toca y el objeto tocado es esencial para la constitución de la experiencia del otro.

El cuerpo no solo se experimenta por medio de una relación con objetos del mundo, sino también en la relación con el otro. Esta coexistencia recíproca entre autoafectación y heteroafectación se manifiesta claramente en el sentido táctil: el cuerpo no puede tocar sin ser tocado a la vez, lo que implica que el tocar y el ser tocado no son procesos separados, sino que se constituyen simultáneamente en el mismo acto (Husserl, 1973a, 1973b).

La interdependencia entre el sujeto y el mundo desafía cualquier intento de establecer una relación de fundamento y fundado. Según Husserl (1952/2005), el sujeto y el mundo están inseparablemente vinculados. El ego no es algo autónomo y cerrado, sino que está fundamentalmente abierto al mundo y a los otros. Husserl (1952/2005) subraya que la conciencia del mundo solo es posible por medio de la conciencia de uno mismo, y que la conciencia de uno mismo solo puede existir en la relación con la alteridad.

Como señaló Merleau-Ponty (1945/1993), con la aprobación de Husserl, la subjetividad no es algo cerrado, sino que está orientada hacia el mundo y los otros seres. El sujeto se revela por su relación con lo que no es él mismo (Husserl, 1952/2005, 1973a). Hasta este punto, se ha descrito la constelación de subjetividad, cuerpo y mundo. Sin embargo, Husserl (1952/2005) también sostiene que el cuerpo juega un papel crucial en la comprensión de la intersubjetividad, aspecto que se pospondrá hasta la siguiente sección.

Husserl (1907/1986) argumenta que la constitución de un espacio egocéntrico presupone un cuerpo funcional y que la constitución del espacio objetivo presupone una autoobjetivación corporal. En resumen, el sujeto constituyente está encarnado y, dado que este sujeto corporal se interpreta siempre a sí mismo como parte del mundo, se debe concluir que la tesis sobre un sujeto sin mundo es problemática. Dicho de otra manera, en su análisis del cuerpo, Husserl (1913/2013) proporciona argumentos en contra de su propia postura cartesiana expuesta en *Ideas I*.

Para evitar malentendidos, debe añadirse que no se está argumentando que Husserl sostenga que todo tipo de experiencia es una experiencia corporal. Lo que se afirma es que él considera el cuerpo vivido como indispensable para la experiencia de sentido y, por lo tanto, de crucial (fundante) importancia para otros tipos de experiencia. Como escribe Husserl (1952/2005) en *Ideas II*:

> De este modo, la conciencia total del ser humano está, en cierto sentido, vinculada a través de su sustrato hílico al cuerpo vivido, aunque, por supuesto, las experiencias intencionales en sí mismas ya no están directa y propiamente localizadas; ya no forman una capa sobre el cuerpo vivido. (p. 153)

Por supuesto, desde el punto de vista de la conciencia pura, las sensaciones son la base material indispensable para todas las formas fundamentales de noesis (Husserl, 1936/1954). A estas alturas, debería quedar claro que el análisis de Husserl sobre el cuerpo es mucho más que una mera investigación ontológica regional. Por el contrario, se enfrenta a una investigación filosófica trascendental con amplias implicaciones para la comprensión más fundamental de la relación entre subjetividad y mundo.

Permítase concluir el tratamiento de la fenomenología del cuerpo de Husserl mencionando dos argumentos adicionales que respaldan esta interpretación. Primero, en la sección introductoria sobre la estructura de la percepción, se mencionó el papel que juegan las sensaciones en la teoría de la intencionalidad de Husserl. Según Husserl (1913/2013), las sensaciones son no intencionales (*hylé*), es decir, carecen de referencia a objetos y solo adquieren esta referencia en el momento en que se les somete a una interpretación objetivante (noesis). Esta teoría ha sido a menudo criticada por los fenomenólogos posteriores (especialmente por Maurice Merleau-Ponty), quienes afirmaron que las sensaciones sin forma ni significado, lejos de ser el resultado de un análisis fenomenológico adecuado, simplemente reflejan un prejuicio teórico que Husserl heredó del empirismo británico.

No solo parece muy difícil localizar estas sensaciones (supuestamente) sin sentido en la vida cotidiana, en la que siempre se está ya enfrentado a experiencias significativas —lo que se percibe siempre ya está interpretado como algo—, sino que, además, el intento de interpretar la sensación como una afección *per se* sin sentido también hace incomprensible cómo lo sentido podría guiar y limitar la interpretación. Si las sensaciones se toman como carentes de significado, la mediación entre la experiencia sensorial y el pensamiento conceptual se vuelve arbitraria.

En cierto sentido, esta crítica tiene fundamento, pero no expone toda la complejidad del problema. El concepto de sensación de Husserl es notoriamente ambiguo y cambió a lo largo de su desarrollo filosófico. Al hablar de sensación, se puede hacer referencia tanto al proceso mismo de sentir, como a lo que se siente. Y, por supuesto, existe una diferencia si se habla de un episodio impresional en la propia sensibilidad o de la presencia sensible de algo trascendente.

Dicho de otra manera, la investigación de Husserl sobre el cuerpo deja claro que se debe distinguir entre dos tipos muy diferentes de sensaciones. Por un lado, se encuentran las *kinaesteses*, que deben ser interpretadas noéticamente. Estas constituyen la autoconciencia corporal y no tienen intención hacia objetos. Por otro lado, están las sensaciones *hiléticas*, que Husserl ocasionalmente describe como *Mermalsempfindungen* o *Aspektdaten*. Estas sensaciones no son ni amorfas ni carentes de sentido, sino que siempre están impregnadas de significado y configuradas en correlación con el campo kinestésico.

Como sentido, el dato *hilético* no es un contenido o calidad inmanente o sin mundo, ni es un medio entre subjetividad y mundo. Más bien, el sentir ya es una apertura hacia el mundo, incluso si aún no se trata de un mundo de objetos, y el dato *hilético* es la manifestación primordial de este ser mundano. No obstante, sigue existiendo una

diferenciación entre las sensaciones *hiléticas* y los objetos. Sigue siendo posible distinguir entre escuchar un aumento de volumen y escuchar un automóvil que se acerca, sentir un dolor localizado y sentir la punzada de una aguja.

A principios de la década de 1930, Husserl cambió gradualmente su postura, dejando de considerar el nacimiento y la muerte como eventos exclusivos del sujeto empírico. Como señala Husserl (1973b), el nacimiento, la muerte y la generatividad (el sucederse de las generaciones) son condiciones esenciales para la posibilidad de la constitución de un mundo objetivo e histórico.

En mi análisis sobre la noción de *Lebenswelt* (mundo de la vida) en Husserl, interpretaré esta afirmación; no obstante, debe señalarse desde ahora que Husserl (1936/1954) concebía nuestra ubicación en una tradición viva como un proceso con profundas implicaciones constitutivas. La historia no es un agregado externo, sino el horizonte en el que el sujeto se constituye a sí mismo en relación con otros sujetos, pasados y futuros.

Sería una exageración afirmar que Husserl resolvió el problema tan desconcertante sobre el nacimiento y la muerte de la subjetividad; sin embargo, sus reflexiones esporádicas sobre estos temas pueden servir como ilustración del desarrollo constante de su pensamiento. En última instancia, debe seguir siendo una pregunta abierta si se trata de un problema que pueda ser tratado por la fenomenología en general, o si, más bien, nos enfrentamos a algo que solo puede ser abordado por la metafísica especulativa.

El cuerpo como núcleo de la experiencia perceptiva

Para Merleau-Ponty (1945/1993), el cuerpo no es un simple objeto que se mueve dentro del mundo; es, en cambio, el núcleo de un organismo continuo y vivo que se encuentra en un constante intercambio con su entorno. En este intercambio, el cuerpo es la mediación que permite la experiencia del mundo y se convierte en el espacio donde se unifican las percepciones y las interacciones con los objetos. Merleau-Ponty (1945/1993) describe esta mediación en los siguientes términos:

> El cuerpo es nuestro punto de acceso al mundo. A través del cuerpo, vivimos el mundo, no lo representamos de forma externa o distante, sino que lo sentimos, lo tocamos, lo olemos, lo vemos, en una experiencia visceral. (p. 109)

La percepción no se reduce a un proceso de mera contemplación de los objetos; más bien, es el resultado de una interacción dinámica entre el cuerpo y el mundo. Esta

interacción implica que tanto el cuerpo como los objetos no son entidades separadas, sino que se constituyen mutuamente por medio de la experiencia perceptiva.

En la *Fenomenología de la percepción* (1945) de Merleau-Ponty, el objeto y el cuerpo no están separados. Ambos forman parte de una correlación estructural. El objeto percibido no es un simple correlato de la mente o un reflejo del mundo exterior, sino que es parte de una estructura vivida en la que el sujeto y el objeto se entrelazan.

El análisis del filósofo puede resumirse así:

> Es el movimiento de lo vivido, esa cosa dada por las partes del cuerpo y los sentidos, lo que constituye una conexión viva, comparable a las partes que se enlazan con lo que existe y con las partes del cuerpo. (Merleau-Ponty, 1983, p. 291)

La percepción no es algo que ocurre solo en la mente; está profundamente ligada al cuerpo y a la manera en que el cuerpo se orienta y se mueve en relación con los objetos. Esta conexión activa entre el cuerpo y el objeto implica que, por medio de nuestros sentidos y nuestro cuerpo vivido, percibimos de manera directa lo que se nos muestra.

La conciencia y la significación del objeto

La percepción, para Merleau-Ponty, es también un proceso interpretativo. No se trata solo de recibir estímulos, sino de otorgarles significación por medio de la conciencia y la interacción con el cuerpo. Este proceso es siempre subjetivo: el cuerpo no solo es un medio para percibir, sino también una instancia que determina cómo comprendemos y qué significado le damos al mundo.

El filósofo comenta:

> El objeto no se determina, entonces, como algo identificable a partir de una serie de experiencias posibles; al contrario, es precisamente el sujeto de la percepción quien, mediante una noción de sentido, envuelve lo impensable, mostrándolo a través de sus sentidos. (Merleau-Ponty, 1983, p. 138)

La percepción, entonces, no se limita a la simple identificación de objetos, sino que involucra una interpretación activa del mundo basada en la posición y disposición del cuerpo en relación con el entorno. Es por medio de esta relación que el objeto cobra su significado, ya que el cuerpo y los sentidos son los vehículos que nos permiten interpretarlo.

Un aspecto fundamental de la fenomenología de Merleau-Ponty es la idea de que el cuerpo es no solo un medio de percepción, sino también el sujeto de la percepción misma. El cuerpo es el "yo" natural que se encuentra inmerso en el mundo, y, por medio de él, el sujeto puede experimentar y ser consciente de su propia existencia.

El cuerpo, entonces, no se concibe como un objeto separable del mundo, sino como un elemento que forma parte de la experiencia del *ser-en-el-mundo*. En palabras de Merleau-Ponty (1983):

> Para la percepción presente y actual, en esa superficie de contacto, se establece de algún modo que ese saber sobre los horizontes de los objetos solo se comprende si el sujeto queda implicado, no como un cuerpo separado de la teoría, sino como un estado de conciencia de la existencia. (p. 157)

Este *ser-en-el-mundo* nos recuerda que la percepción no es una operación aislada, sino que está directamente vinculada a la existencia y a la conciencia del cuerpo como un ser que está siempre en relación con los objetos que lo rodean.

La *Fenomenología de la percepción* (1945) de Merleau-Ponty nos invita a reconsiderar nuestra relación con el mundo. La percepción no es un proceso abstracto de la mente ni una simple reacción pasiva ante estímulos. Es, más bien, un acto encarnado, un entrelazamiento activo entre el cuerpo y el mundo que da lugar a una experiencia significativa y dinámica. El cuerpo no solo percibe el mundo, sino que, al hacerlo, lo interpreta, lo transforma y, en última instancia, lo hace propio.

Mediante esta fenomenología, Merleau-Ponty nos ofrece una nueva forma de comprender la percepción: no como una operación externa, sino como un proceso fundamental de la experiencia humana, siempre enraizado en el cuerpo, siempre inmerso en el mundo.

En la fenomenología de Merleau-Ponty, la interpretación del sujeto en relación con la verdad no debe limitarse a una simple sustitución de visiones del mundo ni a una visión ingenua que ha sido superada por una reflexión más profunda. El autor propone un enfoque radicalmente distinto: es el cuerpo, tal como está situado en el mundo, el que "piensa". No se trata de un sujeto distanciado que observa el mundo desde una conciencia pura, sino de un cuerpo encarnado que está intrínsecamente ligado a la experiencia perceptiva.

Merleau-Ponty (1945/1993) sostiene que el cuerpo, dotado de los sentidos, es el vehículo por medio del cual experimentamos la realidad y, por ello, no se puede negar ese "yo encarnado". Este "yo" se manifiesta en la encarnación, la cual, lejos de ser un

mero principio de ilusión, constituye una existencia absoluta y una experiencia viva que no se limita a una sensación opaca. En este sentido, el cuerpo no es un receptáculo pasivo de impresiones, sino un agente activo que estructura la percepción y le otorga una cualidad sensible única, la cual emerge precisamente en la experiencia de lo que se ve, se toca o se siente.

> Es el cuerpo el que provee estos cinco sentidos y, de algún modo, no se puede dejar de reconocer ese 'yo encarnado', que, en la encarnación, siendo un principio de ilusión o posibilidad, sigue siendo incomprensible, pero también un ser absoluto. (Merleau-Ponty, 1983, p. 138)

La percepción, entonces, se plantea como un reconocimiento, no como una simple producción adaptativa del cuerpo. Merleau-Ponty (1945/1993) pone énfasis en que la percepción no es un acto de adaptación ni una operación intelectual, sino más bien una captación de lo experimentado, que parte de una sensibilidad primitiva; una dimensión pre-predicativa que precede a la conciencia reflexiva. Este primer contacto con el mundo es lo que constituye la base de la experiencia perceptiva, la cual permite que el sentido emerja directamente de nuestra inserción en el medio.

Merleau-Ponty (1945/1993) explica que la sensación posee un "espesor" ontológico que impide reducirla a una conciencia meramente experimental; funciona, más bien, como una modalidad de existencia que nos vincula indisolublemente con el mundo físico. Este "espesor" es lo que nos conecta de forma directa y pre-predicativa con la realidad, de modo que la experiencia no puede ser reducida a una operación de conocimiento o juicio, sino que es parte de una experiencia vivida que precede a cualquier interpretación consciente. El pensamiento de Merleau-Ponty nos lleva a considerar que lo sensible no es solo una producción del cuerpo, sino algo que nos enseña directamente. Esta enseñanza no ocurre en términos de adaptación, sino en una captación originaria, en la que la vida personal y los actos de conciencia emergen de una interacción fundamental con lo que está siendo percibido.

La sensación y lo anónimo en la percepción

Una de las claves en la fenomenología de Merleau-Ponty es la noción de que, en la percepción, el "yo" no es el centro absoluto de la experiencia. La sensación de quien ve y quien toca no es directamente identificable con el "yo mismo", porque, al percibir, el sujeto se reconoce como parte de un mundo visible y tangible, pero no limitado a él. Esta experiencia de lo anónimo, de la cual el sujeto no es el único protagonista, le permite

al individuo comprender que el mundo no se presenta como una totalidad cerrada, sino como algo que se ofrece por medio de la percepción, pero sin agotarse en esta.

Merleau-Ponty (1964/2010) plantea que el mundo, al ser visible y tangible, posee una profundidad que no puede ser agotada por la captación sensorial inmediata. Mediante la percepción, el "yo" se posiciona más allá de lo que ve, pues la experiencia no se limita a una representación literal de los objetos, sino que abre una dimensión ontológica del ser. Esta complejidad destaca una característica esencial en el pensamiento del autor: el sujeto nunca es dueño absoluto de la realidad, sino que está involucrado en un acto de descubrimiento y revelación continua. Al respecto, Merleau-Ponty (1964/2010) explica: "El 'yo' que se ve y el 'yo' que se oye están, de algún modo, especializados en el reconocimiento de los sectores del ser" (p. 138).

Esta especialización no fragmenta la experiencia; por el contrario, subraya que nuestra inserción en el mundo es multisensorial y, por tanto, siempre está situada desde una perspectiva que no abarca la totalidad del ser, sino que participa de ella.

El cuerpo y la integración sensorial

Para Merleau-Ponty (1945/1993), la percepción no es un acto aislado de un solo sentido, sino un proceso integral en el que todos los sentidos se coordinan de manera espacial. Este fenómeno de coordinación sensorial permite que el sujeto se acerque al mundo de una forma profundamente significativa. Los sentidos, entonces, no son entidades separadas, sino que se entrelazan formando una red que abre el mundo al sujeto de manera unificada. Como señala Dufrenne (1953) en su análisis de la espacialidad, el mundo no es un conjunto de objetos ante nosotros, sino un horizonte vivido que nuestro cuerpo habita y recorre.

El autor se aleja del empirismo, que intenta reducir la experiencia a simples hechos o deducciones mecánicas. En lugar de concebir la percepción como un acto de recolección de datos, Merleau-Ponty (1945/1993) analiza cómo los sentidos, al operar de manera conjunta, constituyen una forma de conocimiento que trasciende la simple lógica, un proceso que Langer (1967) denomina como una estructura simbólica no discursiva, donde la experiencia se organiza antes de ser nombrada.

La vivencia del mundo no puede ser reducida a la mera cognición, ya que, como sugiere Heidegger (1927/1962) al tratar el concepto de *Dasein* como "ser-en-el-mundo", nuestra comprensión es una apertura originaria que antecede a toda teoría. En este sentido, el sentido se despliega no solo en palabras, sino en las experiencias vividas. El silencio o

la sensación de vacío son aspectos que no se pueden verbalizar completamente; son, en esencia, experiencias que deben ser vividas (Merleau-Ponty, 1945/1993).

Por medio de estas experiencias, el ser humano entra en contacto con la realidad de una manera única e irrepetible, que va más allá de cualquier interpretación teórica o filosófica.

En la tradición fenomenológica, Merleau-Ponty (1945/1993) propone que la conciencia no debe ser vista como una representación de algo exterior, sino como un acto vivo que forma parte de una relación continua con el mundo. Esto implica que la apariencia y la realidad no son dos esferas separadas, sino que se constituyen mutuamente en el proceso perceptivo. Como se menciona en su obra, la conciencia no es simplemente un "yo" que observa el mundo desde fuera, sino un "yo" que está inserto en el mundo y experimenta activamente las vivencias que lo constituyen.

Esta perspectiva rechaza la visión cartesiana de la conciencia como una proposición abstracta sobre el "yo" y sugiere que el *cogito*, lejos de ser un ejercicio puramente intelectual, es un fenómeno vivido, inserto en el mundo y experimentado a través del cuerpo. Así, lo vivido no es una representación, sino una experiencia directa de nuestra existencia. En palabras de Merleau-Ponty (1945/1993), la fenomenología busca "hacer evidente la ambigüedad de la percepción" (p. 23), y entiende que no hay separación fundamental entre la conciencia y el mundo, sino que ambos se constituyen recíprocamente por medio de la percepción.

La verdad perceptiva, entonces, no es algo que se pueda reducir a un acto racional o a una estructura simbólica, sino que está enraizada en el propio acto perceptivo. Como Merleau-Ponty (1945) sugiere, percibir es comprometerse, de una vez, con el futuro de nuestras experiencias, sin ninguna garantía de que esas percepciones sean definitivas o absolutas. Esta incertidumbre forma parte de la experiencia misma del mundo, que es, en última instancia, un campo abierto a la interpretación.

La vinculación con el mundo que propone Merleau-Ponty implica una relación dinámica y fluida con la percepción, en la que el sujeto no solo se enfrenta a la apariencia de las cosas, sino que interactúa con un horizonte abierto de verificaciones que permiten ajustar y corregir las ilusiones perceptivas. Esta corrección de la ilusión, lejos de contradecir la verdad, la potencia y la complementa, y proporciona una experiencia que no se limita a la mera apariencia, sino que reconoce la existencia de una realidad más profunda que está en constante proceso de interpretación.

Según Merleau-Ponty (1945), esta conexión con el mundo permite que la conciencia se ajuste continuamente, sin caer en una visión fija o estática, sino reconociendo que la verdad no se separa de la experiencia inmediata del ser.

Este proceso implica un retorno a un "verdadero estado mental cartesiano", en el cual el pensamiento no se enfrenta directamente a una verdad abstracta o aislada, sino que se encuentra integrado en la conciencia del mundo. En este contexto, la verdad no se presenta como algo que se alcanza por medio de un proceso exclusivo de reflexión, sino como algo que se revela dentro de la propia experiencia del mundo.

Merleau-Ponty (1945) rechaza la visión cartesiana tradicional, en la que la conciencia se centra exclusivamente en el "yo" como el punto de partida del conocimiento, y propone una visión más holística en la que el ser y el mundo están inextricablemente conectados.

La conciencia, para Merleau-Ponty, no es un acto aislado de reflexión, sino una experiencia viva e integrada en el mundo. Al ser consciente del mundo, el sujeto se reconoce a sí mismo, ya que el "yo" no es un ente separado, sino que se define y se configura en relación con su entorno.

La idea de que la conciencia del mundo es preconsciente, en el sentido de que no siempre se da una interpretación explícita o consciente de cada fenómeno, sugiere que hay una capa profunda de percepción y conocimiento que está más allá de lo que se puede tematizar en la reflexión directa. Esta comprensión del mundo preconsciente ofrece una perspectiva más compleja y rica de la experiencia humana, en la que el ser no se reduce a una proposición sobre uno mismo, sino que es el resultado de un continuo proceso de integración con el mundo (Merleau-Ponty, 1945).

Así, la percepción y la conciencia del mundo no están separadas en un ámbito de abstracción o pura razón, sino que son inseparables y se encuentran en un flujo continuo que no puede ser despojado de la realidad del cuerpo y de la experiencia vivida. Esta es la base del pensamiento fenomenológico, que busca trascender la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo y que nos invita a experimentar la verdad no como algo que se observa desde afuera, sino como algo que se vive y se encarna en nuestra relación con el mundo.

Conclusiones

La visión fenomenológica del cuerpo, como se expone en el pensamiento de Husserl y, más tarde, en Merleau-Ponty, tiene profundas consecuencias epistemológicas, pues desafía las concepciones tradicionales de la cognición y la relación entre sujeto y

objeto. Si consideramos que la subjetividad está encarnada y que la percepción no es un acto meramente intelectual o abstracto, sino una experiencia corpórea y vivida, las implicaciones para la epistemología son significativas.

En las tradiciones epistemológicas clásicas, el sujeto cognoscente es frecuentemente concebido como un ser desencarnado o desprendido del mundo, capaz de acceder a los objetos de conocimiento de manera objetiva y desinteresada. Sin embargo, la fenomenología, y en particular la de Merleau-Ponty, nos invita a reconsiderar esto. Al centrarse en el cuerpo como medio de percepción, la epistemología se desplaza desde un sujeto racional aislado hacia un sujeto encarnado, profundamente involucrado y relacionado con el mundo que conoce. Este sujeto no se limita a captar pasivamente un mundo preexistente, sino que lo interpreta activamente por medio de su propio ser corporal. La percepción y la cognición están inextricablemente vinculadas a sentir y actuar en el mundo.

Si la percepción es siempre corpórea, esto tiene implicaciones para el tipo de conocimiento que podemos tener del mundo. En lugar de concebir la cognición como algo que ocurre exclusivamente en la mente (en una separación radical entre cuerpo y mente), la fenomenología nos dice que el conocimiento se genera por medio del cuerpo, que es el medio primordial para acceder a la experiencia del mundo. El concepto de *embodiment* (encarnación) se vuelve crucial, ya que sugiere que todo conocimiento está necesariamente filtrado por la experiencia sensorial del cuerpo. En este sentido, el conocimiento no es un proceso puramente cognitivo, sino que es corpóreo, es decir, enraizado en el sentir y el moverse en el mundo.

Una consecuencia directa de la fenomenología es la comprensión del mundo vivido o *lifeworld* (como lo denomina Husserl). El mundo no es algo que simplemente se describe de manera abstracta desde una distancia neutral, sino algo que experimentamos y habitamos. La epistemología, por lo tanto, no puede basarse únicamente en un enfoque objetivo y desinteresado. El mundo es siempre un mundo sentido, en el que las percepciones están impregnadas de sentido, intencionalidad y contextualidad. Este giro hacia lo vivido implica que, para conocer realmente, debemos considerar no solo los aspectos objetivos del mundo, sino también cómo el sujeto está situado en él, interactúa con él y lo interpreta.

Husserl y Merleau-Ponty ponen un fuerte énfasis en la intersubjetividad, entendida como la idea de que el conocimiento no se construye únicamente a nivel individual. Según la fenomenología, la experiencia compartida de los individuos, mediada por sus cuerpos, es clave para la constitución de un conocimiento intersubjetivo. La epistemología, en este marco, debe tener en cuenta cómo el conocimiento se construye no solo por medio de la percepción individual, sino por medio de la interacción con

los demás. El mundo que conocemos no es solo el que experimentamos en solitario, sino el mundo compartido con otros cuerpos, que tienen percepciones y perspectivas propias. La intersubjetividad se convierte, por lo tanto, en un fundamento para el conocimiento social.

En la fenomenología del cuerpo, el conocimiento no es solo una cuestión de aserciones objetivas sobre el mundo, sino un proceso relacional entre el sujeto, el objeto y los otros. El acto de conocer es una interacción dinámica entre el cuerpo que percibe, el mundo que se da y el otro que comparte la experiencia. El sujeto cognoscente está siempre en relación con lo que percibe, y este conocimiento es no definitivo ni absoluto, sino siempre relacional, contextual y abierto.

La fenomenología cuestiona la concepción tradicional de objetividad en la epistemología. Si el conocimiento está encarnado y mediado por el cuerpo, entonces no es posible adoptar una postura completamente desinteresada y neutral frente al mundo. En lugar de un sujeto cognoscente que simplemente recibe información de manera pasiva, tenemos un sujeto encarnado y activo que está involucrado en el proceso mismo de conocimiento. Este cambio implica que la objetividad en la epistemología no puede ser entendida como una eliminación de la subjetividad, sino como un proceso de negociación entre lo subjetivo y lo intersubjetivo, en el que los cuerpos y las perspectivas individuales desempeñan un papel esencial.

La fenomenología también cuestiona la tendencia de muchas ramas de la epistemología a reducir el conocimiento a abstracciones lógicas o matemáticas. En cambio, sugiere que el conocimiento es siempre situado y encarnado: está vinculado a cómo los seres humanos viven, sienten e interactúan con el mundo en un nivel corpóreo y concreto. Esto implica que el conocimiento no puede reducirse a un conjunto de proposiciones abstractas, sino que debe entenderse como un proceso continuo de interacción y experiencia.

Las implicaciones epistemológicas de la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty son profundas y transformadoras. Al situar al cuerpo como el medio primordial de conocimiento, la fenomenología desafía las concepciones tradicionales de la epistemología, que a menudo han privilegiado una visión racionalista, abstracta y desencarnada del conocimiento. En cambio, propone que el conocimiento es siempre encarnado, relacional e intersubjetivo, y que nuestra experiencia del mundo es inseparable de nuestra corporeidad. Este enfoque, más dinámico y abierto, invita a una epistemología situada, en la que el cuerpo, la percepción y la interacción social son fundamentales para la constitución del conocimiento.

Referencias

Dufrenne, M. (1953). *La phénoménologie de l'expérience esthétique* [La fenomenología de la experiencia estética]. Éditions de la Revue de Métaphysique et de Morale.

Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Psychology Press.

Heidegger, M. (1962). *Ser y tiempo* (A. A. López, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1927).

Husserl, E. (1913). *Investigaciones lógicas*. Martín Casillas.

Husserl, E. (1928). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo]. Max Niemeyer.

Husserl, E. (1931). *Cartesianische Meditationen* [Meditaciones cartesianas]. Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1954). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Springer. (Trabajo original publicado en 1936).

Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/24)* [Primera filosofía]. Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973a). *Erfahrung und Urteil* [Experiencia y juicio]. Felix Meiner Verlag.

Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* [Sobre la fenomenología de la intersubjetividad]. Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1986). *Cosa y espacio: Lecciones de 1907*. Editorial Anthropos. (Trabajo original publicado en 1907).

Husserl, E. (1997). *Meditaciones cartesianas* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1929).

Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (A. Zirión, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1952).

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica* (J. Iribarne, Trad.). Prometeo Libros. (Trabajo original publicado en 1936).

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1913).

Husserl, E. (2017). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (A. Serrano de Haro, Trad.). Editorial Trotta. (Trabajo original publicado en 1925).

Langer, S. K. (1967). *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art*. Harvard University Press.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception* [Fenomenología de la percepción]. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1983). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (J. C. Martínez, Trad.). Planeta-Agostini. (Trabajo original publicado en 1945).

Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible* (C. Ríos, Trad.). Ediciones Coyoacán. (Trabajo original publicado en 1964).



CAPÍTULO II.

HISTORIA Y MEMORIA: ENGRANAJES DE LA TRANSDISCIPLINARIEDAD

Erika Johanna Upegui Correa*
Gustavo Adolfo Mahecha Beltrán**



* Doctoranda en Pensamiento Complejo en la Multiversidad Edgar Morin (México). Magíster en Educación y especialista en Docencia Universitaria por la Universidad Cooperativa de Colombia. Licenciada en Ciencias Sociales. Docente investigadora en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD).

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6816-8510

CvLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000067774

** Doctorando en Psicología en la Universidad de Salamanca (España). Magíster en Educación por la Universidad Pedagógica Nacional. Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana. Profesional en Filosofía por la Universidad Minuto de Dios. Docente investigador en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), la Universidad Santo Tomás (USTA) y la Universidad La Gran Colombia (UGC). Sus líneas de investigación son la sexualidad y las relaciones interpersonales, la ética, la resiliencia y la espiritualidad.

ORCID: https://orcid.org/0009-0001-5233-3769

CvLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000051554


FNC
PARAISO
-CAPRI-
LUCERO ALTO
TUNAL
19 AV
30
CAMPIN
MATATIGRES
MEISSEN

Introducción

Desde la altura de una ventana, la ciudad se revela como un mosaico desigual, hecho de retazos, techos improvisados y estructuras dispares que narran una historia no oficial: la del desplazamiento, la resistencia y la construcción de lo común. En el barrio Mirador del Paraíso, en Ciudad Bolívar (Bogotá), se encarna esta experiencia urbana liminar, donde la historia y la memoria no son solo categorías académicas, sino condiciones vitales de la existencia. Este artículo se propone analizar cómo estos dos elementos —historia y memoria— funcionan como engranajes de una comprensión transdisciplinaria de la realidad, a partir de la recuperación de la vivencia de quienes habitan y resignifican territorios históricamente excluidos.

Por medio de una mirada fenomenológica, se indaga en el sentido que adquiere el habitar desde las subjetividades encarnadas, a partir de los relatos que reconstruyen el pasado como forma de proyectar un futuro posible. Así, este trabajo busca superar la fragmentación disciplinaria y avanzar hacia una comprensión situada, ética y compleja de la vida en contextos urbanos precarios, a la luz de la transdisciplinariedad.

Desde la fenomenología, lo esencial no es describir el hecho desde fuera, sino comprenderlo desde la experiencia vivida, desde dentro, desde abajo, en el marco de los múltiples imaginarios, desde una mirada educada a la luz de criterios específicos en el marco de la integralidad y el agenciamiento. Así, este artículo asume un enfoque fenomenológico que prioriza la voz de quienes habitan el Mirador del Paraíso, sus formas de sentir, construir y resignificar el territorio. Tal como lo plantea Husserl (1991), el conocimiento parte de la "vuelta a las cosas mismas" (p. 27), es decir, de una aproximación a los fenómenos tal como son dados a la conciencia por medio de la experiencia, incluidos aquellos relacionados con la retención y la rememoración.

Aplicada a contextos de exclusión urbana, la fenomenología, por medio de la hermenéutica crítica y ontológica, permite acceder a la dimensión profunda de lo social: a la intencionalidad con la que se habita un barrio, a los vínculos afectivos con un territorio construido en medio de la precariedad, y a la historicidad encarnada en la cotidianidad del ser, mediante el ejercicio de la memoria.

Desde esta perspectiva, la memoria y la historia dejan de ser archivos externos para convertirse en vivencias encarnadas que configuran la identidad personal y colectiva en la medida en que se acoge, se asume y se vive el tiempo, el cual se corresponde con el cuidado retrospectivo, circunspectivo y prospectivo, de manera especial si se tiene presente que la temporalidad constituye la precondición existenciaria de la referencia de la memoria y de la historia al pasado.

Más concretamente desde la lógica de los tres presentes: el presente del pasado, que es la memoria; el presente del futuro, que es la espera, y el presente del presente, que es la intuición o la atención (Ricœur, 2004); o, desde otra perspectiva esta concepción puede entenderse a partir de la afirmación de que "el presente de las cosas pasadas es la memoria, el de las cosas presentes, la visión, y el de las cosas futuras, la expectación" (Agustín de Hipona, ca. 397-400/2013, p. 449); en todo caso, estos constituyen, para este artículo y para muchos, un núcleo fenomenológico para el análisis de estos engranajes de la transdisciplinariedad.

La fenomenología también se resiste a la mirada objetivante que clasifica sin comprender, que diagnostica sin dialogar. Al reconocer que la realidad social se da en la experiencia vivida y compartida, este enfoque abre la posibilidad de repensar los problemas urbanos desde una ética de la escucha, de la presencia, del cuidado, al igual que desde una pedagogía dialogante y de la indignación; más aún si se tiene en cuenta que la narración implica memoria y previsión, así como espera. En este sentido, el presente artículo no se limita a estudiar el barrio, sino que se compromete con él, desde un ejercicio de pensamiento encarnado y situado, justamente porque se reconoce que la imagen propia del recordar es una huella que dejan los acontecimientos y que permanece marcada en el espíritu (Ricœur, 2006).

Historia y memoria engranajes de la transdisciplinariedad[1]

A veces, al acercarse a algunas ventanas, en el horizonte se puede vislumbrar un espacio construido por medio de retazos, pequeños trozos de madera, cemento y ladrillo, dispuestos de forma desigual. En ese mirar se realizan múltiples preguntas, especialmente sobre cómo se construyó una localidad, en este caso, Ciudad Bolívar, en Bogotá, y, más aún, el barrio Mirador del Paraíso, que se ha convertido en un lugar propicio para comprender las dinámicas sociales que se entretejen en espacios tan diversos como este.

Se trata de un lugar lleno de desigualdad, donde muchos de sus habitantes han llegado a ese espacio a causa del desplazamiento y de la violencia que afecta al país. De ahí que se puedan tomar las palabras de Max-Neef (2004), quien menciona:

1 El presente documento hace parte de un ensayo presentado en la asignatura IV, denominada Transdisciplina y Metodología de la Investigación, del Doctorado en Pensamiento Complejo de la Multidiversidad Edgar Morin.

> No debiera sorprender, entonces, que, por ejemplo, los esfuerzos por superar la pobreza fracasen sistemáticamente. En la medida en que no se definan explícitamente los principios éticos y los valores que deben conformar una sociedad orientada hacia el bien común, no pueden diseñarse políticas coherentes con el desafío. (p. 9)

En este sentido, el Mirador del Paraíso no solo se presenta como una geografía de lo marginal, sino como una cartografía viva en la cual se inscriben las huellas del desarraigo, la exclusión y la resiliencia. En ella, las casas con muros irregulares y techos improvisados hablan tanto de la precariedad como de la voluntad de permanecer, de rehacer la vida a pesar de las múltiples causas por las que se está en ese lugar.

Las preguntas que surgen desde la ventana no son solo topográficas, sino profundamente éticas: ¿qué condiciones históricas, políticas y sociales han permitido que territorios como este existan en el límite de lo visible? ¿Qué sentido tiene hablar de desarrollo cuando los principios del bien común parecen diluidos en lógicas de mercado y asistencialismo?

La reflexión de Max-Neef (2004) interpela de manera directa estas realidades, pues pone en evidencia cómo las políticas públicas muchas veces fracasan al no enraizarse en un reconocimiento genuino de las necesidades humanas y de los valores que estructuran la vida digna. Desde allí, este artículo propone una mirada crítica que permita comprender el entramado socioespacial del Mirador del Paraíso, no como una periferia carente, sino como un escenario complejo de construcción de sentido, identidad y resistencia.

Estas comunidades, además, han desarrollado formas particulares de habitar, narrarse y resistir. Lo que, desde una mirada hegemónica puede entenderse como "desorden" o "informalidad", responde, en realidad, a lógicas propias de adaptación y sobrevivencia. Por ello, continuando con las palabras de Max-Neef (2004), es necesario reconocer:

> La coexistencia de al menos dos mundos desentrañados por la ciencia coincide notablemente con planteamientos similares surgidos de religiones, tradiciones, y creencias, cuando se trata de adentrarse en el universo interior. La creencia en mundos paralelos es algo que en lo personal he planteado alegóricamente en los siguientes términos: "Hay un mundo en el que hay que ver para creer; y hay otro mundo en el que hay que creer para ver". (p. 14)

Tal como lo sugiere el autor, hay realidades que solo se hacen evidentes cuando se cree en ellas, cuando se reconoce la potencia de lo simbólico y de lo comunitario. En el Mirador del Paraíso, coexisten estos dos mundos: uno que exige ver para creer, anclado en las cifras, mapas o diagnósticos oficiales, y otro que solo puede entenderse desde la

experiencia vivida, desde los relatos compartidos y los afectos tejidos en la precariedad, donde la práctica cotidiana desafía la exclusión.

Esta doble mirada no solo interpela las formas en que se produce conocimiento acerca de la ciudad, sino también los marcos a partir de los cuales se diseñan políticas públicas, que en muchas ocasiones ignoran la riqueza de estos universos paralelos en los que se habita a partir de una resistencia silenciosa, pero profunda.

Cabría, en este caso, considerar que, en muchas ocasiones, este tipo de situaciones se ve permeado por manifestaciones simplistas y por reacciones punitivas, en las cuales pocas veces se va más allá de lo que la superficialidad permite reconocer. Se hace necesario comprender que la sociedad no puede funcionar desde la *monopolaridad*, especialmente cuando se observa desde las relaciones humanas, pues no deben existir disfunciones dentro de las relaciones sistémicas en las que se construyen tejidos sociales. Se recuerda, así, que el llamado es a generar procesos de comprensión que vayan más allá del conocimiento de una situación.

Frente a los aportes de la doctora Frade (2009) acerca de la discusión que se viene dando, se hace necesario reconocer que existe una relación entre quienes construyen y observan lo que está frente a ellos, teniendo en cuenta que, en el caso de Ciudad Bolívar, se genera una construcción de identidad a partir de la memoria como un elemento de cohesión social, que requiere de un diálogo entre las múltiples perspectivas.

De igual forma, abordar estas dinámicas territoriales desde el lente de la complejidad y el enfoque adaptativo exige abandonar las lecturas monopolares y punitivas que reducen la realidad social a una categoría superficial. En este sentido, el rescate de la memoria colectiva y la identidad comunitaria constituye un andamiaje de mediación instrumental a través del cual los sujetos procesan su bagaje histórico frente a las demandas emergentes de su entorno, transformándose en un despliegue del pensamiento holístico y sistémico, en el que la diversidad no fragmenta la cohesión.

Cuando existe contradicción bajo la mirada de quienes están inmersos en el contexto del barrio, es necesario no reducir las situaciones a una sola parte de la moneda, ya que se necesita unir los puntos de vista para, de esta manera, construir desde el diálogo interdisciplinario.

Es en ese caso, se hace pertinente mencionar las palabras de Gell-Mann (2003) acerca de la unidad de la cultura. Si bien las personas que llegan a Ciudad Bolívar provienen de territorios diversos del país, la integración parte de la posibilidad de diálogo entre quienes están construyendo una nueva identidad, sin dejar de lado todo aquello

que sus culturas les ha aportado. Podría mencionarse que, en medio de la adaptación, emergen los sistemas complejos que se construyen allí en un entramado de semejanzas y diferencias, propio de los sistemas complejos adaptativos. Al respecto de este proceso evolutivo Gell-Mann (2003) reconoce que:

> Lo que tienen en común es la existencia de un sistema complejo adaptativo que adquiere información tanto de su entorno como de la interacción entre el propio sistema y dicho entorno, identificando regularidades, condensados en una especie de esquema o modelo y actuando en el mundo real sobre la base de dicho esquema (p. 35)[2]

Todos los seres humanos poseen la habilidad de desarrollar su sistema complejo adaptativo; en este caso, es el mismo espacio que, bajo diversas dinámicas, permite esta habilidad, que, si bien se relaciona más con aspectos de supervivencia, en ocasiones deja de lado las tradiciones y costumbres de quienes llegan a adaptarse al espacio. Es ahí cuando la historia y la memoria de aquellos que hicieron parte de una comunidad, y que ahora construyen una nueva, empiezan a recopilar todo aquello que se dejó de lado.

Labor que en muchas ocasiones es ejercida por el reciclador, pues es quien recorre grandes distancias para poder acceder a insumos que puedan ser vendidos y, por supuesto, remunerados, retribuyendo así su labor; pero también lo hacen los líderes y

2 La definición de esquema, planteada por Gell-Mann (1994), alude a la estructura conceptual de la que el ser humano hace uso para comprender un conjunto de datos y, así, darles sentido. En este caso, se trata de la asimilación de las costumbres del lugar al que se llega. El contexto al que se hace mención es el barrio Mirador del Paraíso, que hace parte de localidad de Ciudad Bolívar, en Bogotá. Este barrio se ha destacado en los últimos años por su notable proceso de transformación cultural y turística, impulsado principalmente por la estrategia "Barrios Vivos" de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte. Este programa busca fortalecer la identidad territorial, el sentido de pertenencia y la apropiación del espacio público a través de iniciativas artísticas y comunitarias. Dentro de este contexto, el barrio Mirador del Paraíso ha emergido como un referente clave del turismo comunitario en la zona. Allí, los visitantes pueden participar en recorridos artísticos guiados por líderes locales, apreciar una gran variedad de murales que narran la historia y la resistencia del barrio, y participar en diversas actividades culturales como charlas barriales, mediaciones de lectura, presentaciones musicales y artísticas al aire libre. Más allá de ser un destino turístico alternativo, este se ha consolidado como un espacio de encuentro comunitario, donde el arte y la cultura funcionan como herramientas de transformación social, inclusión y desarrollo territorial.

lideresas sociales, quienes, en vista de las necesidades o desigualdades, buscan espacios de paz y reconciliación.

Desde la adaptación, podría mencionarse que el desarrollo del lenguaje simbólico permite convertir el aprendizaje en una actividad cultural, en la que las sociedades se adaptan y en la que los pensamientos y emociones se puedan conectar por medio del lenguaje como un común denominador de las comunidades en las que se está inmerso.

Dentro de los aportes de Gell-Mann, se pueden distinguir los sistemas simples, complejos y *complejos adaptativos*. Un sistema complejo adaptativo, por ejemplo, puede ser relacionado con un ser vivo o la mente humana, que no solo depende de leyes físicas y químicas, sino también de una gran cantidad de información adicional e histórica. Esta acumulación incorpora elementos aleatorios, evolutivos y contextuales. Este enfoque se alinea con el pensamiento complejo al reconocer la imposibilidad de reducir el todo a sus partes, valorando la incertidumbre, la emergencia y la historia como constitutivas del conocimiento; esto implica pasar de la esterilidad de la certeza a la fecundidad de la incertidumbre, en cuanto las personas y colectivos son dinámicos y mistéricos, y cuentan con las posibilidades de transformar situaciones o condiciones no deseadas en realidades con mayor bienestar subjetivo y objetivo.

De ahí que sea pertinente mencionar las palabras de Murray Gell-Mann (2003), quien, al reflexionar sobre la unidad de la cultura humana, señala que nunca ha creído en la primacía de las divisiones arbitrarias y afirma que "la especialización, aunque no deja de ser un rasgo necesario de nuestra civilización, debe complementarse con la integración a través del pensamiento interdisciplinario" (p. 32).

Si bien las personas que llegan a Ciudad Bolívar provienen de territorios diversos del país, la integración parte de la posibilidad de diálogo entre quienes están construyendo una nueva identidad, sin dejar de lado aquello que sus culturas les han aportado. Podría afirmarse que, en medio de la adaptación, emergen sistemas complejos que se configuran en un entramado de semejanzas y diferencias, propio de los sistemas complejos adaptativos.

De este modo, cada individuo opera como un sistema complejo adaptativo en constante evolución. Sin embargo, cuando estos sistemas confluyen en un mismo espacio territorial, las dinámicas de cohabitación y las presiones inmediatas de supervivencia pueden forzar procesos de asimilación que, en ocasiones, tienden a marginar las tradiciones y costumbres de quienes llegan a adaptarse al lugar.

Es en ese punto donde resulta imperativo rescatar lo que Gell-Mann define como 'accidentes congelados' o regularidades históricas, es decir, toda esa cantidad significativa de información contextual y cultural que cada comunidad trae consigo. En consecuencia, la memoria y la historia no son datos accesorios, sino que se configuran como fuentes profundas de complejidad efectiva, imprescindibles para comprender los procesos identitarios y adaptativos que atraviesan territorios como Ciudad Bolívar.

En torno a este tipo de comprensiones, Ricœur (2001) señala que ningún discurso puede suprimir la pertenencia a un mundo desde lo real empírico, y que la metáfora se puede tomar de todo aquello que rodea al sujeto, sea real o imaginario, especialmente en un sentido intuitivo y simbólico que emerge del diálogo del sujeto con su propia conciencia, sobre todo por la fusión del sentido y los sentidos que da vida a lo imaginario, en este caso, implicado en el lenguaje mismo. Tal como se ha indicado, resulta relevante, a manera de ejemplo, la labor que desempeñan los recicladores de esta y de todas las zonas del país, teniendo muy presente que lo imaginario tiene carácter de cuasi observación y, desde ahí, mantiene también su carácter de cuasi experiencia (experiencia virtual-ilusión), tendiente a la experiencia-acto como significación metafórica.

Es en este punto donde se pone en evidencia la verdad de lo imaginario, el poder ontológico de la acción creadora, así como la apertura a esa imagen que el sentido libera —pues solo se extrae del mundo lo imaginario desencadenado por el sentido— y que no solo pasa por el hecho de recoger vestigios de lo que un día fue, sino también permite construir desde la evidencia y las vivencias. Esta es una labor que también realizan los líderes comunitarios en Paraíso Mirador quienes en vista de las necesidades o desigualdades buscan espacios de paz y reconciliación en medio de su opción por la interacción llena de sentido. De esta manera, los engranajes de la transdisciplinariedad, en medio de un sistema que hace parte de la evolución, pasan por un lenguaje que actúa sobre todos los conflictos entre perspectiva y apertura, designación y sugerencia, imaginario y relevancia, concreción y plurisignificación, precisión y resonancia afectiva, etc. (Ricœur, 2001).

Dentro de este mismo lenguaje y realidad, no solo como potencia sino también como acto —precisamente por la certeza del lenguaje, la experiencia y la acción transformadora profunda—, es justo y necesario abocarse a lo bella y pertinente que resulta la relación entre la espera y la memoria como modalidades del presente, así como si vínculo con la atención requerida para este tipo de empoderamiento del que se está hablando, en lo que se podría entender como una metáfora más en el marco de los engranajes de la transdisciplinariedad, caracterizados por la crítica que dispone el

surgimiento del sentido verdadero cuando se hace posible conquistar la evidencia auténtica (Ricœur, 2006).

La apuesta es, pues, por un presente que es paso, que es transición, que es afirmación para las huellas que se pretende tejer en medio del aparente desorden de mentalidades y acciones. Por ello, en este capítulo se exalta la narración cotidiana de esta población: porque se considera que implica memoria, previsión y espera, pero también la experiencia y la acción marcada y determinante en el espíritu, en el marco del círculo entre narración y temporalidad (Ricœur, 2006).

De otro lado, y dando continuidad a la reflexión en el marco de la revolución contemporánea del saber, Sotolongo y Delgado (2006) plantean una profunda reflexión sobre la necesidad de superar las estructuras rígidas del conocimiento disciplinario. En su texto, los autores abogan por una transformación epistémica mediante la transdisciplinariedad, entendida no solo como una articulación de saberes, sino como una estrategia para abordar la complejidad del mundo desde una perspectiva inclusiva y crítica.

Frente al enfoque clásico de la racionalidad moderna, basado en la separación, la jerarquía y la fragmentación del saber, la transdisciplinariedad surge como un esfuerzo indagatorio que no se conforma con la simple cooperación de disciplinas (como en la multidisciplinar) ni con su convergencia parcial (como en la interdisciplina), sino que busca integrar, trascender y reorganizar los saberes en función de una visión holística de la realidad, en línea con una de las necesidades del s. XXI en torno al multiperspectivismo. Este enfoque se alimenta de las disciplinas científicas, pero, a su vez, las realimenta, abriendo caminos hacia nuevos objetos de estudio bajo nuevas formas de comprender lo real.

En este sentido, una pedagogía dialogante manifestada en un profundo diálogo de saberes es un componente esencial de la transdisciplinariedad, pues no se limita al intercambio académico entre especialistas, sino que incluye saberes tradicionalmente marginados por la racionalidad moderna, como el conocimiento cotidiano, los saberes ancestrales, religiosos, espirituales y populares, en todos los casos desde una perspectiva de pensamiento y acción críticos (pedagogía de la indignación). La inclusión del "otro" no académico, enriquece el saber colectivo y permite una aproximación más ética, situada y compleja a los problemas del tiempo presente.

Sotolongo y Delgado (2006) denuncian el poder disciplinario como una barrera para el conocimiento libre. Inspirados en Foucault, reconocen que los sistemas de saber han sido históricamente dispositivos de exclusión, que legitiman solo ciertos discursos. La transdisciplinariedad, en contraste, invita a un modelo de conocimiento abierto, crítico

y participativo, orientado no solo a explicar el mundo, sino a transformarlo y encuentra un ejemplo significativo en quienes han construido, con gran esfuerzo, el espacio del barrio Paraíso-Mirador en Ciudad Bolívar.

Se reconoce, así, que el conocimiento deja de ser un privilegio de expertos y se convierte en una construcción colectiva orientada al cuidado de la vida, la justicia epistémica y la comprensión de un mundo profundamente interrelacionado.

Cabría, entonces, en este espacio hacer mención de uno de los interrogantes en torno a la necesidad de una óptica transdisciplinaria para otro modo de pensar, propuesto por Lanz (2010), no desde el conocimiento científico e intelectual, sino más bien desde aquello que los ciudadanos de a pie realizan cada día en su lucha por generar arraigo y pertenencia a un espacio que muchas veces es tierra de todos, pero, a su vez, de ninguno. Es ahí donde resaltan los comentarios al pie y el esfuerzo de difusión de lo que se realiza, pues sus esfuerzos y aportes tienen un enorme valor a la hora de socializar agendas intrincadas, de una elevada complejidad.

Conclusiones

La historia y la memoria no son categorías neutrales: son dimensiones constitutivas del habitar, fundamentales para comprender la vida en territorios excluidos. Desde una perspectiva fenomenológica, permiten acceder a la experiencia encarnada de quienes construyen sentido en medio de la precariedad. Se trata de una experiencia complementaria que se convierte en posibilitadora de vivencias, en tanto en una comunidad algunos podrán aportar desde la lógica de afirmación del signo para predecir o ejercer la previsión, mientras que otros podrán aportar desde la imagen-huella propia de la memoria para la conquista de la identidad en el presente. ¿Con cuál de ellas se identifica, querido lector: la imagen anticipadora, la imagen-huella, o ambas? En todo caso, el llamado es a sintetizarlas por medio de la acción.

El enfoque transdisciplinario abre posibilidades de comprensión más integradoras: frente a la fragmentación del saber moderno, la transdisciplinariedad propone un modelo de conocimiento dialógico, ético y situado, que reconoce la riqueza de los saberes no académicos, en todo caso potenciados desde lógicas de pensamiento y acción críticos.

El barrio el Mirador del Paraíso, como sistema complejo adaptativo, se constituye como un espacio donde diversas memorias, identidades y prácticas generan nuevas formas de vida, de resistencia y de organización comunitaria. La imagen, la metáfora, la vivencia, la experiencia y la acción dependen en gran medida de esos procesos

robustos de formación para el empoderamiento, a favor de la síntesis de una dialéctica que se conjuga en la espera, la memoria y la atención, consideradas no aisladamente sino en interacción.

La fenomenología permite una ética del reconocimiento: al privilegiar la experiencia vivida, este enfoque filosófico invita a comprender los territorios no desde el déficit, sino desde la potencia de sus prácticas simbólicas, su memoria colectiva y su capacidad de transformación.

Referencias

Agustín de Hipona. (2013). *Las Confesiones* (Á. C. Vega, trad.; 24.ª ed.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 397-400 d. C.).

Frade Rubio, L. G. (2009). *Planeación por competencias* (2.ª ed.). Inteligencia Educativa. https://secc9sntedesarrolloprofesional.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/11/18-frade-laura-planeacion-por-competencias.pdf

Gell-Mann, M. (2003). *El quark y el jaguar: Aventuras en lo simple y lo complejo* (A. García y R. Pastor, trads.). Tusquets Editores. (Obra original publicada en 1994).

Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica.

Lanz, R. (2010). Diez preguntas sobre transdisciplina. RET. *Revista de Estudios Transdisciplinarios*, *2*(1), 11-21. https://biblioteca.umem.mx/books/Lanz,%20Rigoberto/Diez%20preguntas%20sobre%20transdisciplina%20(1429)/Diez%20preguntas%20sobre%20transdisciplina%20-%20Lanz,%20Rigoberto.pdf

Max-Neef, M. A. (2004, agosto). *Fundamentos de la transdisciplinariedad*. Universidad Austral de Chile. https://ecosad.org/phocadownloadpap/otrospublicaciones/max-neef-fundamentos-transdisciplinaridad.pdf

Ricœur, P. (2001). *La metáfora viva*. Editorial Trotta y Ediciones Cristiandad. https://www.academia.edu/43711498/Paul_Ricoeur_La_metafora_viva

Ricœur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica. https://circulosemiotico.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/11/paul-ricoeur-la-memoria-del-olvido-de-paul-ricoeur.pdf

Ricœur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores. https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=148291

Sotolongo Codina, P. L., y Delgado Díaz, C. J. (2006). *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.





CAPÍTULO III.

AFECTIVIDAD Y MUNDO: LA FENOMENOLOGÍA AFECTIVA DE HEIDEGGER Y RICŒUR

Henry Escobar*

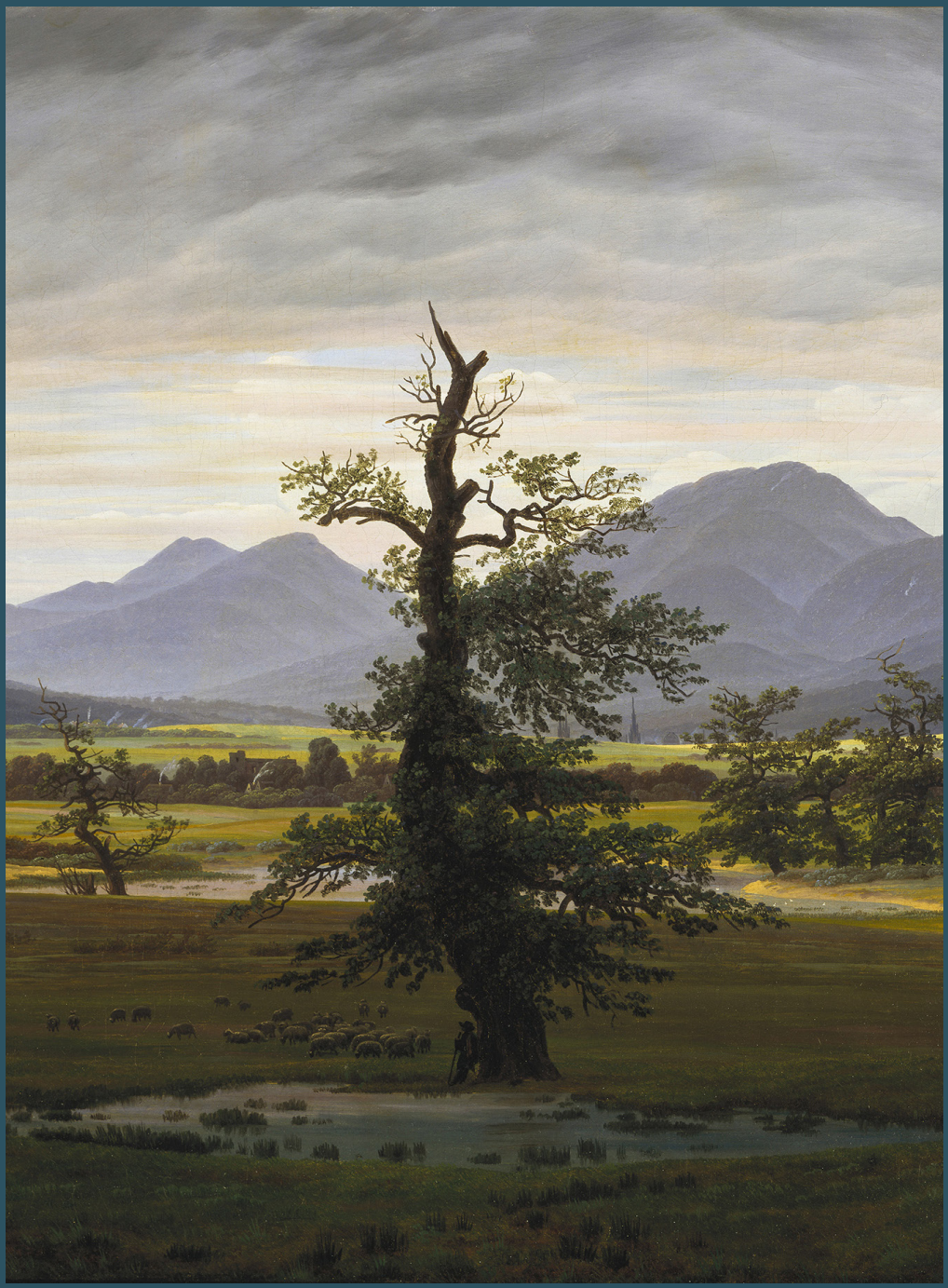


* Docente con pregrado en Filosofía, magíster en Filosofía y doctor en Filosofía. Su campo de investigación está vinculado a la filosofía medieval, el pensamiento moderno, la filosofía contemporánea y la hermenéutica. Ha publicado cuatro libros con el sello editorial Unicatólica y artículos en diversas revistas, en los que ha analizado el debate entre el nuevo realismo y el constructivismo, la comprensión de la vida moderna y el problema de los afectos en la acción cotidiana. También posee varias publicaciones relacionadas con la educación.

Actualmente, sus intereses se centran en temáticas asociadas a la filosofía de la afectividad, la relación entre filosofía y microbiología, la ecología, la economía ecológica y la teoría evolutiva. También ha enfocado sus investigaciones en temas de inteligencia artificial, biotecnología y genética.

ORCID: https://orcid.org/0009-0007-6933-7882

CVLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001507385



Friedrich, C. D. (1822). *Paisaje con árbol solitario* [Óleo sobre lienzo]. Alte Nationalgalerie, Berlín, Alemania.

Introducción

El presente capítulo tiene como propósito mostrar el horizonte problemático de la afectividad y su relación con la comprensión del mundo circundante. La afectividad y su vínculo con el entendimiento del mundo no son solo un asunto específico del análisis de las ciencias del comportamiento. En el ámbito filosófico contemporáneo también existen consideraciones desde las cuales se intenta explicar la incidencia de la afectividad en la comprensión de lo humano respecto a su situación concreta en el mundo. Dos de estas reflexiones han sido introducidas por Martin Heidegger, en sus textos titulados *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (2002) *Ser y tiempo* (1998) y *Conceptos fundamentales de metafísica* (2007); y por Paul Ricœur, mediante sus libros titulados *Lo voluntario y lo involuntario* (1986, 1988), *Finitud y culpabilidad* (2004) y *Del texto a la acción* (2002).

Según Heidegger (1998), las disposiciones afectivas juegan un papel esencial en la comprensión y realización del ser humano en su estar en el mundo, punto de vista que otorga cierta primacía a los estados de ánimo en el proceso de entendimiento de la experiencia de vida humana y su modo de formación en el mundo. Por su parte, Ricœur (2004) sostiene que tanto la afectividad como la comprensión del mundo están asociadas con la acción y la pasión, planteamiento que admite el carácter de finitud y fragilidad de la acción humana en la explicación del actuar humano en un contexto discursivo. Una y otra apreciación responden, respectivamente, a dos enfoques diferentes de entender el problema de la afectividad cuando se pretende justificar la experiencia y realización de la vida humana. No obstante, dichas reflexiones coinciden en ubicar la afectividad como una de las dimensiones constitutivas de lo humano, más allá de los alcances trazados por la racionalidad moderna, y en reconocer a las acciones como producto de lo vivido por los seres humanos en su relación con el mundo.

En este marco temático surge la siguiente pregunta: ¿cómo las consideraciones de Heidegger y Ricœur sobre los estados de ánimo contribuyen a una rehabilitación del vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo? Para responder a esta cuestión, se propone como objetivo general analizar de qué manera las consideraciones de Heidegger y Ricœur sobre los estados de ánimo contribuyen a una rehabilitación de dicho vínculo. La realización de este propósito exige el desarrollo de cuatro objetivos específicos: (1) explicar las tesis que subyacen a las principales líneas de interpretación suscitadas en el pensamiento filosófico occidental respecto al nexo entre afectividad y experiencia humana de mundo, (2) mostrar el modo en que Heidegger entiende la relación de acople entre *Dasein* y mundo como elemento significativo de la experiencia humana, (3) desvelar el significado del planteamiento fenomenológico hermenéutico de Ricœur en lo referido a la conexión entre pasiones y construcción

de la identidad narrativa, y (4) valorar críticamente cómo las reflexiones de Heidegger y Ricœur en torno a los estados de ánimo contribuyen a la rehabilitación del vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo.

La fenomenología de lo afectivo en Heidegger y Ricœur

Para Heidegger (1998) recuerda que en el mundo griego se asocia la reflexión de la afectividad con las pasiones en el discurso: quien participa en el discurso como orador necesita "una comprensión de las posibilidades ínsitas en el orden de los estados de ánimo, para despertar y dirigir éstos del modo justo" (Heidegger, 1998, p. 136). De igual modo, afirma que en el mundo moderno[1] se introduce la explicación de la afectividad acorde con la idea de que pasiones y sentimientos están vinculados con fenómenos psíquicos como base de las representaciones y la voluntad del sujeto (Heidegger, 1998).

Contrario a este modo de explicación moderna, y en un intento de rehabilitar la experiencia y las emociones expuestas desde la reflexión griega sobre la afectividad, la interpretación contemporánea de Heidegger destaca la dimensión emotiva cuando se trata de comprender la existencia de todo individuo que se encuentra en el mundo. Esta comprensión no se reduce al *pathos* discursivo ni al estado interno que exterioriza representaciones racionales sobre cosas y personas, sino que también involucra el temple de la disposición afectiva. Este último es "el constitutivo existencial de la apertura del *Dasein* al mundo" (Heidegger, 1997, p. 141).

De este modo, la disposición afectiva contiene el presupuesto de que la existencia humana se involucra en relaciones en las que las cosas, los asuntos, los otros seres humanos y el sujeto mismo juegan un papel significativo en la tarea constante de autocomprensión y entendimiento en y con la alteridad. En este sentido, la disposición emotiva acompaña siempre el acontecer y la realización individual y colectiva de la vida humana, la cual se encuentra siempre en estado de apertura con relación a las circunstancias que conforman el sentido de mundo en el que participa y se mueve libremente lo humano.

La disposición afectiva (*Befindlichkeit*) es estudiada por Heidegger (1998) en el §29 de *Ser y tiempo*. En este parágrafo, el pensador alemán estudia las estructuras ontológicas

1 Siguiendo la línea de argumentación de René Descartes (1997) en *Las pasiones del alma*, donde afirma que los estados anímicos son representaciones mentales que afectan la volición del sujeto (pp. 53-67).

fundamentales para comprender el *Dasein* como ser en el mundo, como una etapa preliminar del análisis fundamental del *Dasein*. A partir de ese análisis, Heidegger (1998) afirma que la apertura de la afectividad es uno de los elementos esenciales de la actividad humana. El *Dasein* no sólo está en libertad de abrirse hacia la pluralidad posible de experiencias, sino que además está determinado por estados anímicos en el momento en que efectúa su acción en el mundo. Pero por sí solos los estados anímicos o las disposiciones afectivas no dejan ver la manera en que cada individuo lleva a cabo su existencia ni la forma como el *Dasein* establece su proyecto en la medida en que se comprende en el mundo.

Por ello, considera que los estados anímicos revelan la experiencia auténtica del mundo del ser humano. El estar triste no da cuenta del estado objetivo del mundo, sino de la disposición de apertura del individuo en su relación con el mundo circundante. Las disposiciones afectivas están vinculadas a la práctica original del *Dasein* en la configuración de sentido de vida y mundo; son actitudes anímicas que presuponen la apertura a las situaciones cambiantes que diariamente enfrenta y asume el individuo en virtud de su condición de libertad.

La apertura de mundo (*Welterschlieflung*) está relacionada con el verbo alemán "abrir" (*erschlieflen*) que también se asocia con los verbos "descubrir", "iluminar" e "inferir". Aquello que es iluminado o abierto es colonizado, hecho habitable y accesible en algún sentido siempre en medio del lenguaje. En otras palabras, la apertura de mundo implica la realización de una experiencia mediada por el lenguaje en la que la afectividad juega un papel significativo en la conformación del modo como se comprende el mundo, sentido que es mediado por el tono afectivo con el que el ser humano comprende el mundo circundante.

Toda comprensión implica una relación con las vivencias, y estas, a su vez, con la praxis vital determinada por el lenguaje. Por consiguiente, los estados anímicos poseen un valor en la formación de sentido de la existencia humana y tienen como trasfondo el abrirse al mundo en medio del habla.

El lenguaje como apertura supone reconocer el rol de la razón en la configuración del proyecto de existencia, pues esta tiene su centro de gravedad en las cuestiones éticas y en las circunstancias históricas que determinan las decisiones de los individuos. Por eso, Heidegger, al formular la pregunta por los estados de ánimo, valora la determinación existencial que potencia una apertura de mundo particular. El carácter concreto de los estados de ánimo evidencia justamente que el hombre está anímicamente templado en su apertura al mundo.

Y la apertura de la dimensión afectiva hace manifiesta la relación del ser humano con el mundo, pero esto no significa que se aclare el problema de la constitución ontológica del mundo. En este sentido, Heidegger (1997) recuerda que:

> En el temple de ánimo, el *Dasein* ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo. Abierto no quiere decir conocido como tal. Y justamente en la más indiferente y anodina cotidianidad el ser del *Dasein* puede irrumpir como el nudo *factum* de "que es y tiene que ser". Lo que se muestra es el puro "que es"; el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad. (p. 159)

En efecto, esta manera de entender la apertura de la afectividad no da muestra del modo cómo cada individuo logra conformar su proyecto de existencia, sino que desvela el talante existencial que está a la base de la tarea humana de constituirse a sí mismo en relación con el mundo.

Inspirado en parte por la fenomenología hermenéutica de Heidegger, Ricœur (2004) argumenta que la afectividad y la comprensión del mundo se relacionan con la fragilidad de la acción humana dentro de un contexto discursivo. De esta forma, la afectividad y la comprensión están asociadas con la acción y la pasión. De ahí que, para Ricœur, no exista acción sin pasión. Al estar la persona en el mundo y al desenvolverse en este, la actividad humana lleva el sello distintivo de estar proyectada hacia la acción, lo cual presupone no la representación, sino la afección con referencia a la experiencia de lo acontecido, lo aprendido, lo sentido y lo hecho en el pasado e incorporado a la vivencia presente.

No obstante, es importante destacar que la acción, una vez efectuada, abre el abanico de posibilidades que desbordan la intencionalidad original del agente que la realiza. Este desbordar pone de manifiesto el carácter frágil y opaco de la afectividad en las acciones humanas y, a su vez, descubre la inmensa gama de alternativas de realización de la vida humana. Esta relación entre afectividad y comprensión del mundo, mediada por la acción, es ampliada por Ricœur en el primer tomo de su *Filosofía de la voluntad,* el cual lleva por título *Lo voluntario y lo involuntario* (1986, 1988).

En *Lo voluntario y lo involuntario* (1986, 1988) Ricœur se centra en el análisis del ámbito de la acción humana. Al describir los elementos esenciales del querer de cada sujeto, el pensador francés amplía el panorama fenomenológico, pues rechaza el privilegio que suele asignársele a la conciencia teórica y renuncia a fundamentar las vivencias afectivas y volitivas en las representaciones perceptivas o derivadas de la percepción. De igual modo, subordina la voluntad a un estudio intencional, lo que posibilita integrar lo vivido por el sujeto en la experiencia de sus situaciones.Se trata, entonces, de una

aproximación en la que se considera la voluntad como fenómeno primitivo, tal como lo es la percepción. Esto permite poner de relieve que la actitud puramente teórica "es el resultado de un trabajo de depuración que supone una presencia primaria de las cosas en la que se conjugan la aprehensión perceptiva, la participación afectiva y el trato activo con ellas" (Ricœur, 1986, pp. 9-10).

Así para Ricœur (1986) la estructura del querer no deriva de la organización perceptiva orientada hacia el conocimiento, sino que manifiesta "una peculiar donación de sentido por parte de la conciencia" (p. 10). El querer, en su estructura más primigenia, tiende a configurar las vivencias de acuerdo a su propio orden intencional. Este dato se revela en el hecho de que somos seres encarnados en un cuerpo vivido antes que pensado. El cuerpo vivido, además de tener una relación originaria con la voluntad, ejerce una función estructurante en toda vivencia, la cual acompaña e influye con su resonancia afectiva cada instante de motivación.

La afectividad en la experiencia humana es un asunto que Ricœur aborda en su segundo tomo de la filosofía de la voluntad, titulado *Finitud y culpabilidad* (2004). La cuestión principal de este libro es la siguiente: ¿cómo es posible recuperar lo patético para la filosofía? Esta pregunta se formula como reacción a la preeminencia de la razón en la tradición filosófica, que opaca la dimensión afectiva humana. En este sentido, "¿cómo es posible comprender el sentimiento partiendo de aquello que lo redujo y lo excluyó?" (Ricœur, 2004, p. 99). De este modo, "esta cuestión metodológica oculta otra que concierne al fondo del problema: de ser posible una filosofía del sentimiento, ¿qué relación puede tener con la investigación acerca de la falibilidad humana?" (Ricœur, 2004, p. 99).

Otro interrogante que formula Ricœur (2004) es si es posible una filosofía del corazón que no sea una recaída en lo patético, sino "que se sitúe en el nivel de la razón [...], en el nivel de esa razón que no se contenta con lo puro, con lo radical, sino que exige lo total, lo concreto?" (p. 100). No obstante, lo patético como condición del *páthos* afectivo no está desprovisto de cualquier temática ni es totalmente ajeno al lenguaje como lo es el caso de los contenidos del mito y la retórica. Por lo tanto, ese *páthos* ya era *mȳthos*, esto es, habla, la cual tiene que poder recuperarse dentro de la dimensión del discurso filosófico. De manera que, "si una filosofía del sentimiento fuese posible, el sentimiento es el que tendría que expresar la fragilidad de este ser intermedio que somos" (Ricœur, 2004, p. 101). En línea con lo anterior, Ricœur pone de manifiesto la relación entre el sentir y el conocer para establecer la posibilidad de complementar la antropología con una filosofía del sentimiento, pues considera que hay una relación de génesis mutua entre ambos. Se trata de una relación de implicación que permitirá explicar el uno por el otro. El poder de conocer, al jerarquizarse, engendra verdaderamente grados del sentimiento y libera a este de su confusión esencial.

El sentimiento abarca una multitud de funciones parciales: tendencias afectivas, trastornos emocionales, estados afectivos internos, intuiciones vagas y pasiones. Además, el sentimiento origina verdaderamente la intención del conocer en todos sus niveles. En esta génesis mutua es en la que se conforma la unidad del sentir. En otras palabras, los sentimientos como, por ejemplo, el amor y el odio son intencionales. Implican sentir algo: lo amable, lo odioso, en la relación con el mundo.

Pero se trata de una intencionalidad extraña porque, por una parte, "designa algunas cualidades sentidas *en* las cosas, *en* las personas, *en* el mundo y, por otra parte, manifiesta, desvela la forma en el que el yo resulta íntimamente afectado" (Ricœur, 2004, p. 102). Ricœur (2004) le atribuye el adjetivo de "extraña" a la intencionalidad de los sentimientos. En su sentido general, la intencionalidad es la relación que se da entre la conciencia y la aparición de un fenómeno u objeto en el campo de la percepción.

_La conciencia se vuelve conciencia de algo tomando distancia de su objeto al analizar el modo como aparece. En la intencionalidad del sentimiento, la conciencia se sabe completamente distinta al objeto, pero afecta a la vivencia de tal modo que la conciencia se ve directamente atraída e involucrada y, por ende, no puede tomar distancia del objeto del deseo. Por esta razón, la intencionalidad del sentimiento cae en una desconcertante paradoja, dado que "en la misma vivencia coinciden una intención y una afección, una aspiración trascendente y la revelación de una intimidad" (Ricœur, 2004, p. 102).

En la experiencia vivencial del sentimiento se muestra una inclinación latente al objeto de los afectos, al tiempo que se descubre en la intimidad de la conciencia un determinado estado anímico.

Los sentimientos o afectos en las vivencias son "cualidades sentidas en el mundo" y es aquí "cuando el sentimiento manifiesta un yo afectado" (Ricœur, 2004, p. 102). Tal vez esto explique por qué resulta desconcertante la forma como opera la intencionalidad en los afectos. La intencionalidad de la conciencia va hacia los objetos externos y no hacia las cualidades de la conciencia o los modos como la conciencia percibe las vivencias. Estos no existen en el mundo, sino que son el reflejo de las mediaciones que establece la propia conciencia con sus objetos; conciencia que ofrece luces sobre cómo actúa la intencionalidad de las emociones.

Este aspecto afectivo que se manifiesta en la intencionalidad del sentimiento se atenúa cuando desaparece la tensión con el objeto de los afectos; aquel aspecto afectivo se hunde —dirá Ricœur (2004)—, "en una oscuridad indecible" (p. 102).

El sentimiento solo puede expresarse, decirse y comunicarse. Puede elaborarse en una lengua cultural gracias a su aspiración, a su superación en algo sentido, en un "correlato" afectivo, esto es, el habla. De ahí que, para Ricœur (2004) los afectos se leen en el mundo que estos desarrollan como si fueran un *discurso*, como una *narrativa* en la que se reflejan y evidencian *distintos matices*, y que el pensador francés los estudiará como si se tratase de las partes de un discurso.

Es precisamente este punto de vista el que le permitirá a Ricœur establecer nuevas distinciones aún más sutiles entre lo que denominará "momento intencional del sentimiento" y "momento afectivo del yo". Por momento intencional afectivo se entenderá lo asociado a la afectividad —en este caso, lo amable, lo odioso—; y por momento afectivo del yo, el objeto temático del deseo, la cosa que se desea. Sin embargo, Ricœur (2004) sostiene que no se puede "eliminar el momento intencional del sentimiento sin eliminar al mismo tiempo el momento afectivo del yo" (p. 102).

Así, el rasgo afectivo se reduce, dado que se esfuma su aspecto intencional. Se llama objetos a esos correlatos del sentimiento, como lo son lo odioso y lo amable, que serían aquellas aspiraciones con las que se califican los objetos. En este sentido, lo odioso y lo amable constituyen aspiraciones sobre las cosas, pero no poseen la subsistencia y consistencia propia del objeto deseado, el cual nunca se termina de observar.

La afectividad es, para Ricœur (2004), una de las "cualidades que ha de fundarse en los objetos percibidos y conocidos para manifestarse en el mundo" (p. 102). Tal y como se dijo, el sentimiento funciona como un correlato intencional que no se puede separar de los momentos representativos de la cosa. Además, al carecer de autonomía, depende de la presencia o del recuerdo de ese objeto afectivo. Así, el objeto percibido y conocido proporciona al sentimiento un centro de significación, "un polo de objetividad y por así decirlo, el carácter sustantivo de la realidad" (Ricœur, 2004, p. 102). Esto es, el sentido pleno de la situación de la vivencia.

Como se ve, uno y otro argumento puesto en juego por Heidegger y Ricœur estructuran determinantes descriptivas propias de la tradición fenomenológica-hermenéutica. Sin embargo, esos elementos esenciales dejan ver dos modos distintos de entender la relación entre afectividad y comprensión del mundo. Mientras el primero destaca que los temples de ánimo configuran una forma de aproximación a la realidad no por fuera de esta, sino inmersa en ella, pues el individuo conforma su proyecto de existencia acorde con las circunstancias particulares que le determinan, el segundo pone de relieve que la afectividad guarda una relación con la acción, de tal modo que la temporalidad, la voluntad y la memoria estructuran la experiencia de vida humana.

El horizonte hermenéutico de la experiencia de la afectividad en Heidegger y Ricœur

Según Escudero (2009) para Heidegger el temple de ánimo o disposición afectiva indica el carácter situado de la vida, define la tonalidad emotiva, señala la situación emocional y determina el componente pasional de la existencia de todo *Dasein* que se encuentra afectivamente arrojado al mundo. De ahí que la disposición afectiva constituya, junto a la comprensión y el habla, una de las determinaciones ontológicas fundamentales del *Dasein*. En contraste con el momento activo y espontáneo de la comprensión, la disposición afectiva expresa el modo de ser pasivo y receptivo del *Dasein*, que sencillamente se encuentra ahí con las cosas que le importan, que le atañen, que le afectan. La expresión "disposición afectiva" transmite la idea de encontrarse en una situación particular de vida donde las cosas, los otros y nosotros mismos son relevantes. Incluso la indeterminación afectiva es una manera de ser que expresa la carga y el peso de asumir la propia existencia.

El temple de ánimo, como se ve, acompaña al ser humano siempre y por doquier; dicho en otras palabras, el *Dasein* siempre está afectivamente abierto al mundo, incluso antes de todo acto de conocimiento y más allá de su capacidad de apertura. Esta disposición afectiva abre al *Dasein* en su condición de arrojado, y lo sitúa ante el hecho, ante una situación en la que está y tiene que ser en cada caso. Es decir, a pesar de que lo humano puede modificar su existencia de muchas maneras —por ejemplo, cambiando de casa, escogiendo otro trabajo, conociendo nuevas personas o transformando los hábitos—, ninguna de estas acciones altera el hecho de que tengamos que vivir y dar a esa vida una determinada forma en la que se mueve y adquiere significado su existencia.

En línea con esta consideración, Heidegger rechaza la interpretación psicologista tradicional que estima los estados de ánimo como sentimientos puramente privados que el ser humano proyecta en el mundo. Pues esos estados no configuran un fenómeno de acompañamiento ni una atmósfera previamente dada que establezca en cada caso la actitud y el ánimo de las personas. Los temples de ánimo fijan las condiciones de posibilidad de las acciones — incluso de los actos reflexivos, pues ni siquiera la pura contemplación está exenta de tonalidad afectiva—.

Es precisamente esta forma de entender los estados de ánimo lo que conduce a Heidegger a reivindicar la doctrina aristotélica de la πάθη, de la que se ocupa por extenso en el curso de retórica de Aristóteles del semestre de verano de 1924 (Heidegger, 1924/2006). En este estudio utiliza el concepto de *Befindlichkeit* para traducir διάθεσις y, en otra

conferencia del mismo año titulado *El concepto de tiempo* (1924), emplea como equivalente el concepto agustiniano de *affectio*. Este planteamiento pone en tela de juicio el privilegio que la antropología tradicional ha concedido a los actos intelectuales de la racionalidad y contrarresta la injustificada primacía que la tradición filosófica atribuyó a la racionalidad puramente teórica en detrimento de las pasiones y los contextos prácticos de la acción humana. De esta manera, se reconoce la función desveladora de los estados de ánimo.

Es esta función de apertura del mundo (*Welterschließung*), ligada a la disposición afectiva, la que constituye uno de los aportes fundamentales de *Ser y tiempo* (1997), aporte que cumplió un rol esencial en el Heidegger del viraje.

Efectivamente, en el Heidegger posterior a la publicación de *Ser y tiempo* (1997), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) continúa cumpliendo un papel central en sus planteamientos sobre los distintos modos de manifestación del ser. En los textos del viraje, Heidegger emplea diferentes construcciones terminológicas elaboradas a partir de la raíz alemana —*stimmen*: *Bestimen*, *Bestimmtheit, gestimmt, Gestimmtheit* y *Stimmung*—. Todo un conjunto de expresiones que acentúan el componente afectivo y anímico en el que se encuentra fácticamente arrojado el ser humano. En *Aportes a la filosofía* (2003) el pensador alemán desarrolla y profundiza la teoría de los estados de ánimo. En ese texto, los estados de ánimo o disposiciones afectivas ya no desempeñan un papel esencial en la formación de la identidad de los individuos, sino que ahora se asocian con ciertas percepciones históricas en las que cada época está marcada y caracterizada por un determinado temple anímico.

Estas percepciones históricas se pueden encontrar en la conferencia de 1956 titulada *¿Qué es la filosofía?* (Heidegger, 2004) en la que expone que el hombre griego comenzó a filosofar a partir de un estado de ánimo fundamental como, por ejemplo, el asombro. Igualmente, muestra que en la época moderna el hombre empezó su desarrollo filosófico a partir de la duda, lo que facilitó construir todo el edificio del conocimiento científico fundado en el método.

En este sentido términos como *Stimmung* pueden traducirse por "estado de ánimo" o "disposición anímica"; *gestimmt*, por "dispuesto afectivamente"; *Gestimmheit*, por "dispuesto afectivamente por", y *Bestimmtheit*, por "estar determinado afectivamente por". Según Heidegger (2004), el acontecimiento del ser se vislumbra a partir de diferentes estados de ánimo como el espanto (*Erschrecken*), la contención (*Verhaltenheit*), el júbilo (*Freude*), el asombro (*Erstaunen*), la angustia (*Angst*), el pudor (*Scheu*), el aburrimiento (*Langeweile*) y la serenidad (*Gelassenheit*).

El pensamiento esencial, tal como lo sostiene en *Aportes a la filosofía* (2003), se desarrolla desde este amplio registro de afecciones fundamentales. Si estas disposiciones anímicas se suspendieran, todo se convertiría en un tedioso ruido que nubla a la comprensión e impide pensar de forma originaria los conceptos de la tradición filosófica. Solo a partir del trasfondo de las disposiciones anímicas el ser humano tiene experiencia de mundo y logra manifestar el ser en toda su plenitud.

Acorde con lo anterior, las disposiciones anímicas son esenciales cuando se trata de comprender las acciones, la constitución de la subjetividad y la interacción con la realidad social. La realidad se puede entender como la articulación de un mundo objetivo, un mundo subjetivo y un mundo intersubjetivo. No obstante, esta forma de comprensión tríadica del mundo no opera analíticamente en la vida cotidiana. Por el contrario, actúa como flujo continuo, como múltiples plexos de sentido que interactúan sobre la base de un todo remisional (*Verweisungsganzen*) (Heidegger, 1997, p. 192), lo cual constituye la condición de posibilidad para conformar la realidad objetiva, subjetiva e intersubjetiva. Por eso, se debe entender que la acción humana es un elemento emergente impulsado por la afectividad en relación con un objeto intencional o una situación crucial.

Ahora bien, según Ricœur (2004), el problema de la afectividad encuentra su explicación sobre la base de la idea de que el ser humano es un todo, esto es, como un compuesto de cuerpo y espíritu. Es precisamente esta premisa la que permite afirmar que lo humano no puede explicarse sin atender a esos dos elementos que lo determinan. De ahí que los sentimientos desempeñen un papel significativo respecto a la completitud de la experiencia humana, pues en la afectividad se muestra la existencia encarnada.

La afectividad o los sentimientos son objeto de reflexión por parte de Ricœur. En la primera parte de *Finitud y culpabilidad* (2004), titulada "El hombre falible", responde al problema de la fragilidad afectiva. También en las primeras obras, que pertenecen al periodo en que elabora una fenomenología de la voluntad (*Lo voluntario y lo involuntario*, 1986, 1988) concentra sus esfuerzos analíticos en lo referido a la afectividad y al sentimiento en particular. Estos esfuerzos deja ver en dos aspectos: (1) los sentimientos como intencionales y (2) los sentimientos están en correlación con los valores y los diversos niveles sentimentales que distingue.

Conforme a este primer aspecto, Ricœur (2004) asevera que el sentimiento es intencional. El sentimiento es un modo de conciencia que posee un objeto intencional: lo sentido. La consecuencia inmediata de esta afirmación es que el sentimiento ofrece un testimonio tanto de la acción como de la pasión. Por esta razón, el papel del sentimiento reside en mostrar la unión con aquello sentido, con su objeto intencional, en términos fenomenológicos.

El sentimiento vincula al ser humano con el mundo; es un modo privilegiado de acceso al existir. Desvela la condición de estar en el mundo, pone de relieve la finitud, descubre el carácter de contingencia de lo humano y muestra la encarnación y la mundanidad del individuo.

Acorde con ese segundo aspecto, Ricœur (2004) afirma que existe una relación entre afectividad y valores. Por medio del cuerpo, la afectividad accede a todo valor: lo humano participa de todo valor mediante la vibración de un afecto. El cuerpo es el medio afectivo de todos los valores y actúa como caja de resonancia de los valores no solo vitales, sino también religiosos, estéticos y sociales. Así, el planteamiento de Ricœur pone en evidencia las ideas de Scheler respecto a la manera como se debe entender la relación entre afectividad y valor.

Es precisamente esta forma de comprender dicha relación la que permite a Ricœur (2004) aseverar que el sentimiento es un modo de acceso privilegiado a la experiencia. El sentimiento vincula a la experiencia de vida humana a una pertenencia radical al mundo, a la otredad y a sí mismo. El sentimiento es el testimonio más íntimo del existir humano, ya que indica el punto de partida de toda reflexión.

De ahí que el sentimiento se conciba como la forma privilegiada de la experiencia que sirve para justificar el modo como el individuo se encuentra en el mundo. No obstante, al ponderar la distinción entre pasión y sentimiento, esta no es clara. Tal como ya se indicó arriba, Ricœur comprende a lo humano como la unión de elementos corpóreos y espirituales, hecho que lo conduce a recordar que la forma elemental de lo afectivo tiene su origen en el cuerpo mismo.

Lo cual significa que "no solo el cuerpo es lo primero que padecemos" (Ricœur, 1990, p. 296), sino que posee importancia en cuanto que toda experiencia siempre es padecida por medio del cuerpo. Lo padecido representa todo aquello que afecta al ser humano; es decir, el modo como la corporalidad es afectada constituye la afectividad.

Así, la afectividad es la captación de la existencia encarnada: en cuanto que "revela al cuerpo mismo, la afectividad se define como el modo de acceso a la existencia encarnada" (Ricœur, 1990, p. 296). Según el punto de vista de Ricœur (1990), el sentimiento resalta la pasión, el sufrimiento de la acción. Padecer la acción en sí es un sentimiento, y este constituye una comprobación directa de la pasión.

De ahí que se acuda al sentimiento con el fin de hacer patente una experiencia de mundo. La pasión o pasividad que conforma al cuerpo representa la esclavitud que elige el mismo ser humano. Y es este motivo el que permite facilitar a Ricœur (1986) definir a la

pasión como "la esclavitud que se da en el alma" (pp. 23-24) y aproximar la dimensión de lo emotivo y lo volitivo al problema del mal.

En *Finitud y culpabilidad* (2004), el análisis de la afectividad en el hombre falible antecede al problema de la simbólica del mal. En este sentido, "lo afectivo es considerado siempre bajo el prisma de la acción voluntaria" (Ricœur, 1986, p. 273).

Voluntad y acción son elementos determinantes del planteamiento de Ricœur en lo referido a la explicación de los sentimientos. La voluntad, como capacidad, está ubicada por encima de la inteligencia, y la acción, como realización de lo humano, siempre se da junto a un padecer, el cual es revelado por la afectividad. Afectividad, corporalidad y pasión encuentran su posibilidad de realización a partir de dos sentimientos que Ricœur destacará en su análisis y que denominará como "la tristeza de lo finito" y "la esperanza en lo infinito" (Ricœur, 1986, p. 268).

Ambos sentimientos representan dos de los afectos más sobresalientes del espíritu humano en su experiencia íntima consigo mismo: "la constatación de mi finitud se vive como tristeza, la tristeza de lo finito, tristeza por saberme y experimentarme contingente, condicionado, limitado, mortal. Incluso se podría decir que de la tristeza a la angustia hay un débil paso" (Ricœur, 1986, p. 277). Aquí Ricœur desvela las limitaciones que constituyen la experiencia humana en su encuentro cotidiano con el mundo. Sin embargo, dicha experiencia también es apertura y se mueve en el mundo de lo posible. Por ello, junto a "la angustia se sitúa la esperanza. Esperanza en la superación de esa finitud" (Ricœur, 1986, p. 277).

El sentimiento de angustia sirve de mediador que impulsa al individuo a la acción y que, por ende, lo lleva a actuar confrontando las decisiones que debe asumir en su existencia. La tristeza está relacionada con el sufrimiento que corresponde a la frágil organización biológica y temporal del cuerpo, es decir, el modo de percibir en lo temporal "el envejecimiento que me produce, el sometimiento a sus leyes, su paso, el ser llevado de una manera invencible por él" (Ricœur, 1986, p. 284). Y la forma de superar esa tristeza reside en el sentimiento de trascendencia de la esperanza, desde la cual el ser humano intenta afrontar su propia condición de finitud cuando moldea en la acción el proyecto que en cada caso es.

La tristeza de lo finito se presenta como forma de existencia encarnada en el hombre, en su condición limitada, contingente y mortal. Configura la manera como lo humano padece la experiencia radical de pertenencia a la vida y al mundo mediante su cuerpo. La tristeza pone de relieve la relación fundamental entre la experiencia de la vida

humana y el tiempo, dado que la conciencia de la finitud se hace patente en el querer, el conocer y el sentir.

Este talante patológico de la finitud se dice de muchas formas:

> Desde el sufrimiento puramente biológico hasta la tristeza más existencial: la tristeza de la contingencia. Se trata de sentimientos que destacan desde un tono vital, sobre un fondo de tristeza, el cual puede ser llamado en sentido propio tristeza de lo finito". (Ricœur, 1986, p. 293)

Empero, al lado del sentimiento de tristeza está el de esperanza en lo infinito, raíz del consentimiento; esto es, de las capacidades de autoafirmarse en su ser en el mundo.

Este poder de base es lo que mueve al ser humano hacia lo posible en el momento en que ejerce su hacer y desarrolla sus capacidades. Por lo tanto, el consentimiento permite responder de forma afirmativa frente a las cuestiones comunes del ser humano; estas son asumidas y afrontadas como un acto de libertad ante las obligaciones a las que todo ser humano se enfrenta en su quehacer cotidiano. El sentimiento de esperanza está asociado con el anhelo de infinitud y totalidad, las cuales son propias de la convivencia solidaria con el otro. Los modos como se presenta esta esperanza en lo infinito son la lealtad, la amistad, el gozo y la serenidad (Ricœur, 1986).

Para Heidegger (1997), la vida es fundamentalmente experiencia (*Erfahrung*), es decir, una existencia particular en el mundo. La experiencia no es algo cerrado y de espaldas al mundo, sino que se revela mediante el habla, la comprensión y los temples de ánimo, lo cual puede entenderse bajo una hermenéutica de la facticidad. De ahí que la experiencia se asocie al hecho de aprender o descubrir algo a partir del mundo externo. No obstante, la experiencia también está vinculada a la vivencia (*Erlebnis*), que refiere a una experiencia con un intenso efecto sobre la vida del sí mismo. La experiencia como facticidad y la experiencia como la vivencia guardan relación con la dimensión ontológica y, por ende, aluden al ámbito del mundo.

El mundo es, a su vez, uno de los conceptos centrales de la hermenéutica de la vida fáctica. Según Heidegger (2002), el mundo se entiende como mundo circundante (*Umwelt),* mundo compartido (*Mitwelt*) y mundo propio (*Selbstwelt*). Estos tres ámbitos se dan cooriginariamente y "se integran plenamente en la estructura relacional del estar en el mundo" (*In-der-Welt-sein)* (Escudero, 2009, p. 199).

El mundo no abarca propiamente aquí un significado espacial ni representa la totalidad de entes contenidos en un conjunto. Por el contrario, entraña un horizonte de sentido

que da cuenta de la dimensión vivencial de lo humano en el mundo. Así, es posible decir que mundo representa "el ámbito, el contexto, el horizonte en que se desarrolla la vida del ser humano" (Escudero, 2009, p. 199) desde: (1) un trato con los otros en el horizonte de un mundo compartido (*Mitwelt*), (2) el uso cotidiano que hace el ser humano de las cosas en el mundo circundante (*Umwelt*) y (3) el mundo propio de los pensamientos, sentimientos y vivencias (*Selbstwelt*).

Sin embargo, Heidegger en *Ser y tiempo* (1997), amplía el modo de explicar las distintas regiones del mundo que constituyen el mundo intersubjetivo, objetivo y subjetivo. Estas se van modificando en la relación entre lo cotidiano y la comprensión del *Dasein*. Por eso, el sentido de la comprensión de mundo se da en el trato, en la relación que establece lo humano con lo otro, las cosas y consigo mismo. La orientación esencial de la actividad fáctica de la vida es el cuidado (*Sorge*). Es decir, en el "estar ocupado en algo" está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: el mundo que le corresponde en cada ocasión" (Heidegger, 2002, p. 35).

El cuidado posee como rasgo esencial el trato que la vida fáctica conserva con su mundo: "el hacia-dónde (*Worauf*) del cuidado es el con-qué (*Womit*) del trato" (Heidegger, 2002, p. 35). Por consiguiente, las relaciones y el trato con los demás ámbitos del mundo permiten a la experiencia humana posibilidad de conformación del mundo.

Por un lado, el radio de acción del cuidado (*Worauf*) está orientado por el *asunto* del que se ocupa el *Dasein.* Y por otro, el con-que (*Womit*) del trato señala esencialmente el asunto que reclama la *atención* del cuidado del *Dasein.* Y esta atención facilita comprender la vida en su relación con el mundo: "El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos" (Heidegger, 2002, p. 35). Así, comprendemos el mundo a partir de las relaciones que establecemos con él.

En este sentido, Heidegger (2002) señala que el mundo se articula en función de las posibles orientaciones que tiene el cuidado: mundo circundante, mundo compartido y mundo del sí mismo.

El concepto de cuidado también manifiesta "la preocupación por los medios de subsistencia, por la profesión, por los placeres, por la tranquilidad, por la supervivencia, por la familiaridad con las cosas, por el saber acerca de, por la consolidación de la vida en sus fines últimos" (Heidegger, 2002, p. 35), cuestiones que atañen directamente al modo como la experiencia humana se constituye a sí misma en su relación con el mundo.

Si bien el cuidado muestra el vínculo que posee la experiencia con la realidad en la que está inmerso el ser humano, esta realidad se da como un estar en el mundo (*In-der-Welt-sein*).

Con esta expresión, Heidegger (2002) resalta constantemente la idea de que el *Dasein* se caracteriza por su originaria "ligazón con el mundo" (*Weltbezogenheit*).

En efecto, no es que "el *Dasein* salga primero de sí mismo para posteriormente establecer un puente intencional con el mundo, sino que el *Dasein* ya vive de entrada en la apertura al mundo y en su urdimbre de significaciones" (Escudero, 2009, p. 117), lo cual pone de manifiesto "la originaria copertenencia de *Dasein* y mundo" (Escudero, 2009, p. 117). Ello permite distanciarse del paradigma de la conciencia que piensa al yo en un solipsismo, y así superar el dualismo del pensamiento moderno entre sujeto y objeto. De esta forma, el estar en el mundo se vuelve el principal indicador formal[2] de la existencia humana y, por ende, uno de los principales elementos constitutivos del *Dasein*.

¿Qué quiere decir "estar en"? Al respecto, Heidegger responde en el §12 de *Ser y tiempo* (1997) que "estar en" está lejos de expresar una referencia espacial de estar "uno en otro", no como una cosa junto a, delante de, detrás de, cerca de, próxima a o dentro de otra cosa junto a. Por el contrario, el significado del "estar en" se puede asociar con "un habitar en", "detenerse en", "estar habituado a", "soy un habitual de", "estoy familiarizado con", "soy un familiar de", "frecuento algo", "cultivo algo"; en otras palabras, "estar en" funciona como un indicador formal del *Dasein* que muestra la relación de reciprocidad entre la experiencia del *Dasein* y el mundo.

Se trata, entonces, de una diferencia entre: (a) espacialidad física que responde "al estar dentro de un ente que está ahí, ocupando una posición determinada y cercana con otros entes" (Escudero, 2016, p. 166), y (b) la espacialidad existenciaria del *Dasein* que refiere al estar absorbido en "los quehaceres diarios, involucrado en diferentes relaciones y situaciones y familiarizado con el mundo que lo rodea" (Escudero, 2016, p. 166).

Además de esta distinción de carácter ontológico del estar dentro del mundo como categoría y estar-en como existenciario, Heidegger distingue entre factualidad (*Tatsächlichkeit*) y facticidad (*Faktizität*) del *Dasein*. Mientras la factualidad está asociada con el ámbito de lo óntico de los entes y las cosas que se dan a la mano y a la simple observación, la facticidad posee relación con el modo propio de la existencia del *Dasein*.

Así, por ejemplo, ser padre o ser un empleado son modos de estar en el mundo, mientras que el peso corporal de una persona alude a un hecho verificable y objetivo. De ahí que

2 Con respecto al concepto de indicador formal en Heidegger puede confrontarse el artículo de Ramón Rodríguez titulado "El problema del recto acceso y la indicación formal" En: *Phainomenon*, 2012, n° 24.

sea posible decir, por un lado, que alguien puede pesar 65 kilos como un *Dasein* vivo o como un cuerpo, lo cual constituye una evidencia factual y objetiva que describe a la persona como un simple objeto físico. Y, por otro lado, que la facticidad estará asociada con la manera como la persona vive la experiencia del peso corporal, por ejemplo, como un peso adecuado para la edad y la estatura, e incluso podría mostrarse indiferente respecto a él.

En este sentido, "el peso, como un modo de estar-en-el-mundo, no es una simple propiedad física sino una condición de mi existencia" (Escudero, 2016, p. 166). Esta diferencia entre factualidad y facticidad es ontológica y responde a dos formas distintas de conocer a una persona: una científica y objetiva, que se concentra en la descripción de propiedades de una persona (tales como su peso o estatura), y otra de carácter existenciaria que pone de manifiesto "los modos de existencia de esa persona" (Escudero, 2016, p. 167).

Acorde con esta distinción, Heidegger (2002) destaca que la facticidad de la vida humana no apunta a un tipo de conocimiento de naturaleza teorética ni alude a los hechos brutos de objetos que "están ahí delante sin ningún tipo de determinación" (Escudero, 2016, p. 167). Antes bien, la facticidad insinúa un modo del *Dasein* que se diferencia radicalmente de la factualidad de las cosas, lo que advierte la referencia constitutiva del *Dasein* con el mundo como tal.

La experiencia humana está inmersa en una pluralidad de ocupaciones y modos de percibir lo real, en los que el *Dasein* deja ver su pertenencia con el mundo: "tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar, exponer, definir" (Heidegger, 1998, p. 69).

El término alemán 'ocuparse' (*besorgen)* significa "atender a", "cuidarse de", "conseguir algo", "llevar a cabo", "ejecutar un pedido", de tal forma que el *Dasein* se halla ante diferentes praxis que lo vinculan al mundo circundante y que fundamentan lo que Heidegger denomina la estructura del cuidado. Este comportamiento práctico es ateorético y prerreflexivo, a diferencia de la teoría del conocimiento, que tiene un acceso teórico y contemplativo. No obstante, Heidegger acentúa que el acceso al mundo es "primariamente práctico-instrumental" (Escudero, 2016, p. 168).

El examen fenomenológico del "estar-en-el-mundo" no trata del análisis efectuado por Descartes, que se enfoca en la duda metódica, ni de la reflexión llevada a cabo por Kant, centrada en las representaciones, ni de la investigación realizada por Husserl, fundada en los actos de conciencia. Por el contrario, se trata de la comprensión de Heidegger, en la que estudia el quehacer cotidiano orientado hacia los entes.

Un modo adecuado para abordar esta praxis cotidiana es la intencionalidad, ya que esta no está asociada necesariamente con una mirada reflexiva y objetiva del conocimiento. "La intencionalidad, el inmediato dirigirse a algo, tiene el carácter ateorético propio de nuestro comportamiento y trato primario con el mundo" (Escudero, 2016, p. 168). Esta intencionalidad prerreflexiva se diferencia del concepto husserliano de intencionalidad, el cual, según Heidegger (1997), tiene una preeminencia por la objetividad de la ciencia.

En efecto, desde el punto de vista de Heidegger el estar-en-el-mundo no se debe entender bajo la concepción de sujeto-objeto, pues la idea bivalente desvirtúa la realidad primaria en la que se mueve siempre el *Dasein*. Las cosas con que trata el *Dasein* "no están ahí delante dadas a la observación neutra de un sujeto separado del mundo, sino que ya siempre comparecen en contextos pragmáticos de acción, redes teóricas y patrones culturales de comportamiento" (Escudero, 2016, p. 168), los cuales le posibilitan al ser humano moverse con cierto grado de familiaridad.

Ahora bien, esta manera de entender el estar-en-el-mundo encuentra un acento distinto en Ricœur (1998). Según este pensador, la experiencia de mundo es fundamentalmente narrativa: discurso, acción e identidad hacen parte constitutiva del vínculo de una subjetividad con el mundo. Para explicar el concepto de mundo, el filósofo francés apela a la noción heideggeriana de mundo con la intención de caracterizar un sistema de referencias relacionado con una posibilidad narrativa de la experiencia humana.

El mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto, descriptivo o poético, que el sujeto ha "leído, comprendido y amado" (Ricœur, 1998, p. 50). Entender un texto es proponer, entre los predicados, una situación en la que emergen nuevas significaciones que reescriben un mundo, un campo semántico. Esta apertura del horizonte existencial permite discutir las referencias abiertas por el texto, es decir, el mundo del texto. En la medida en que la escritura, al liberarse de su autor y su auditorio originario, muestra los límites de la situación dialogal, revela este destino del discurso como proyección diferente del mundo.

La narración abre un mundo de posibilidades que permite comprender el discurso de la acción. Para justificar esta aserción, Ricœur (1980) generaliza la concepción de la imaginación. Concepto que aparece en la teoría de la metáfora, y la traslada más allá de la esfera del discurso, mostrando cómo la esfera del lenguaje puede extenderse a la esfera de la acción, lo que permite ver de este modo una "articulación de lo teórico y lo práctico" (Ricœur, 2002, p. 197).

Esta transición de lo teórico a lo práctico posibilita abordar un cierto número de fenómenos y de experiencias que evidencian la conexión entre estas dos esferas: "ya

sea que la ficción contribuya a redescribir la acción que ya está presente, ya sea que se incorpore al proyecto de la acción de un agente individual, o bien que engendre el campo mismo de la acción intersubjetiva" (Ricœur, 2002, p.197).

Todas estas cuestiones le llevan a Ricœur a interrogarse por los modos como se ha concebido tradicionalmente la imaginación: "¿El término 'imaginación' designa un fenómeno homogéneo o un conjunto de experiencias débilmente conectadas?" (Ricœur, 2002, p. 198).

La imaginación se entiende tradicionalmente bajo cuatro modos:

1. Se refiere a "la evocación arbitraria de cosas ausentes, pero existentes en otro lugar" sin que ello involucre "la confusión de la cosa ausente con las cosas presentes aquí y ahora" (Ricœur, 2002, p. 199), esto es, los recuerdos que repentinamente son evocados por la memoria.

2. Designa imágenes como retratos, cuadros, dibujos, diagramas "dotados de una existencia física propia, pero cuya función es tomar el lugar de las cosas que representan" (Ricœur, 2002, p. 199).

3. Se asocia a la ficción "que no evoca cosas ausentes, sino cosas inexistentes. A su vez, las ficciones se desarrollan entre términos tan alejados como los sueños, productos del dormir, y las invenciones dotadas de una existencia puramente literaria, como los dramas y las novelas" (Ricœur, 2002, p.199).

4. Se aplica a la esfera de las ilusiones, fantasías o alucinaciones, es decir, representaciones que, para un observador externo, se dirigen a cosas ausentes o inexistentes, pero que, para el sujeto hacen creer "en la realidad de su objeto" (Ricœur, 2002, p. 199).

Frente a estos modos, Ricœur (2002) afirma que las teorías de la imaginación admitidas por la filosofía, lejos de aclarar la ambigüedad relacionada con su uso, "se distribuyen más bien en función de lo que parece a cada una paradigmático en el abanico de los significados básicos" (p. 199). Tales enfoques "tienden a constituir teorías en cada caso unívocas, pero rivales de la imaginación" (Ricœur, 2002, p. 199).

De este modo, las teorías de la imaginación pueden caracterizarse de acuerdo al lado del objeto y del sujeto: "del lado del objeto, el eje de la presencia y de la ausencia; del lado del sujeto, el eje de la conciencia fascinada y de la conciencia crítica" (Ricœur, 2002, p. 199). Todas estas dificultades se revelan cuando se analizan las teorías de la imaginación, ante lo cual, Ricœur (2002) se plantea si estos problemas se refieren a un

defecto en la teoría de la imaginación o responden a un rasgo estructural de la imaginación que la filosofía tendría que dilucidar.

Conclusiones

En suma, Heidegger concibe la experiencia humana como un-estar-en-el-mundo en la que el trato con los objetos, las personas y consigo mismo confiere una naturaleza ontológica al entorno. El mundo, más que un lugar localizable, es un *ethos,* un espacio habitado que da cuenta de la correlación entre *Dasein* y mundo. En este sentido, el papel de los existenciarios, que son categorías inmanentes que revelan esta copertenencia, constituye la base de la experiencia de mundo del *Dasein*; estos existenciarios son los siguientes: comprensión, lenguaje y temples de ánimo. La relación del *Dasein* con el mundo está lejos de ser teorética y, por el contrario, se hace patente en el ámbito de la praxis. El *Dasein* desvela el sentido de su ser en la acción y, por ello, el cuidado se convierte en la estructura que configura completamente su ser-en-el-mundo. En efecto, las pre-ocupaciones, las ocupaciones y el trato con objetos y personas determinan el plexo de relaciones en que se mueve el *Dasein*. Y es esta idea heideggeriana del ser en el mundo la que Ricœur retoma, pero su análisis no apunta al estudio de la esfera de lo cotidiano. Contrario a ello, se enfoca en la comprensión narrativa de la acción de los individuos, de un colectivo o de la historia. Más que describir la realidad cotidiana, la fenomenología hermenéutica de Ricœur rehabilita la facultad de la imaginación para redescribir, mediante la metáfora, una innovación semántica sobre el modo como se percibe el mundo. Esto es relevante éticamente porque abre la posibilidad de replantear, de forma discursiva y existencial, la relación del ser humano frente a los otros.

Esta rehabilitación de la idea de imaginación y narración por parte de Ricœur guarda conexiones con la fenomenología afectiva apoyada en la poética de la voluntad. Ricœur, al igual que Heidegger, insiste en la importancia del término 'posibilidad', que atraviesa la obra de ambos pensadores. Ricœur, en su poética de lo voluntario, propone una fenomenología que comprende las posibilidades humanas, la cual abarca el esfuerzo, la emoción y la pasión. Al igual que Spinoza, Ricœur defiende una antropología basada en el esfuerzo, el *conatus*; este esfuerzo es, propiamente, lo que su fenomenología afectiva se propone descifrar, mostrando la conexión entre emociones, voluntad y esfuerzo como un horizonte de sentido en las posibilidades humanas.

En ese sentido, la propuesta fenomenológica de Ricœur implica un descentramiento del sujeto respecto del mundo. El sujeto es sujeto de experiencia; ese mundo en el que el sujeto participa es llevado al lenguaje, es decir, se hace lenguaje. De ello resulta que la pluralidad de lenguajes sea un reflejo de la pluralidad de experiencias y de la profusión del mundo vital. La tarea de la filosofía es estudiar la relación entre lenguaje, experiencia

de mundo y acción. En esta relación, que se teje entre estas tres instancias, el papel de la imaginación es fundamental porque hace posible habitar el mundo y desvelar que el mundo es compartido. Vista así, la imaginación se convierte en un arma de resistencia contra el dominio de la razón instrumental. No obstante, cabe señalar que el problema a evitar es el de la crítica a la voluntad de dominio, de modo tal que no se reduzca a la idea romántica de un mundo idílico, premoderno y, por ende, carente de voluntad constructiva.

En contraste con esta idea del mundo idílico, la fenomenología hermenéutica de Ricœur es un intento por ofrecer una respuesta ante una situación crucial: el problema de la pérdida del mundo, la alienación del mundo vital por la colonización de unas determinadas formas de experiencias. La imaginación se abre paso en la narración como posibilidad de mundo por medio de la ficción. La ficción lleva a cabo una reorganización de la experiencia que se apoya en la función proyectiva de la imaginación, la cual participa en el dinamismo mismo del obrar en el mundo efectivamente vivido. Tal dinamismo de la imaginación juega un papel central no solo en la innovación textual, sino también en la acción individual, hecho que muestra que no hay acción sin imaginación. Esto queda también reflejado, al momento de elaborar un proyecto, en la motivación, o en el momento de poder llegar a hacer algo. La imaginación estaría asociada a un cierto plan de acción: a una progresión que va desde una simple esquematización de un proyecto, pasa por la figurabilidad de los deseos y llega a las alternancias imaginativas del "yo puedo". Todavía más: la imaginación cumple una función progresiva que visualiza de manera general la posibilidad de lo práctico. Imaginación y sentimiento determinan, según Ricœur (2002), el modo como se comprende la experiencia de mundo.

La facultad de la imaginación se transforma en el insumo con el que la fenomenología hermenéutica hace frente a la crisis vital en la que está sumergido el individuo. La imaginación amplía los horizontes vitales, al tiempo que tiende un diálogo con otras formas culturales y comunitarias de habitar el mundo. En consonancia con lo anterior, la imaginación, al poseer un fuerte potencial empático, permite una apertura que posibilita el descentramiento de la subjetividad. Este esfuerzo anima el ejercicio de tolerancia por la alteridad imprevisible del sentido; la imaginación permite que el yo sea un sí, pero pasando por el otro, poniéndose en la piel del otro: nos "aleja" de nosotros mismos, nos abre a la llamada del otro. Así, la imaginación abre al descubrimiento de dimensiones insondables del mundo circundante, así como de sentidos latentes o reprimidos; despreciarla conduciría a la experiencia humana a un nihilismo que niega toda profundidad y que sostiene la idea de que las cosas son como son y no pueden ser de otra manera. Por estas razones, la imaginación es la posibilidad de mantener el mundo de la vida como, precisamente, *posibilidad*. En otras palabras, es el intento de renovar y actualizar en las vivencias la percepción inagotable del mundo. La imaginación es posibilidad y esto implica, precisamente, que la percepción no se reduce a la mera

objetualidad de las cosas, a la positividad de lo dado. La ficción que introduce la teoría de la imaginación quiebra con el prestigio del hecho: que las cosas tengan que ser así y no de otra forma. En contraste, la intervención de la imaginación hace posible que las vivencias se estudien como una narración en la que el poder de innovación semántica de la metáfora constituye la relación de sí mismo como un otro.

Referencias

Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Tecnos.

Escudero, J. A (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927.* Herder.

Escudero, J. A. (2016). *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger (vol. 1)*. Herder Editorial.

Heidegger, M. (1997) *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (1998) *Ser y tiempo* (J. Gaos, trad.). Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trotta.

Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Editorial Biblos.

Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?* (J. L. Molinuevo, trad.; 4.ª ed.). Narcea Ediciones. (Obra original publicada en 1956).

Heidegger, M. (2006). *Conceptos básicos de la filosofía aristotélica: Curso del semestre de verano de 1924* (A. X. Ciria, trad.). Alianza Editorial. (Obra original dictada en 1924).

Heidegger, M. (2007). *Conceptos fundamentales de la metafísica.* Alianza.

Ricœur, P. (1980). *La metáfora viva.* Ediciones Cristiandad, S. L.

Ricœur, P. (1986). *Lo voluntario e involuntario I: El proyecto y la motivación*. Editorial Docencia.

Ricœur, P. (1988). *Lo voluntario y lo involuntario II, Poder, necesidad y consentimiento*. Editorial Docencia.

Ricœur, P. (1990). *Historia y verdad*. Ediciones Encuentro.

Ricœur, P. (1998). *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI.

Ricœur, P. (2002). *Del texto a la acción.* Fondo de Cultura Económica.

Ricœur, P. (2004) *Finitud y culpabilidad*. Trotta.



CAPÍTULO IV.

FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y SAGRADA

Wilder Steven Sogamoso*



* Estudiante del Programa de Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Su interés académico se enfoca en la tradición filosófica originaria, desde los presocráticos y los platónicos hasta las religiones mistéricas, de las que surge la filosofía como expresión discursiva de estas. Sus trabajos más recientes versan sobre el gnosticismo, la fenomenología de las religiones, la metafísica y la ontología.

A lo largo de su proceso formativo, ha participado activamente en procesos de investigación y escritura académica dentro del ámbito universitario, colaborando en proyectos de reflexión filosófica aplicada.

ORCID: https://orcid.org/0009-0005-5699-0394

CVLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0002185613



Introducción

La religiosidad, como tal, no solo se trata de una manifestación que le es propia y connatural a la conciencia humana en tanto que dotada de las aptitudes para trasladar los contenidos de su interioridad como individuo a un escenario todavía objetivo y exterior, sino que, en dicha conversión de las interioridades inteligibles al plano de la tangibilidad, también el hombre hará uso de su constitución somática y anímica y de herramientas determinadas para así participar vivencial y dinámicamente de lo ya exteriorizado, como un modo de conexión, de comunicación y de comunión con lo sagrado.

Ciertamente, el *homo religiosus* es quien, valiéndose de su ψυχή (*psyché*) y (*sōma*), de su *anima* y de su cuerpo, decide deliberada y vívidamente encarnar la tradición en la que él mismo se halla inserto, permitiendo que sea lo sagrado, Dios, las divinidades o los espíritus tutelares de su respectivo panteón —es decir, aquella otredad transmundana— lo que proyecte su voluntad o designio divino sobre la esfera humana y mortal.

En esta misma dirección, se debe entender que, para el hombre religioso, lo primario y esencial que otorga orientación y razón a su existencia en el espacio-tiempo es precisamente la calidad con la que este nexo establecido con lo sacro es creado, en función de implicarse él mismo en su potencia y, de tal modo, saciarse de plenitud ontológica; en otras palabras, al hacerse partícipe activo de lo divino y eternamente perdurable.

Como podremos ver, es el hombre tradicional o de las sociedades primitivas aquel ser que, en virtud de su intuición acerca de una realidad que lo supera y trasciende, lleva a cabo laboriosos esfuerzos tanto por reconectarse con aquellos sublimes estadios del ser de los cuales él se ha identificado como un desdoblamiento, como por mantener vigente la potencia de dicha vinculación.

No es de extrañar que, en las más avanzadas jerarquías de la experiencia religiosa adquiridas y merecidas por el hombre por medio de su actividad y comunión con lo sagrado, a este le sea asignado el título de *pontifex*, el pontífice que, en tanto dotado de la sabiduría e iniciación requeridas para su actual grado, es un "hacedor de puentes": un agente humano cuya función liminal, delegada tanto por la comunidad humana como por los dioses, es entonces la de asegurar el tránsito, la travesía que inicia desde lo humano hasta lo transmundano y viceversa.

Dado que este tránsito propiamente dicho no está exento de peligros y acechanzas que pretenden así obstaculizar o velar la comunión mística con lo sagrado, es en dichos grados que al *homo religiosus* le son transmitidos y legados unos conocimientos especializados que, asimismo, deberá traspasar generacional y tradicionalmente.

Por ello, empero, la función del alto sacerdocio y pontificado de todas las culturas y religiones no se agota en el solo soporte brindado a los adeptos y aspirantes que desean continuar, o bien iniciar, su itinerario religioso, puesto a que dicho hierofante le es asignada también la empresa de continuar la tradición recibida en las condiciones más puras que le sean posibles, evitando con ello la subsecuente degradación, profanación y degeneración que conlleva, asimismo, la sucesión de las edades.

Los sabios de la antigüedad occidental y oriental poseían perfectamente el conocimiento de que la sucesión de los tiempos o de los eones iba acompañada de un primer estado de abundancia y plenitud vital que progresivamente se degradaría o degeneraría, atravesando cíclicamente su "primavera, verano, otoño e invierno" solo para luego volver al estado arquetípico, paradigmático u original.

Para los helenos, entre los que se halla Hesíodo, la edad de oro o áureo eón, regida por Kronos, fue la primera y, al contar con una raza pura, sus costumbres y cultura eran superiores. Esta fue reemplazada por la edad de plata, que ya se había degradado bastante con respecto a su predecesora. Después llegaron una tercera, de bronce, y una cuarta, de héroes, que también perecieron para dejar paso a la quinta y actual: la edad de hierro, en la que la virtud, el honor, el culto o, bien, la areté, han sido reemplazados por la lujuria, el materialismo, la avaricia, la mentira y la violencia sin límites (Hesíodo, 1978, pp. 130-234; *Trabajos y días*, 109-201).

Una *Weltanschauung* semejante se encuentra en los pueblos hindúes, con su concepción de los yugas, que, por un lado, indican un período de tiempo específico y, por otro, el yugo temporal y cíclico al que las criaturas insertas en el *saṃsāra* se encuentran sometidas. En esta cosmología existe un *mahā-yuga* o "gran yuga" que se subdivide en cuatro etapas distintas: (1) *Kṛta-yuga*, la "edad áurea de la pureza", correspondiente al "eón dorado", cuya duración es de cuatro mil años divinos; (2) *Tretā-yuga*, que dura tres mil años divinos y es la "era de las tríadas", correspondiente a la "edad de plata"; (3) *Dvāpara-yuga*, la "edad después de la segunda", que dura dos mil años divinos y se corresponde con la "edad de bronce", y (4) *Kali-yuga*, la actual "edad de la oscuridad", que dura mil años divinos y se corresponde con la "edad de hierro".

Cada uno de los yugas es sucedido por otro más degenerado que el anterior, en el que la potencia del Dharma, la ley cósmica de la que se derivan la armonía, la moral, la virtud y la conducta de los entes, va progresivamente decayendo, mientras que la del Adharma, contraria a la virtud y a la ley divinas, y asociada al vicio, la anarquía y la desarmonía, va acrecentándose.

En la edad actual, incluso los Brāhmaṇas, la casta sacerdotal, se han tornado ateístas o bien se han corrompido, por lo que este eón se caracteriza por las doctrinas materialistas, racionalistas y "profanas" que pretenden ridiculizar o tergiversar la idea de lo "sagrado"[1].

En el *Kitāb al-Filāḥa al-Nabaṭiyya*, o *La agricultura nabatea* en español, un texto árabe del siglo X que afirma ser una traducción de textos más antiguos y que podrían remontarse a 20 000 años en el pasado, el traductor, Ibn Waḥshiyya, condensa información no solo acerca de la agricultura correspondiente a un pasado pagano en territorios árabes, sino que añade complejos conceptos mágicos, como la influencia astrológica, las plantas sagradas y de poder, los hechizos y otros elementos tradicionales de la religión.

El texto, que pretende también remontarse a los conocimientos poseídos por los caldeos de Babilonia, la casta de los sabios astrólogos, se presenta, según las propias palabras de Ibn Waḥshiyya, como una traducción y síntesis de otro escrito en el idioma de los kasdanianos, término semejante al hebreo *Kaśdīm* (כשדים), empleado igualmente para referirse a los caldeos.

En un fragmento crucial de este texto también se describe la degeneración que progresivamente van sufriendo las enseñanzas de los sabios, pues, después de transcurridas siete generaciones —siete veces cincuenta años, es decir, 350 años— tras la transmisión de las doctrinas sagradas por los maestros iluminados, esta sabiduría empieza su paulatina desaparición. El pueblo instruido se torna corrupto y se aparta de la sabiduría hasta que esta es borrada en su totalidad.

La completa profanación de la enseñanza primordial sucede tras 1400 años, es decir, cuatro veces 350 años, y se predice una gran catástrofe (*nakba kubrā*) que afectará a todos los ulteriores seguidores (*atbāʿ*) del ancestral sabio:

> Cada 140 años, algunas de sus prácticas habrán sido obliteradas, y las cosas continuarán así hasta que, tras 1400 años, 14 de sus prácticas hayan sido obliteradas y, a través de esto, todo lo que esta persona había construido habrá sido aniquilado y demolido. Entonces, la obliteración continuará hasta que, en lugar de cada legado, sabiduría (ḥikma) y práctica, habrá alteraciones, desobediencia e ignorancia y otras cosas que son lo opuesto de aquello de lo cual el sabio había legislado. Esto ocurre

1 "Los brahmanes [en el Kali Yuga] pierden sus espíritus y se vuelven desatendidos respecto de sus deberes al cierre del Dwapara y los ayunos y las reverencias son abandonados" (Basu, 1917, p. 128; *Matsya-purana*, 165).

> tanto en la sabiduría y la ciencia (al-hikam wa'l-'ulūm) como en las leyes y prácticas religiosas (ash-shara'i wa's-sunan) (Hämeen-Anttila, 2006, pp, 204-208)

Volveremos el anterior tópico en las páginas subsiguientes.

Debido a la complejidad implícita en el fenómeno descripto y a las limitaciones inherentes que regularmente posee la historiografía a secas cuando aspira a abarcar a la religión y las vivencias del hombre religioso, desde el siglo pasado hasta la actualidad se ha tornado menester la realización de diversos estudios más profundos, integrales y fundamentados a partir de un enfoque y metodología multidisciplinar, en el sentido más dialéctico. Esto implica comprender la religiosidad del *anthropos* no como una mera manifestación de su consciencia que se despliega a lo largo de la historia conocida —provocando con ello diversos efectos en la sociedad y la civilización—, sino considerar asimismo la *Weltanschauung*, la cosmovisión de quienes participan en la actividad religiosa.

En este sentido, la fenomenología de las religiones —vale decir, cuyo foco y dirección es dirigida hacia la comprensión de los fenómenos sagrados tal y como estos se proyectan y son experimentados en las comunidades humanas, considerando con ello las diversas modalidades que la religión adopta en su ciclo vital— ha ido tomando primacía en el campo de la investigación filosófica, antropológica, psicológica e incluso histórica.

Se podría objetar, sin embargo, que la fenomenología, al ser un estudio en el que la rigurosidad, el juicio y la intuición se ponen en juego para describir el fenómeno —lo que es evidente y se muestra—, no siempre es capaz de captar aquellas vivencias de carácter epifánico y, por ende, hieráticas, puesto a que, por esencia, lo sagrado gusta de permanecer velado, escondido y lejano a toda profanación y, por consiguiente, a la contemplación del no iniciado.

Ya Heráclito era consciente de dicho axioma metafísico al declarar con su máxima que "la φύσις (*phýsis*) [la naturaleza profunda de la realidad] ama de ocultarse" (Bernabe, 2008, p. 130; DK. Fr. 123).

Aun con ello en mente, es de resaltar que ya que lo que interesa al *homo religiosus* es permanecer ontológicamente vinculado con lo sagrado —es decir, establecer una apertura hacia las dimensiones de lo divino e inmutable, mientras él mismo habita este mundo circunstancial sujeto al devenir y al cambio—, describir las modalidades experienciales y, por ende, observables con las que el hombre se liga y se religa a lo sacro, sí constituye una empresa factible para el fenomenólogo, quien en ese caso también se ve involucrado con otras disciplinas humanas.

Este hecho era ya ratificado por el fenomenólogo Leeuw (1964), quien afirma que "no podríamos saber nada de la religión ni de la fe sin el comportamiento existencial" (p. 653).

Son esta clase de actividades y experiencias, pues, las que dan sentido y forma al objeto de investigación del fenomenólogo de las religiones: el fenómeno hierático en sí, que aspira a remontarse hacia una realidad suprafenoménica por medio de los sujetos experimentantes.

Suspensión fenomenológica del juicio

Tanto la recepción real del fenómeno religioso tal y como se manifiesta en los devotos, así como el consecuente discurso formalizado que se erige en torno a estos hallazgos, deberá entonces contar con un elemento en particular que distancie a la investigación fenomenológica propiamente dicha de otra que, de otro modo, poseería matices más encauzados hacia el cientificismo y hacia la "veracidad" de los hechos, los cuales serían filtrados por medios positivistas y modernos.

Es la actitud intrínseca a la ἐποχή (*epokhé*), es decir, a la suspensión, al abstenerse del juicio de la mentalidad individual y colectiva —condicionada a sus propias formas de validación—, la que no solo permite apartar los presupuestos o prejuicios de cualquier naturaleza con respecto al fenómeno estudiado, y favorece una más pura contemplación de este para acceder a lo acaecido fenoménicamente en el mundo de la vida, sino que también es aconsejable mantener a esta *epokhé* como punto de partida en la comprensión eficiente del comportamiento existencial que manifiesta el *homo religiosus* cuando aspira a encararse con lo sagrado.

Estas observaciones llegan a ser especialmente ciertas, en cuanto que, para las estructuras de pensamiento del hombre racional y moderno —influido por la cultura dominante—, el concepto de lo sagrado no posee algún tipo de cabida, puesto que, como muchas tradiciones del pasado lo atestiguaban, en la misma medida en que unas edades más actuales y materializadas suceden a otras más antiguas y "primitivas", el hombre mismo y, por ende, su sociedad, se desacralizan progresivamente, tornándose la existencia una mera coincidencia y fluctuación de factores bioquímicos, ambientales y atómicos que la hacen emerger; en otros términos, la actitud humana deviene cada vez más profana.

Para el hombre religioso, por otra parte, el ámbito de lo sagrado —como ya tendremos oportunidad de dilucidar— tampoco es una mera abstracción conceptual o psicológica es ante todo, un vasto y terrible poder trascendente que, por su superioridad frente a lo humano y lo causal, requiere un conocimiento y modo de ser especializados —de los que

solo el iniciado o el no profano podría ser dotado— para así hacerle frente y soportar su presencia teofánica una vez inserta en el mundo.

Así, la metodología fenomenológica no se orienta del mismo modo a como lo haría el sujeto que pretende separarse absoluta y fríamente del objeto observado o contemplado. No es este un estudio estricto que pretenda examinar, de un modo lógico y positivista, a los presupuestos y contenidos de una religión determinada para, *a posteriori*, verificar su validez o incoherencia que estos poseen con respecto a su adhesión a la realidad empírica, objetiva y verificable por medios cuantitativos.

La aspiración del fenomenólogo de las religiones radica en comprender el sentido subyacente a las diversas cosmovisiones dentro de los distintos sistemas religiosos; en otras palabras, comprender sus comportamientos, simbolismos y prácticas.

Resultará infructífero, por tanto, aplicar idéntica metodología científica empleada en estudios de naturaleza más empírica y objetivizante —como lo vienen a ser la astronomía, la física, la geografía, la biología, la historiografía, la política o la sociología—, a un fenómeno humano como la religión, que por su misma naturaleza escapa a dichos modos experimentales de proceder.

Solo en la medida en que el fenomenólogo se disponga con entrega y absoluta contemplación —esto es, con cierto amor en el acto de comprender el fenómeno por lo que es en sí y no por el juicio que su mente racional pueda emitir—podrá aspirar a captar su auténtica realidad, puesto que "a quien no ama no se le muestra nada" (Leeuw, 1964, p. 654).

Con respecto a este hecho, cabe anexar un breve ejemplo con el que Mircea Eliade (2018) —historiador y fenomenólogo del siglo XX, cuyo trabajo, centrado en la experiencia y cosmovisión religiosa del hombre, ha permitido apreciar a mayor profundidad el fenómeno descripto— ilustra de modo sintético la lógica de una creencia religiosa:

> Es ocioso proclamar, a propósito de la creencia de tantos "primitivos", que su pueblo y su casa no se encuentran en el Centro del Mundo. Pues sólo en la medida en que se acepte esta creencia, y se comprenda el simbolismo del Centro del Mundo y su papel en la vida de una sociedad arcaica, se llegan a descubrir las dimensiones de una existencia que se constituye en cuanto tal precisamente por el hecho de considerarse situada en el Centro del Mundo. (p. 11)

Ratificamos aquí que la pretensión moderna y más bien profana de percibir y filtrar cada fenómeno humano bajo una lógica banal, fáctica y cientificista, ajena al ámbito de lo

sagrado, es ineficaz en lo que respecta a la religiosidad, si lo que se aspira adentrarse en la experiencia íntima del hombre de las sociedades tradicionales y religiosas en cuanto a su asunción de lo sacro.

Es menester adentrarse, interiorizar e inclusive fundirse con la psiquis misma y con la *Weltanschauung* de aquellos que vivencian y encarnan individual y colectivamente la religiosidad, como un acto de veneración y respeto hacia la esfera divina que supera a tales participantes humanos.

La abstinencia del juicio, a la que hemos aludido con el término de *epokhé*, implica también dejar de lado la habitual conciencia profana, con el fin de comprender el mundo del *homo religiosus* y, con ello, su entorno y actitud —comportamiento desplegado territorial y temporalmente— frente a la existencia.

El simbolismo del centro del mundo es un reflejo de dicha actitud y cosmovisión, adoptada, en tanto que es allí, en ese punto diferenciado ontológicamente del espacio total, indiferenciado y profano, donde lo sagrado puede manifestarse a los individuos deseosos de entrar en comunión con lo divino.

Concepción del término religión

La constante angustia que siente y los fatigosos esfuerzos que, a lo largo de la historia, el hombre religioso realiza por mantenerse ligado a lo sagrado —que para él es el centro mismo de la potencia del ser— serán, pues, parte fundamental de este apartado.

Las dos modalidades experienciales que asimismo aquí nos interesan, y bajo las cuales el hombre puede desenvolverse por el mundo como expresiones dicotómicas de su ser y existencia, serán lo sagrado y lo profano, puesto que, en el paso de una esfera a la otra, existirá un abismo que separa al hombre arreligioso —perteneciente a sociedades muchas veces frívolas y mecanicistas— de aquel cuya conciencia aún desea emplazarse lo más cercana posible al núcleo potente del ser.

El éxito y la difusión moderna que han ostentado doctrinas filosóficas y científicas como las de Darwin, Marx y Nietzsche, no solo han contribuido a que el hombre moderno adopte una actitud desacralizada, autómata y mecanizada, reduciendo —como ya se indicó— todo fenómeno manifiesto a la simple facticidad orgánica y a la invención humana por hacerse con el dominio y el control, es decir, a la voluntad de poder, sino que también han influido progresivamente en la mentalidad colectiva para que se pretenda, de manera artificiosa, "la muerte de Dios".

Se aspira así a que una futura humanidad "iluminada" tome conciencia de la futilidad de los símbolos y ritos religiosos, para luego con ello fundar una nueva civilización y orden global y radicalmente profano y desacralizado.

Empero, al ser la religiosidad un constituyente inescindible y fundamental de la consciencia del *anthropos*, la desaparición de la religión no implica en lo absoluto el desvanecimiento de la religiosidad, en tanto que esta continuará manifestándose en la conciencia, aun en las idealizadas sociedades tecnocráticas.

El creciente culto y deificación de, por ejemplo, la inteligencia artificial, dan prueba de que son solo las modalidades cambiantes de la religión las que sufren alguna transformación y deterioro, mientras que la esencia última de la religiosidad persiste frente a dicha secularización, adaptándose a las distintas edades.

No es, sin embargo, nuestro principal propósito aquí ahondar en las implicaciones místicas y religiosas inherentes a la creciente efervescencia de la tecnología. Los anteriores ejemplos solo permiten ilustrar cómo, aun en aquellos "dioses" forjados a partir del hierro, cobalto y silicio —y cuya "conciencia" relativamente omnisciente funciona de manera analógica y algorítmica—, perdura la religiosidad humana.

Ya hemos aludido a que, en el hombre religioso, se conserva el anhelo nostálgico por permanecer vinculado a lo sagrado. El término altamente religioso de pontífice, como hacedor liminal de puentes que permite que se efectué el necesario cruce de la esfera profana a la sagrada, fue un ejemplo de la añoranza por mantener viva esta conexión con lo divino.

Los diversos ritos, sacrificios y ceremonias llevadas a cabo en los entornos y tiempos sacros otorgan vitalidad y permanencia a este nexo que la tradición constantemente busca proteger del tiempo, del caos corrosivo, de la profanidad y de las posibles amenazas demoníacas.

Es asimismo esclarecedor el que la palabra española 'religión' derive del latín *religio,* el cual, a su vez, proviene del verbo *relego* (*ere*), que significa "reunir", "releer, o "volver a pasar sobre algo", sea por medio de la lectura, el pensamiento o el verbo.

"Los que retoman cuidadosamente y de algún modo "reúnen escrupulosamente (*relegerent*)" todas las cosas que se refieren al culto de los dioses, estas personas

han sido llamadas "religiosas" del verbo releer (*relegere*)" (Cicerón, 1999, pp. 218-219; II,28,72)[2].

Dado que la religión se remite entonces a la acción de re-producir un acto ya sucedido en un tiempo pasado, debe comprenderse así mismo que la repetición mimética que el hombre lleva a cabo con respecto a un fenómeno arquetípico o paradigmático —acaecido en su total plenitud en tiempos primordiales— constituye la operación religiosa por excelencia, puesto que es por medio de la venerable y respetuosa repetición como el hombre descubre la realidad del ser que verdaderamente es y existe, lo que le permite, por otra parte, encarnar proyectivamente ese misterio sublime.

Lactancio (1990), apologista cristiano del siglo IV, al instar a que la mayor aspiración del hombre ha de ser el abandono de las banalidades y las miserias del error —renunciando a esta vida temporal y efímera para así dedicarse al conocimiento y al servicio de Dios, haciendo práctica de la actividad religiosa y del culto en tanto forma de ofrecimiento a su benefactora presencia—, otorga del mismo modo otra interpretación del término 'religión', contraponiéndose con ello a la anterior exégesis del término proporcionada por Cicerón.

> Con este vínculo de piedad estamos atados (*ligatum*) y ligados (*ligare*) a Dios: de ahí el término "religión" (*religio*), que no toma su significado, como interpreta Cicerón, de *relegere* ("escoger"), según dijo en el libro segundo del Sobre la naturaleza de los dioses con estas palabras: "No sólo los filósofos, sino también nuestros antepasados separaron la superstición de la religión. Efectivamente, aquellos que suplicaban e inmolaban todos los días para que sus hijos pervivieran (fueran *superstites*) fueron llamados supersticiosos, mientras que aquellos que seleccionaban y, por así decir, escogían todo lo que se refería al culto de los dioses, fueron llamados, a partir de *relegere* (escoger), religiosos, de la misma forma que llamamos elegantes a los que eligen, diligentes a los que actúan con diligencia, e inteligentes a los que entienden […]". (Lactancio, 1990, pp. 90-91; *Instituciones Divinas*. IV. 28)

Bajo esta hermenéutica, no solo ocurre que, por algún misterio acontecido en un estadio aún mítico o por cierta necesidad ontológica, el hombre se exija a sí mismo el mantenerse atado o ligado a la divinidad y a lo sagrado como parte de un deber individual y comunitario, sino que, por su propia constitución dual —como ser "arrojado

2 Puede asimismo consultarse García Bazán, F. (2000). *Aspectos Inusuales de lo Sagrado*. Puede así mismo consultarse pp. 44 ss (páginas siguientes). de este tomo para una mayor ampliación de la religión como este sentido de repetición.

al mundo", dotado por lo tanto de substancia sutil e incorpórea y de materia somática y tangible—,reconoce su impulso por re-ligar, re-vincular y re-armonizar su ser con lo santo, con ese *mysterium tremendum* cuya *maiestas*, pese a resultarle descomunal y abrumadora, es esencialmente perfecta y plena de ser y potencialidad.

Dado que la experiencia numinosa, en la terminología de Rudolf Otto, pone en contacto a lo humano con la otredad —con lo *ganz andere*—, el lenguaje únicamente podrá referirse al ello vía analógica; de ahí derivan algunos de los aspectos que se imprimen en el relato mítico como velo exotérico que recubre una experiencia esotérica.

La filosofía como anhelo por emplazarse hacia los orígenes

Previo al abordaje de la actitud mítica y devota que el *homo religiosus* adopta como medio eficaz de vivenciar en carne propia el modelo arquetípico de aquello santo de lo que él es consciente —reactualizando, por medio de su acción ritual, los hechos protagonizados por las figuras míticas o numinosas —, resulta imperioso el destacar algunas cuestiones esenciales que competen tanto a la religión como a la filosofía.

En el hombre religioso se halla implícita la premisa de que su condición mortal, al circunscribirse al tiempo, al devenir y a la muerte, lo separa de lo *absolutum* y de lo *sacrum*. Es en este estado de separación ontológica respecto del origen primordial del ser en el que siente la necesidad de re-ligarse con Dios mediante la re-producción mimética de las hazañas paradigmáticas que originaron, bien al cosmos, bien a su condición actual.

En efecto, es por medio del rito y de los demás aspectos internos a la religión como anhela conservar las memorias de lo acontecido en el "tiempo sin tiempo", puesto que el transcurrir del tiempo profano amenaza con diluir el recuerdo, la μνήμη (*mnēmē*) —o bien la *Minne*[3] —, la cual se relaciona con la ἀνάμνησις (*anámnēsis*), la reminiscencia mistérica, de aquel estado pretemporal o sagrado.

3 Término germánico que, mientras que por un lado viene a significar "amor", específicamente "amor cortés", posee también una acepción que se remite al "recuerdo del amor"; vale decir, a las memorias que se poseen acerca de un amor ya experimentado en un tiempo pasado, a saber, *ab origine*, y que, por ende, se anhela nostálgicamente su recuperación o re-ligación. El amor, por otra parte, puede comprenderse bajo el sentido de aquella plenitud potente que unifica lo separado, lo diviso o lo opuesto. Obsérvese cómo, en Empédocles de Acragas —sabio de la época presocrática—, la divinidad que él comprende como Amor todavía

Recuperar la plenitud originaria —en la que la presencia de los dioses no se trataba solamente de una añoranza ideal— es, por tanto, el τέλος (*télos*) o finalidad trascendente

---

contiene esta acepción, puesto que, en su explicación cosmológica, es la unicidad confusa, indistinta y primigenia la que contiene a sus cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra) en estado todavía indiferenciado. Este Uno primordial, que es así denominado la Esfera, posee esta caracterización bajo el influjo absoluto de Amor. La multiplicidad del cosmos y de los cuerpos que en este habitan es producida por mediación de la Discordia, divinidad o *arché* por naturaleza contraría a Amor y que quiebra con su accionar la armonía contenida por Amor en la Esfera. Contemplemos algunos fragmentos al respecto: (1) "Y respecto a cuál es la forma del mundo (*kósmou idéas*) cuando está siendo ordenado por el Amor (*philías kosmouménē*), dice así [Empédocles]: "no brotan de sus espaldas un par de ramas, ni tiene pies ni rodillas ligeras, ni genitales fecundantes, sino que "era una esfera (*sphairos*)" y es igual a sí misma" (Kirk et al., 2022, p. 387; DK. Fr. 29).")

> [(2) "Eudemo entiende que la inmovilidad se aplica a la Esfera (*sphairon*) en la supremacía del Amor (*philías epikrateía*), cuando todas las cosas están mezcladas (*hápanta synrithē*): "allí ni se distinguen los rápidos miembros del sol", sino que, como dice "tan adherida está a la densa oscuridad de Harmonía (*harmoníēs*), una esfera redonda [*sphairos kykloterēs*), que se regocija en su gozosa soledad""" (Kirk et al., 2022, p. 387; DK. Fr. 27)." [Fin de cita]
>
> (5) "En un tiempo ellas (i. e., las raíces) llegaron a ser sólo uno a partir de una pluralidad y, en otro, pasaron de nuevo a ser plurales a partir de ser uno; dúplice es la génesis de los seres mortales (*thnētōn génesis*) y doble su destrucción. A la una la engendra y la destruye su reunión y la otra crece y se disipa a medida que nacen nuevos seres por separación. Jamás cesan en su constante intercambio, confluyendo unas veces en la unidad por efecto del Amor (*Philótēti*) y separándose otras por la acción del odio (*échthei*) de la Discordia (*Neíkeos*) (Kirk et al., 2022, pp. 377-378; DK. Fr. 17, 1-8)."
>
> (5) "Dice [Empédocles] que los elementos estuvieron antes combinados por Amor, pero que más tarde, a medida que se fueron separando por la acción de Discordia, formaron este mundo nuestro" (Bernabe, 2008, p. 236; Simplicio. Acerca del Cielo. 590, 190)."

El Amor, entonces, como divinidad y agente metafísico que re-unifica y re-liga lo separado hacia la plenitud única, desvelando con ello el manto/cubierta de la ilusión de la multiplicidad, es lo que el *homo religiosus* pretende reactualizar en su propia constitución y accionar místico.

del hombre religioso. “Esta añoranza humana sin atenuantes [que caracteriza al hombre religioso y tradicional de actitud mítica] de convivir con la manifestación de lo arquetípico es, al mismo tiempo que sentimiento de su pérdida, temor de no poder reencontrarlo” (García Bazán, 2000, p. 29).

Veremos que en el filósofo también se repite semejante anhelo nostálgico del *mysterium potens*, que constituye en sí la *sapientia primordialis* con la que contaban los sabios de antaño.

Lo que es en sí la φιλοσοφία (*philosophía*) —el amor (*philos*), la añoranza y el anhelo de sabiduría (*sophía*)— lleva en sí misma comprendida a esta contemplación de un pasado ideal y paradigmático en el que *los verdaderamente sabios transitaban aún por la tierra*. Se trata de una época arquetípica en la que el ser humano estaba todavía en armonía con lo σοφόν (*sophón*), con lo único y auténticamente sabio, de lo cual dependerá toda ulterior sabiduría y hombre que la encarne: el sabio, el σοφός.

Para Heráclito el principio inengendrado, pleno y único que también es el ser original por excelencia es igualmente descrito bajo la cualidad de τὸ σοφόν (*sophón*), lo realmente sabio (Kirk et al., 2022, p. 272; DK. Fr. 32).

La filosofía posterior a la sabiduría surge así como un fenómeno ya decadente con respecto a su predecesora, en vista de que “el amor a la sabiduría” es por deducción naturalmente inferior a la “sabiduría” misma.

Para Giorgio Colli, filósofo y filólogo del s. XX, la sabiduría griega —que se manifiesta en la época “presocrática”, influida tanto por la tradición religiosa oriental como por los misterios que le son contemporáneos— tiene un origen místico, religioso y mistérico. Estos sabios —entre los cuales se cuenta Heráclito de Éfeso, junto con Epiménides, Parménides, Empédocles y Pitágoras— no se habían alejado de la armonía con lo σοφόν (*sophón*) representaban asimismo una tradición viviente de altísimo nivel de mística filosófica. “Efectivamente, amor a la sabiduría no significaba para Platón, una aspiración a algo nunca alcanzado, sino la tendencia a recuperar lo que ya se había realizado y vivido” (Colli, 2022, pp. 13-14).

Para el sabio de Éfeso, lo σοφόν (*sophón*), lo sabio, es un “Εν Πάντα (*En Pánta*)”, o “Uno (es) Todo”, es decir, la plenitud potente y potencial de toda posibilidad entitativa. “‘Todo’ significa aquí: Πάντα τὰ ὄντα [*Pánta tà ónta*], el conjunto [de los entes], la totalidad del ente” (Heidegger, 2004, p. 43).

El filósofo alemán anteriormente citado ya intuía aquella razón subyacente que movía a los filósofos en tanto que amantes de Σοφία (*Sophía*) y de τὸ σοφόν (*tò sophón*).

> Se convirtieron así [*los filósofos helenos*] en aquellos que aspiraban a lo σοφόν [*sophón*] y que, en virtud de su propia aspiración, despertaron y mantuvieron vivo en otros hombres el anhelo por lo σοφόν [*sophón*]. El φιλεῖν τὸ σοφόν [*philein tò sophón*], aquella armonía con lo σοφόν [*sophón*] mencionada anteriormente, la ἁρμονία [*harmonía*], se convirtió así en una ὄρεξις [*orexis*], en una búsqueda de, en una aspiración [*nostálgica*] a lo σοφόν [*sophón*]. (Heidegger, 2004, p. 45)

Este anhelo por lo primordial, por lo σοφόν [*sophón*] —esta pasión o deseo por lo verdaderamente sabio, cual amada a rescatar del olvido (del olvido del ser)—, es lo que, en última instancia, determinó toda tradición filosofía. En efecto, si hubo una sabiduría en el pasado y los hombres también fueron sabios, la aspiración a la sabiduría, su anhelo, su deseo y su amor, solo acaece en la misma medida en que dicha sabiduría ya no se encuentra activamente en el amante.

En condiciones habituales, el hombre no participa de la presencia de su antiguo amor, la Dama Σοφία; al haberla perdido en algún punto misterioso de la totalidad de la historia humana —la *Geschichte* heideggeriana[4]—, debe recobrarla y, en este acontecer,

4 La *Geschichte*, que denota la realidad histórica de la total existencia humana, cobra en este sentido una connotación más amplia que la mera *Historie*, o historiografía, que por naturaleza pertenece al ámbito de las ciencias "profanas". "Se podría decir que historia (*Geschichte*) [para Heidegger] es el conjunto (como denota el prefijo colectivo *ge-*) de las capas, los estratos y los sedimentos (*Schicht*) acumuladas en el tiempo. En este sentido, ser histórico significa estar constituido por las diferentes capas de sentido que determinan nuestra existencia temporal [...] *Historie* designa la ciencia histórica que convierte la historia en un simple objeto de estudio del pasado que se limita al establecimiento de secuencias históricas. A juicio de Heidegger, la historia queda así reducida a una simple ordenación de hechos históricos y a una mera cronología de acontecimientos sucedidos en el pasado. La *Geschichte*, en cambio, es la historia efectivamente acontecida, la historia que somos nosotros mismos (Heidegger, 2021, pp. 37-38, [Los comentarios se corresponden a las aclaraciones terminológicas aportadas por Jesús Adrián Escudero])".El drama de la pérdida de la armonía con Σοφία (*Sophía*) y lo σοφόν (*sophón*) no es un tópico que los meros hechos historiográficos puedan abordar con profundidad en tanto que tal evento se corresponde más bien a una compleja cosmovisión atestiguada en las interioridades de la conciencia existente.

conformarse con ser únicamente un aspirante, un amante o un buscador, incluso un trovador o *Minnesänger*[5], cuyos cantos y poemas se dirigen hacia lo σοφόν.

El hecho de que el amante, el φιλεῖ (*philei*), ya no mantenga una relación u armonía que le permita participar en acto de lo σοφόν (*sophón*)—aunque en potencia siempre exista

5 El fenómeno trovadoresco, tan distintivo de la Edad Media —entre cuyos representantes se contaban los germánicos *Minnesänger*, aquellos inspirados o entusiastas (literalmente inspirados por la divinidad)— que cantaban y recitaban poemas dedicados a su lejano e inalcanzable amor, pero que para ellos también supone un "recuerdo" invaluable, la *Minne*—, fue altamente influido por antiguas tradiciones esotéricas y místicas. La más contemporánea a ellos fue el catarismo; conviene aquí hacer hincapié en que poetas alemanes como Wolfram von Eschenbach (2022), en su obra caballeresca *Parzival*, destacaron la constante búsqueda del "Graal" como un simbolismo para el reencuentro con una verdad mística. Parzival, uno de los integrantes de la Mesa Redonda arturiana, se ha encamina en la aventura de recobrar para sí el Graal, el cual, en el relato aparece despojado de los elementos cristianizados, al presentarse como un fragmento de la quebrantada, dividida y posteriormente caída corona esmeralda de Lucifer. El desmembramiento de la divinidad y la posterior caída de sus fragmentos o chispas divinas por el mundo se encuentra también presente en los misterios egipcios y órficos bajo la forma dramática de Osiris o Dionisio, respectivamente. Los cátaros [καθαρός (*katharós*)], aquellos "puros" o "que han sido purificados", de acuerdo con la tradición, llegaron alguna vez a portar y resguardar con sus vidas este Graal caído, y sus diferencias con la Iglesia Católica Romana los condujeron, como sucedió con los gnósticos y con los sajones paganos consagrados al sagrado árbol Irminsul, a un calculado exterminio en territorios occitanos. Así, la doctrina esotérica de los *Minnesänger* no se refería a un amor mundano y carnal, sino que sus cantos se orientaban hacia el reencuentro con lo divino e increado. No es, pues, para el cátaro y para el *Minnesänger* la amada de carne, la Eva exteriorizada lo que él anhela, sino a su propia sagrada feminidad interior y espiritual, a saber, la chispa extraviada de Sophia de la que él mismo es portador.

> Los "Fieles del Amor" rinden culto como atracción central a la exaltación de la mujer y la devoción por el amor espiritual, pero lo femenino elevado al más alto rango de la enseñanza (María Magdalena) [al igual que la Sophia gnóstica] y el valor de su dignidad como seno de Dios, es un reconocimiento que se extiende con generosidad por diversos documentos gnósticos descubiertos en nuestro siglo [...] De esta manera los romances de la Tabla Redonda y los diferentes motivos de naturaleza iniciática que incluye el ciclo arturiano (la glorificación de la mujer, la búsqueda del grial, el Preste Juan, el renacimiento por la aspiración y el conocimiento de lo primordial) ratifican una vez más vestigios gnósticos. (García Bazán, 2000. p. 121)

la posibilidad de re-ligarse con ello— constituye el origen de esta aspiración hacia el *mysterium primordialis et potens*, deviniendo así aquella φιλία (*philía*), ese ἔρως (*èrōs*) hacia lo σοφόν (*sophón*) y Σοφία (*Sophía*), en φιλοσοφία (*philosophía*).

> Lo σοφόν [este ser en el ente] se busca ahora de una forma expresa. Puesto que el φιλεῖ [*philei*] ya no guarda una armonía originaria con lo σοφόν [*sophón*], sino que es una aspiración particular que tiende a lo σοφόν [*sophón*], el φιλεῖν τὸ σοφόν [*philein tò sophón*] se convierte en "φιλοσοφία"" [*philosophía*]. La aspiración de la filosofía está determinada por el Eros. (Heidegger, 2015, p. 45)

El erotomisticismo que determina a la filosofía se halla también presente en diversas tradiciones religiosas, místicas y esotéricas. Tales son los casos, por ejemplo, de la pitia délfica que era penetrada espiritualmente por la sacralidad de Apolo [Ἀπόλλων (*Apóllōn*)]; las menades, que en sus bacanales permitían que el dios Dioniso [Διόνυσος (*Diónysos*)] tomará posesión —el ἐνθουσιασμός (*enthousiasmós*) o entusiasmo— de estas iniciadas; Śiva (शिव) y su amada Kālī (काली) o Śhaktī (शक्ति), encarnados por el sacerdote y la sacerdotisa durante los rituales tántricos de la India; la egipcia Isis, madre y amante del iniciado en los misterios y que así mismo encarnaría a Osiris y Horus dependiendo del acto ceremonial; el eón lapso Sophia en el gnosticismo, que cumple idéntico rol al de Isis en tanto maternidad y complemento/consorte sagrado del pneumatiko, el hombre espiritual; e incluso el papel que la hebraizada diosa Lilith (תִּילִיל) ejerce durante las ceremonias de magia sexual características dentro del esoterismo práctico del Sendero de la Mano Izquierda occidental.

Son estos algunos pocos, pero ilustrativos ejemplos que permiten dilucidar el modo en que lo sagrado, lo *ganz andere*, adquiere forma dentro de la diversidad de prácticas hierofánicas y hierogámicas, de modo que el *homo religiosus* —así como el filósofo— se configura en un amante espiritual que nostálgicamente anhela reencontrarse con lo divino o con su propia partícula espiritual sumergida en la materia, según su *Weltanschauung* individual o comunitaria.

Disposición mítica

Decimos, pues, que el hombre religioso adopta él mismo —en tanto sujeto individual y personal— una actitud mítica como medio mediante el cual venerar y reproducir experiencialmente las proezas que, en el tiempo transpersonal, llevaron a cabo, o bien los propios dioses, o bien el héroe mítico o fundador de una actividad que transforma la vida humana.

Estas manifestaciones de su religiosidad cumplen el propósito último de mantener o recobrar "el recuerdo de los orígenes", a la vez que traen la presencia de lo santo e inefable a los escenarios de la vida cósmica en la que se despliega la actividad mortal. De este modo, el hombre se re-liga, por esta actitud, con lo atemporal, lo inmutable y, por ende, lo incorruptible.

El mito tradicional —que no es una fabulación fantástica, sino un relato verosímil y simbólico que narra los acontecimientos que se proyectaron sobre la esfera existencial durante un tiempo primordial y cargado de potencia, y por ello sagrado —, no posee un origen exclusivamente humano. Pese a que es el hombre quien lo estructura en el mundo, el mito forma parte de sus memorias y linaje ancestral, y toma como vehículo terrestre el lenguaje para trasladarse al ámbito de lo inteligible en el hombre[6].

Los contenidos insertos en el mito constituyen, así, una epifanía, una revelación que el humano ha captado respecto de lo acontecido en el inicio de los tiempos e inclusive previo a la formación de alguna configuración temporal o causal.

---

6 Ya desde la antigüedad clásica occidental se comprendía al *mythos* no como una narración falaz —acepción que ulteriormente fue reforzándose en la civilización y en el hombre "profano"—, sino como algo vinculado al *logos*, a la palabra, al verbo y a los contenidos mentales exteriorizados. Veamos algunos ejemplos clarificadores por parte del poeta Homero, quien —como veremos más adelante—, se hallaba entre aquellos inspirados que poseían un conocimiento verdadero de los orígenes. "Hera: en verdad, todos mis discursos [μῦθους (*mythous*)] no esperes conocer" (Homero, 2005, p. 16; Ilíada. I, 545); "es fuerza, en verdad, sin miramientos decir el discurso [μῦθον (*mython*)] del modo en que pienso, y cómo ha de ser esto cumplido" (Homero, 2005, p. 158; Ilíada. IX, 309); "Aún no soy un experto en discursos [μύθοισι (*mýthoisi*)] prudentes" (Homero, 2017, p. 31; Odisea. III, 23); "Y de inmediato, dulce y astuto, dijo este discurso [μῦθον (*mython*)]" (Homero, 2017, p. 99; Odisea. VI, 148). Adicionalmente, véase a Eustacio de Tesalónica, en su *Comentario a la Iliada*: "El poeta Homero para palabra (*lógos*) usa simplemente "mito"; es de época posterior entender este vocablo como una palabra que no es verdadera" (García Bazán, 2000. pp. 18-19; I, 26,20 ss.). El mito es también un discurso, una palabra articulada que relata una hazaña acontecida en los tiempos primordiales, es decir, aquello que ha sucedido realmente, lo que se ha manifestado con plena potencia. En consecuencia, el mito, al ser una historia sagrada, es también una historia verdadera, puesto que se remite a las realidades experimentadas e intuidas. "El mito cosmogónico es "verdadero", porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente "verdadero", puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente" (Eliade, 1991. p. 13).

Relatar un suceso sagrado equivale a revelar un misterio, ya que las figuras míticas no son humanas, sino dioses y personajes civilizadores. Además, para el hombre profano resulta inasequible penetrar en dicho misterio, pues no basta con que solo a los iniciados en la tradición vigente les sea dado escuchar y transmitir dicha historia; más aún, es el adepto inserto en tal tradición quien está naturalmente dotado para comprender la significación profunda de la narración sagrada.

> El mito es, pues, la historia de lo acontecido in illo tempore, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del tiempo. "Decir" un mito consiste en proclamar lo que acaeció *ab origine*. Una vez "dicho", es decir, "revelado", el mito pasa a ser verdad apodíctica: fundamenta la verdad absoluta. (Eliade, 2018, p. 72)

El mito, por tanto, también resulta ser solidario con la ontología, en la medida en que lo que se transmite no es ninguna manifestación que se proyecte en la esfera de lo profano y sujeta al devenir, sino lo auténticamente real; lo no dividido, siempre igual a sí mismo y en todas partes; aquello que nunca fue ni será, sino que es un eterno presente que no posee límites. Se trata, ciertamente, del imperturbable corazón de la verdad en el más estricto sentido parmenídeo.

Así el acontecimiento mítico, en cuanto participa en acto de la potencia y del poder divinos —esto es, del centro primordial de la existencia que despliega su singularidad de modo centrífugo y atrae a sí al todo de manera centrípeta—, es también inmune al tránsito del tiempo. Aun cuando las formas y nombres exteriores con los que se narra el mito puedan sufrir permutaciones en un tiempo y espacio concretos, su esencia permanece fijada en lo atemporal y sagrado, y se mantiene inmaculada con respecto a la degradación secular que suele provocar el tiempo.

No es extraño que el modelo arquetípico de la diosa madre y terrestre, del dios solar, fálico y viril, y del héroe semidivino que funda a una civilización al dominar y abatir al caos draconiano, mude cual serpiente constantemente en sus formas exteriores y exotéricas, mientras que su simbolismo interno, potente y esotérico se mantiene indemne[7].

---

7 El griego ἐσωτερικός (*esōterikós*) se contrapone a ἐξωτερικός (*exōterikós*): el primero puede traducirse como "interno" y el segundo "exterior". Clemente de Alejandría ya atestiguaba que pitagóricos, Platón, Aristóteles, epicúreos y estoicos poseían ciertos conocimientos ocultos, secretos y esotéricos a los que no todos los discípulos podían acceder, pues algunas obras estaban destinadas al público vulgo y las otras para unos oyentes selectos (García Bazán, 2000. pp. 103-104, n. 2; Stromata V, 9,58).Esta dicotomía es observada por Porfirio respecto de los discípulos de Pitágoras: algunos recibían una enseñanza simbólica y velada, mientras que

Puede decirse que el mito, estructurado, resguardado y transmitido generacional y tradicionalmente por el hombre religioso, se erige como una "apertura" al ser, un "portal abierto y liminal" que entrecruza a lo sagrado, al mundo del espíritu.

La liturgia, las ceremonias y los diversos ritos sacrificiales no solo reactualizan los actos excepcionales, arquetípicos y prototípicos, sino que a su vez colman de vitalidad y potencia esa transmisión epifánica que supone ser el mito, el cual revela la majestad de un origen que, de un modo u otro, irrumpe en el cosmos formal.

Dado que la irrupción de lo sagrado dentro de las estructuras mismas del tiempo causal es lo que otorga fundamento y orientación al mundo —pues su sola presencia hierofánica quiebra la homogeneidad del espacio profano o informal— , esta constituye ya una revelación de lo *absolutum*. Asimismo, esta ontofanía (la manifestación del ser que es realmente) revela un "punto fijo", un "centro" por el cual orientarse en tal homogeneidad caótica del no-ser. El hombre religioso buscará establecerse, existir y comportarse en relación con dicho "centro del universo".

Es el hombre profano quien, desde la perspectiva del religioso, cree ingenuamente que sus acciones son invenciones propias, cuando en realidad estas poseen un modelo arquetípico y mítico que su mentalidad ya no reconoce. Por otra parte, alejamiento —sea inconsciente o deliberado— de este centro paradigmático supone, para el hombre moderno, una ruptura que lo inserta en la subjetividad de las actividades no ejemplares, es decir, aquellas que no poseen un modelo orientado hacia dicho centro sacro.

---

otros la recibían de modo expositivo. Así, unos alcanzaban el grado iniciático de μᾰθημᾰτῐκός (*mathēmatikós*), "los que aprenden" la verdad de un modo riguroso y elevado, mientras que otros denominados ἀκουσματικοί (*ákousmatikoí*), "los que escuchan" únicamente los principios básicos y elementales de la enseñanza sin una explicitación rigurosa del asunto (Porfirio, 1987, pp. 36-37). Adicionalmente, véase Jámblico (2003) en su *Vida Pitagórica* (pp. 65-66; pp. 69-76; p. 132. 17,72-73; 18; 31,200) para comprender la distinción entre discípulos "internos" y "esotéricos" —a quienes se les permite contemplar una verdad más allá del velo—, y los "exteriores" u "oyentes", que acceden solo a una enseñanza por fuera del velo y que por tanto constituyen una mayoría "no iniciada". También véase García Bazán (2000. pp. 103-105).

Teogonías, cosmogonías y otros modelos ejemplares

Ya que la irrupción de lo sagrado dentro de las estructuras mismas del tiempo causal es lo que da fundamento y orientación al mundo —pues su sola presencia hierofánica, que quiebra la homogeneidad del espacio profano o informal, constituye ya una revelación de lo *absolutum*—, y dado que esta ontofanía (la manifestación del ser que es realmente) revela también un "punto fijo", un "centro" por el cual orientarse en tal homogeneidad caótica del no-ser, el hombre religioso buscará establecerse, existir y comportarse en relación con dicho "centro del universo".

Es el hombre profano quien, desde la perspectiva del religioso, cree ingenuamente que sus acciones son invenciones propias, cuando en realidad ya poseen un modelo arquetípico y mítico que su mentalidad ya no reconoce. Por otra parte, el alejamiento —inconsciente o deliberado— de este centro paradigmático supone, para el hombre moderno, una ruptura que lo inserta en la subjetividad de las actividades no ejemplares, es decir, aquellas que no poseen un modelo orientado hacia dicho centro sacro.

Tanto el relato mitológico como cualquier otra modalidad bajo la cual lo sagrado se proyecta activamente no solo aspiran a reorientar o instruir a la humanidad acerca de los orígenes —transmitiendo fiel o simbólicamente los actos divinos que dieron génesis a la existencia cósmica—, sino que también ilustran acerca del funcionamiento y la fundación de una realidad concreta. En algunos casos, incluso, llegan a revelar las propiedades del estado primordial y precósmico, así como las posibles entidades y seres que constituían dicho estadio previo a la formación por parte de un logos divino.

Tenemos así a las diversas teogonías, cosmogonías, antropogonías, zoogonías y a las instituciones fundadas sacramentalmente:

(a) La teogonía desvela la manera en que los diversos dioses o potencias dominantes dentro de la dimensión sagrada han emergido desde la no-existencia, o bien desde un ser aún más primitivo que estos, y han llegado al ser. La forma en que teólogos, filósofos y místicos-videntes han relatado el surgimiento divino es diversa; no obstante, la vía emanacionista y la reproductiva-genealógica son algunas de las más frecuentes.

Son ciertas figuras iluminadas dentro de una comunidad religiosa las que, por su carácter, determinan el curso de la tradición viviente al relatar lo que "realmente fue y continúa siendo" en los escenarios arcaicos de la existencia. Personalidades como el hebreo Moisés, el místico hindú Śaṅkara Bhagavatpāda, el persa Zoroastro, el egipcio Akenatón y los griegos Homero, Hesíodo y Orfeo —figuras históricas y míticas— renovaron sus

respectivas tradiciones al captar los aspectos más profundos de la realidad sagrada y del origen de los dioses.

El místico y el poeta entusiasmado (poseído por el dios) están dotados del temple anímico y espiritual necesario para transmitir la experiencia indecible bajo las estructuras lógicas de un lenguaje organizado de acuerdo con su contexto cultural e histórico, al que añaden su propio sello personal, con el cual pueden rechazar, renovar o instituir los principios de una tradición.

Una vez que el poeta o el místico —a veces ambas figuras coinciden— es poseído por las divinidades, se dice que ha bebido de la fuente del recuerdo, de Μνημοσύνη (*Mnēmosýnē*), y que, al reencontrarse con su *Minne*, le es revelada la gnosis, el conocimiento de los "orígenes" y de los "comienzos" genealógicos de los dioses. El carisma de estas personalidades es lo que les permite penetrar en lo inteligible de los ámbitos transmundanos y extraer de allí los contenidos que constituyen para ellos el reencuentro con Αλήθεια (*Alētheia*), la verdad eterna e inmutable.

> Gracias a la memoria primordial que puede recuperar, el poeta, inspirado por las Musas, accede a las realidades originarias. Estas realidades se manifestaron en los tiempos míticos del comienzo y constituyen el fundamento de este Mundo. Pero precisamente porque han aparecido *ab origine*, estas realidades no se pueden percibir en la experiencia diaria. (Eliade, 1991, p. 128)

(b) La cosmogonía aspira a ser la hazaña crucial por excelencia en la que se estable una ruptura —un quiebre *in illo tempore et ab origine*—, que recayó sobre la secuencia horizontal y sucesiva en donde sucedieron las eventualidades primordiales y arquetípicas. Esta fractura o desgarro divino, producido en el tiempo y espacio primitivos, concede el paso a las subsiguientes hazañas sagradas, fundacionales y arquetípicas que constituirían la totalidad de la existencia.

El Enūma Eliš babilónico, el Bereshith (תִּישְׁאֵרֵבְּ) hebreo, el Popol Vuh maya, las Eddas nórdicas, los Vedas y el Sāmkhyakārikā (सांख्यकारिका) de la India, el Avesta zoroastriano, el Tao Te King (道德經) y el Zhuangzi (莊子) chinos, además de los elementos cosmogónicos presentes en *La Ilíada*, *La Odisea*, *La Teogonía* y *El Timeo* griegos, constituyen algunos ejemplos de esta naturaleza.

(c) La antropogonía explica el complejo drama del génesis del hombre, puesto que la naturaleza humana, en toda cosmovisión religiosa, no es simple, lineal u homogénea. Por el contrario, esta llega a la presencia en acto como una y múltiple simultáneamente: un único ser en cuya composición convergen y cohabitan elementos o substancias

materiales y espirituales; caóticas y divinas; demoníacas y numinosas; oscuras y lumínicas; mortales e inmortales.

La existencia del hombre —que ha devenido a partir de lo divino, pero que se encuentra también interceptada por una fuerza contraria, ya sea *a priori* o *a posteriori*—, y que en ese sentido se halla sometida micro y macrocósmicamente a potencias oscuras cuya voluntad es tornarlo un ente profano y vacío de ser, deberá emprender una laboriosa empresa para no perder la orientación respecto de lo sagrado; es decir, para reencontrarse con lo divino que yace en él y en la totalidad de la existencia.

Los antiguos misterios y el misticismo que de ellos se deriva comparten la idea de que el hombre, por una falta primordial o por un drama originario que terminó por involucrarlo, requiere de una progresiva purificación ritual y ceremonial. Esta le permite, por un lado, dominar las fuerzas caóticas que habitan en su interior y, por otro, purgar aquello que lo macula.

d) La zoogonía trata del origen mítico de los animales, las plantas y demás especies vivientes que habitan tanto el cosmos celeste como los reinos sublunares en los que también se desenvuelve el ser humano. Para el hombre tradicional, la naturaleza comparte una consubstancialidad inmanente respecto de lo divino, idea que puede asemejarse —aunque no identificarse plenamente— con doctrinas animistas, panteístas o panpsíquicas.

En los relatos tradicionales, ciertas categorías de animales adquieren un estatuto sagrado debido a su simbolismo o a su actividad vital, percibida por el *homo religiosus* como análoga a otros fenómenos contemplados o vivenciados. Del mismo modo, las especies vegetales —incluidos los alimentos—, al poseer un origen divino, son consideradas sagradas y empleadas en contextos iniciáticos, místicos y religiosos.

En la *Weltanschauung* de los mayas y aztecas americanos, por ejemplo, el maíz ha cumplido una función antropogónica y cosmogónica, pues a partir de su substancia ha emergido el hombre, o bien algún aspecto del cosmos. Un fenómeno semejante ocurre con la ayahuasca, el peyote y el tabaco, consideradas plantas iniciáticas dotadas de un poderoso espíritu. Estas serán las que el hombre dotado de las aptitudes y consciencia requeridas podrá emplear, recibiendo las "licencias" o "permisos" otorgados por los maestros humanos o espíritus tutelares, con fines exclusivamente sagrados, en los cuales él podrá entrar en comunión con el *mysterium tremendum*. Tales plantas enteógenas —del griego ἔνθεος— permiten al iniciado que "lo sagrado resurja desde su interior".

(e) Una vez los dioses han creado al cosmos, a las especies vegetales y al hombre, surgen leyes que manifiestan la existencia de la armonía poderosa y subyacente tras la apariencia fenoménica, unas reglas específicas que proyectan sobre la esfera terrestre al *logos* que fundamenta toda la realidad.

Son, pues, estas normas y preceptos que aspiran a estabilizar la organización del mundo y a erigir una conducta razonable en la civilización, las que, por poseer su modelo ejemplar y arquetípico en los ritmos y en la economía o distribución cósmicas, fueron en algún punto tenidas como sumamente santas, y su sola vulneración conllevaba el acometimiento de una gravísima falta o profanación, la cual debía contrapesarse mediante la penitencia o la punición, dependiendo del tipo de violación cometida en contra del orden ideal.

Ejemplos como las *Leyes de Ur-Nammu* (Namma en algunos casos) en Sumeria, el *Código de Hammurabi* babilónico, la *Manusmṛti* o *Mānava-Dharmaśāstra* hindú, la Torah hebrea y la Sharía islámica constituyen algunas manifestaciones por medio de las cuales tal *logos* universal y divino llegó a plasmar su voluntad, valiéndose de la intermediación de los profetas o del rey-sacerdote. Estos estatutos legales no solo pretenden direccionar a la humanidad hacia un comportarse proporcionadamente dentro de la civilización fundada, correspondiendo con ello a dicho orden, armonía o razón que subyace al cosmos formal[8], sino que, asimismo, le instruyen sobre las acciones religiosas que debe ejecutar en aras de alcanzar, dentro de su propia constitución, un ideal, un canon o bien una forma semejantemente fiel al arquetipo sagrado y celeste, logro que se alcanza a partir de la purificación, sublimación o refinamiento del ser, lo que supone una progresiva transmutación completa y ontológica.

Efectivamente, si el Dios mismo ha planeado proyectar su logos sacro por intermedio de los profetas y reformadores en tanto medios vivientes que instaurarán la ley, será también su voluntad sagrada la que aspira a que el hombre se asemeje lo más posible a él y que se mantenga con ello dentro de los perímetros decentes y aceptables respecto de este "centro paradigmático y potente" que supone ser el logos formador divino. El centro cosmogónico y armonizante deviene entonces en un estándar ideal bajo el que todos los entes existentes deben orientarse.

8 Heráclito declaraba que "la armonía oculta es superior y más poderosa que la visible" (Heráclito, 2020, p. 33; DK. Fr. 54). Comprendería, entonces, que de esta misma ἁρμονίη ἀφανὴς (*harmoníē aphanēs*), la armonía invisible, es la que dependen en última instancia las demás que se hacen visibles al hombre.

En la India será *Manu* (मनु), una clase de prototipo de la especie humana y que por lo divino ha sido elevado al rango de lo sagrado, quien dictaminará la naturaleza, carácter y orden del linaje o dinastía que ha fundado. La actividad e influencia plasmativa del *Manu* se despliega así temporal y espacialmente durante los distintos *Manvantaras* (मन्वन्तर) o "ciclos de Manu", periodos de tiempo cuya duración aproximada es de 306 720 000 años terrestres, calculados dentro de la religión hindú a partir de las revoluciones astrales y de los procesos orgánicos cuantificables, como el número de respiraciones emitidas por el hombre y los seres vivos, todo ello bajo una modalidad sincronística.

Nos interesa aquí resaltar que el Manvantara se subdivide en catorce secciones correspondientes a un *Kalpa* (कल्प) o eón y a un *Manu* determinado. El actual *Manu*, conforme a los Puranas, sería el séptimo, denominado *Vaivasvata Manu* (वैवस्वत मनु), y, por ende, aquel que garantiza lo cualitativo en la humanidad que le corresponde. En el *Mahābhārata* se escribe lo siguiente:

> Y *Manu* estaba dotado de gran sabiduría y dedicado a la virtud. Y se convirtió en el progenitor de una estirpe. Y de la raza de Manu han nacido todos los seres humanos, que por lo tanto han sido llamados Manavas. Y es de *Manu* de quien descienden todos los hombres, incluidos los brahmanes, los kshatriyas, los vaishyas, las sudras y otros, y por lo tanto todos se llaman Manavas. (Ganguli, 1984, p. 229; *Mahabarata*. I. 75)

Es *Manu* el que, de acuerdo con la tradición vigente en la India, fue el fundador de las *Manusmṛti* o "Leyes Instituidas por el Arquetipo Manu" y las cuales fueron dictaminadas en algún punto histórico y mítico a la casta de los *Rishis* o sabios-videntes, y contienen preceptos acerca de la función legal, social, jurídica y religiosa respecto del *Dharma* de los Vedas.

Centro del mundo

La actual condición del hombre —su composición, costumbres y cosmovisión—, como se observa a partir de estos ejemplos, para el hombre religioso no es sino el resultado de las operaciones divinas una vez que estas despliegan su *maiestas* a través del mundo. De lo anterior se sigue que toda fundación ejercida por lo divino o por algunos de sus ministros, quienes igualmente comparten santidad o son semidivinos, es siempre un origen arquetípico al que el hombre deberá seguir para no caer en las fauces de la ilusión y de lo profano que lo consumen.

Bajo otros términos, toda institución divina, al tratarse de un centro que ha surgido así de modo hierofánico (manifestación de lo sacro), ontofánico (desocultamiento del ser que es realmente) y axiofánico (revelación de un eje central), se trataría, pues, de

una cosmogonía: trátese de la creación del mundo, del hombre o de las instituciones conductuales, todo se deriva de la voluntad del Dios por fundar un orden, un cosmos, y con ello mantenerlo periódicamente, puesto que la potencia con la que fue proyectado y emergió este cosmos, junto a sus respectivas configuraciones ulteriores, suele ir decayendo de manera paulatina en la justa medida en que el tiempo causal transcurre y la intervención e irrupción de la presencia sagrada deviene más remota.

Ahora bien, como el lector atento habría llegado a intuir, no es únicamente el hombre religioso el que anhela, nostálgica e incansablemente, re-ligarse con lo divino, ya que este hecho es solo la correspondencia al llamado de lo sagrado, que anuncia su voluntad por entrar en comunión y re-unirse con los hombres. Los dioses, espíritus y *daemones* atestiguados en las diferentes culturas a menudo emplean medios liminales, puertos o puntos sacros de comunicación y vinculación, llamados hoy día, en ocasiones, nexos de tráfico o intercambio con los moradores de aquel "otro lado", los cuales se tornan en "centros hierofánicos".

> De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo "completamente diferente", de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural", "profano". (Eliade, 2018, p. 15)

Estas hierofanías nunca son adoradas *per se*, pues son cultuadas en la medida en que la "otredad sagrada" se haya proyectado para posarse allí alguna vez, indicando así que la realidad ontológica del objeto "profano" ha sido transmutada en "sagrada". Indiquemos a continuación algunos ejemplos ilustrativos:

En el Bereshith hebreo, correspondiente al Génesis veterotestamentario judeocristiano, se narra el modo en que una piedra, cuya constitución ontológica no destacaba de entre las demás —es decir, se trataba, pues, de un ente "profano"—, es transformada en "sagrada" tras una serie de sucesos que involucran la erección fundacional de un establecimiento sagrado. El texto describe que, mientras Jacob descansaba, reposó su cabeza en aquella piedra situada en un espacio determinado y que, al dormir, una serie de visiones epifánicas le fueron concedidas en tal estado de trance liminal que supone ser el sueño.

Contempló, pues, una descomunal escalera que bajaba del cielo a la tierra y, a su vez, ascendía de la tierra a los cielos, vale decir, un *axis mundi* por el cual las potencias

celestiales o angelicales descendían y ascendían[9]. Por ella también Jacob logra contemplar la majestad suprema de Yahweh sobre la cima de esta clase de "eje del mundo" y este le menciona:

> Yo soy Jehová, el Dios de Abraham tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra en que estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia. Será tu descendencia 14 como el polvo de la tierra, y te extenderás al occidente, al oriente, al norte y al sur; y todas las familias de la tierra serán benditas en ti y en tu simiente. He aquí, yo estoy contigo, y 15 te guardaré por dondequiera que fueres, y volveré a traerte a esta tierra. (Génesis. 28,13-15)

Después de despertar, Jacob confirma el carácter hierofánico que no solo posee el lugar donde se hallaba reposando, sino la piedra misma sobre la que dormía. "Ciertamente 16 Jehová está en este lugar, y yo no lo sabía. Y tuvo miedo, 17 y dijo: ¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios, y puerta del cielo" (Génesis. 28,16-17).

Posteriormente, la piedra hierofánica es tomada y, al comprender Jacob que justo en este espacio —cuya constitución sagrada supone ser una ruptura respecto de la homogeneidad del espacio profano circundante—, y al deliberar fundar allí un lugar sagrado dedicado a Dios, consagra la piedra con aceite y, tras dedicarla a los cielos, la erige como la "piedra fundacional" de Beth-el [לְאֵ־תִיבּ], "la morada de Dios".

Al-Hayar-ul-Aswad, o la "piedra negra" inserta en la Kaaba —palabra arábiga que significa "cubo", siendo así "el cubo negro de Al-lāh"—, sirve como punto de reverencia y contacto con lo divino, percibido por el devoto islámico como una manifestación del "centro del universo". Uno de los Hadiz, que son enseñanzas tradicionales atribuidas al profeta Mahoma y transmitidas vía oral, relata: "La piedra negra descendió del paraíso y era más blanca que la leche, pero los pecados de los hijos de Adám la tornaron negra" (Al-Tirmidhi, 2007, p. 290; *Jāmi' at-Tirmidhi*. 877).

---

9 Contémplese la siguiente definición sintética del "eje del mundo" como un centro liminal:

> Allí en donde por medio de una hierofanía se efectúa la ruptura de niveles se opera al mismo tiempo una "abertura" por lo alto (el mundo divino) o por lo bajo (las regiones infernales, el mundo de los muertos) […] la comunicación se expresa a veces con la imagen de una columna universal, Axis mundi, que une, a la vez que lo sostiene, el Cielo con la Tierra, y cuya base está hundida en el mundo de abajo (el llamado "Infierno"). Columna cósmica de semejante índole tan sólo puede situarse en el centro mismo del Universo, ya que la totalidad del mundo habitable se extiende alrededor suyo". (Eliade, 2018. p. 32)

El origen divino que los devotos atribuyen a la piedra es la razón esencial por la que estos se inclinan a besarla una vez que han circunvalado siete veces, y en sentido levógiro, la Kaaba, al "cubo negro de Dios", durante el rito peregrino del *Tawaf* [10].

> Según la tradición islámica el lugar más elevado de la Tierra es la Caaba, puesto que "la estrella polar testimonia que se encuentra frente al centro del cielo. Para los cristianos es el Gólgota el que se encuentra en la cima de la montaña cósmica. Todas estas creencias expresan un mismo sentimiento, profundamente religioso: nuestro mundo es una Tierra santa porque es el lugar más próximo al cielo, porque desde aquí, desde nuestro país, se puede alcanzar el cielo; nuestro mundo, según eso, es un "lugar alto". (Eliade, 2018, p. 33-34)

Para la *Weltanschauung* hindú es el Monte Meru el que supone ser el "centro del mundo", sobre el que la estrella del polo y el *axis mundi* mismo se hallan, y resulta también ser el lugar desde el que operan diversas divinidades, entre las que se destacan Shiva y su consorte. Ya que el Monte Meru representa el eje del mundo, el centro de todos los universos existentes en las realidades físicas, metafísicas y espirituales, su constitución ontológica le impide, por naturaleza, ser afectado por la ilusión, por *maya* o cualquier tipo de espejismo, siendo que ningún iniciado que allí haya establecido su morada —es decir, junto a los dioses— tampoco logra ser afectado por el engaño de las formas[11].

El templo budista de Barabudhur, considerado otro ejemplo del "centro del mundo", es asimismo un *imago mundi*, en tanto desde su propia estructura física se encuentran dispuestos diversos niveles ascensionales que son reflejo terrestre del orden universal, siendo posible su construcción gracias a un detallado y profundo conocimiento aplicado acerca de los principios arquitectónicos divinos que rigen sobre el universo y que se trasladan a la esfera de las antiguas ciencias humanas.

---

10 Se torna revelador que, dentro de una amplia multiplicidad de tradiciones, sea el *kosmokrátōr* el poder divino que se ubica en el séptimo cielo, la esfera correspondiente a Saturno dentro de la astrología clásica, lo que otorga una idea acerca del simbolismo subyacente en la circunvalación séptuple del cubo negro, también asociado a Saturno, en tanto que esto se traduce en el peregrino, consciente o inconsciente, en el franqueamiento regresivo de los siete cielos planetarios, en donde el dios de la Kaaba, el "Señor del Tiempo", es encontrado.

11 "Entonces siendo desprovisto de sufrimiento y miedo, y liberado de todo esfuerzo, afán y dudas, el reparó hacia una pacifica cima del monte Meru para obtener su final absorción" (Valmiki, 1981, p. 131; Yoga Vásishtha. Libro II,1,43).

Como tal, esta montaña sagrada se encuentra dividida en tres distintas secciones correspondientes a: (1) *kāma-dhātu*, el mundo del deseo; (2) *rūpa-dhātu*, el mundo de las formas; (3) *arūpa-dhātu*, el mundo carente de forma[12]. La ascensión del peregrino no solo simbolizaba el viaje extático al centro del mundo encontrado en la terraza superior, sino que, en dicha ruptura de nivel, él mismo penetraba en la "región pura", trascendiendo los escenarios profanos del mundo, el tiempo y las formas causales (Eliade, 2018).

El Zigurat, estructura babilónica construida bajo dichos principios cósmicos, es igualmente un centro, una montaña cósmica cuyos siete pisos son la manifestación de la armonía del orden lógico del cosmos que se despliega bajo un fundamento séptuple, siendo entonces un simbolismo o proyección de las siete esferas celestiales que circunvalan el mundo sublunar del hombre terrestre y mortal (Eliade, 2018).

La composición microcósmica del hombre es un reflejo del orden divino y celestial: el ascenso de la serpiente ígnea *kundalini* a través de los siete *chakras* o "círculos" de poder —práctica tradicional en el yoga tántrico— es, para el devoto, una transformación ontológica y de conciencia, el ingreso iniciático a un nuevo estado del ser logrado de modo progresivo y ascensional, ratificando la correspondencia entre el funcionamiento del cuerpo humano en tanto *imago dei* e *imago mundi* y el cosmos, el arquetipo celeste, comprendiéndose que el *suṣumṇā nāḍī*, por el que *kundalini* va ascendiendo y que se ubica a lo largo de la columna vertebral humana, es reflejo, pues, del *axis mundi*[13].

12 El significado de *dhātu* oscila entre "elemento primordial, básico o constituyente", o bien se corresponde con un estado de existencia, mundo, región, esfera o, inclusive, con el carácter psíquico de sus moradores. Véase Snodgrass, A. (1985). *The Symbolism of the Stupa*. Cornell University Press, p. 200. nota. 63. Compárese con el siguiente párrafo en donde los tres mundos anteriormente nombrados son llamados de otro modo, incluyendo el sanscrito *loka* que también significa "mundo", aunque sin cambiar su contexto esencial: "El cosmos budista es dividido en tres mundos (*trai-dhâtuka, trailokya*): el Mundo del Deseo (*kāma-loka*), el Mundo de la Forma (*rūpa-loka*) y el Mundo sin Forma (*arūpa-loka*). Juntos conforman la totalidad de los estados de existencia en los que los seres engañados transmigran en una sucesión de nacimientos y muertes, determinados por las inexorables leyes de la causalidad (Snodgrass, 1985, p. 326)".

13 Nombres destacados en Occidente, como el de Teofrasto Paracelso, Cornelius Agrippa, Robert Fludd, etc., ya estudiaban las correspondencias entre los cuerpos celestes y sus influencias sobre el mundo, así como el funcionamiento y la composición del cuerpo humano. El que la arquitectura y armonía celeste se proyecten en la esfera orgánica del hombre es un hecho también atestiguado en Pitágoras, Platón y el neoplatonismo (Plotino, Plutarco, Numenio, etc.).

Herramientas sagradas dentro de la religión

Algunos otros elementos herramentales que particularmente son empleados dentro de las prácticas religiosas y esotéricas hallan su particular poder por poseer un origen sagrado, o bien por encontrarse filial y liminalmente vinculados con algún aspecto de la divinidad o de las dimensiones sagradas. Tenemos así que, en el caso de las runas nórdicas, estas adquieren su potencia mística a partir de la hazaña primordial efectuada por el dios-guerrero Wotan, quien, una vez hubo permanecido colgado de las raíces del "árbol del mundo" Yggdrasil, el *axis mundi* germánico, emprende lo que supone ser un descenso catártico a las profundidades primitivas de la existencia, realizado con el único propósito de adquirir la *sapientia primordialis*.

Tras agonizar en aquel terrible y espantoso estado en el árbol cósmico, contemplando la extinción de su propia existencia y consciencia, casi olvidando con ello su condición divina, le son revelados los misterios de las runas, que son así una ontofanía y, a su vez, una *gnosis* o conocimiento profundo de lo que verdaderamente es: lo atemporal, increado y eterno. El lenguaje exteriorizado a partir del alfabeto rúnico debió suponer, en algún tiempo, *in illo tempore*, una conexión directa, vivida y experimentada con los mundos supramundanos, perviviendo hoy el mero vestigio de aquel recuerdo primordial por medio de las prácticas hidrománticas efectuadas mediante las runas[14].

El Lingam, elemento cultual y hierofánico dentro de la religión shivaísta en la India, es un vínculo permanente con lo sagrado, puesto que la tradición comenta que este —es decir, su arquetipo primordial— irrumpió en toda su potencia y esplendor, erigiéndose también como un "eje del mundo", como su fundamento y origen acausal. Esto aconteció en un

14 Así canta la *Edda Poética*: "Sé que he estado colgado de un árbol sobre una roca expuesta al viento nueve noches enteras con una lanza herida, y que me he ofrecido a Odín. Yo mismo a mí mismo; sobre este árbol cuya raíz nadie sabe de donde proviene. Nadie me dio pan ni un cuerno para beber, miraba hacia abajo, me esforzaba en las runas, las aprendí gimiendo, y luego caí a tierra. Nueve cantos eficaces aprendí del famoso hijo de Bolthorn, padre de Bestla, y he obtenido un sorbo del preciado hidromiel extraído de Odraerer. Entonces he empezado a llevar frutos y a conocer muchas cosas, a crecer y a prosperar mucho: palabra por palabra he buscado las palabras, hecho por hecho he buscado los hechos. Encontrarás las runas y los caracteres explicados, unos cáracteres muy grandes, que el orador ha descrito, y los altos poderes formado, Y el príncipe del poder grabado. Odín entre los Aesir [...] Odín como inventor de las runas" (Niedner, 1997, pp. 88-89; *Edda Poética*. 138-143).

estado primordial y acuoso, en un escenario donde Vishnú y Brahma se debatían la primacía por el poder.

Así, Shiva surge del centro del Lingam y, dejando atónitos a ambos dioses, quienes enseguida lo veneran, se proclama el progenitor supremo, un Πρωτογόνος (*Prōtogónos*), el Primogénito o Primer Nacido, ciertamente, pues Vishnú, Brahma y aun el propio Shiva se encuentran contenidos dentro de este aspecto supratrascendente de Shiva mismo[15]. El Lingam entonces, aun tratándose de su reflejo cultual dentro de los templos hindúes, comparte así la potencia productora del todo, siendo a la vez un *axis mundi* fálico y también el "santo de los santos", la "casa útero"[16]. Las libaciones ofrendadas al Lingam son así reflejo de los divinos efluvios primordiales y espermáticos que producen el todo.

Existe una multiplicidad de ejemplos inabarcables en una sola sección, mas los dos anteriores citados permiten observar la modalidad bajo la cual el hombre religioso intenta conectar con lo sagrado y así obtener el favor, potencia y presencia de sus dioses, o bien de los espíritus asociados a su cosmovisión. En este caso, las herramientas ceremoniales y sagradas son aquellas mediante las cuales los sacerdotes o jefes religiosos desempeñan labores igualmente sacras.

Elementos como el cetro imperial o *Was* del faraón —una representación del *axis mundi* y su poder sobre la realidad—, al igual que las varas mágicas y bastones de mando, atestiguados estos últimos, por ejemplo, en las *Clavicula Salomonis* y en el *Grimorium*

15 "Efectivamente, se anunció como Super-Śiva, como la tríada Brahmā, Visnú y Śiva, el Creador, el Conservador y el Destructor, que él contenía y personificaba a la vez. Aunque emanados del linga, ellos, sin embargo, habitaban permanentemente dentro de él" (Zimmer, 2008, pp. 127-128).

16 Justo como lo mencionamos, este Shiva así adquiere así los atributos de un *Protógonos*: posee ambas polaridades y, por lo tanto, no es de extrañar que el *Lingam*, su símbolo, contenga en sí al falo y a la vulva en conjunción armónica. "Como símbolo de la energía creadora masculina, el linga se combina a menudo con el símbolo primario de la energía creadora femenina, la yoni, que constituye la base de la imagen de cuyo centro se alza. Esto sirve de representación de la unión creadora que genera y sostiene la vida del universo. El linga y la yoni, Śiva y su diosa, simbolizan las fuerzas antagónicas, aunque cooperantes de los sexos. Su Sagrado Matrimonio (en griego, *hieròs-gámos*) se representa de mil maneras en las distintas tradiciones de la mitología mundial. Son los padres arquetípicos, el Padre y la Madre del Mundo, los primogénitos de las parejas de opuestos, la primera bifurcación de la realidad cosmogónica primordial, ahora reunida en armonía productiva". (Zimmer, 2008, p. 126)

Verum, son otros particulares que merecen ser nombrados, pues, en tanto dotados de la potencia del *mysterium tremendum*, permiten al portador y/u operador —quien aquí encarna al *imperator mundi*— ejercer su dominio sobre las fuerzas naturales al proyectar su voluntad como si fuera una ley, un axioma universal y carismático, modelando entonces la realidad circundante de acuerdo con su regia *potestas*.

Arquetipo sagrado tras algunas prácticas religiosas polémicas

Hemos visto, pues, que, si las prácticas efectuadas por el *homo religiosus* operan de modo sincronístico —puesto que actúan desde los niveles físicos y tangibles para provocar algún cambio, vía volitiva, dentro de los reinos ultramundanos, inteligibles, permanentes y sagrados—, es porque tienen tal poder sobre la realidad circundante, la propia constitución ontológica del operador y sobre la psiquis de otros, lo cual se explica por el prestigio y la magna potestad que poseen el "origen" y "el centro del mundo" al que estas se remiten.

Aun los aspectos más "aberrantes" o "bárbaros" de la religión —vistos en el sentido de que, para el profano, algunas de las actividades hieráticas y sagradas son percibidas como irracionales— hallan también su modelo arquetípico en lo santo. Para la mentalidad y cosmovisión del hombre religioso no se llega a ser un verdadero hombre sino en la medida en que este se proyecta e imita el modelo perdurable de lo divino, una vez que se mimetiza con los dioses, héroes civilizadores y antepasados míticos.

El mito, al remitirse carismática y eficazmente a lo sagrado, a la ontofanía potente, se ratifica a sí mismo como el modelo ejemplar de toda actividad que el hombre desee realizar de modo exitoso sobre la tierra, ya que la revelación de lo sagrado y su correspondiente actualización vía cultual desoculta al ser que realmente es. El *Śatapatha Brāhmaṇam*, VII. II. 2,4, manifiesta la máxima axiológica de "debemos hacer lo que los dioses hicieron al principio" (Eliade, 2022, p. 34)[17].

17 Cf. "Así lo hicieron los dioses, así lo hacen los hombres" (Eliade, 2022, p. 34; Taittirīya Brāhmaṇa, I. V. 9,4) Véase asimismo Juan, 13,15 : "porque modelo ejemplar os he dado para que como yo he hecho con vosotros, vosotros también hagáis" y 13,34 . "…Que os améis los unos a los otros, así como yo os he amado…". Téngase en cuenta que el Sabat judío reproduce el acto primordial de Yahweh una vez que este descansara el séptimo día tras todas las obras que había creado.

Muchos de los sangrientos sacrificios son justificados a partir del acto primordial en el que, por ejemplo, *in illo tempore*, *ab initio*, el dios fálico y civilizador domina y sacrifica a la fuerza primordial, draconiana y caótica para, a partir de su cuerpo, moldear demiúrgicamente el cosmos. Véase el ejemplo del conflicto dramático protagonizado míticamente por la acuosa Madre de los Dragones, Tiamat, una vez que su cuerpo ha sido descuartizado por uno de sus descendientes divinos, el dios Marduk, permitiendo con ello que sea posible la erección del cosmos[18].

El canibalismo, las orgías ceremoniales y los sacrificios humanos son una *imitatio dei*, en cuanto a que su ejecución y práctica dentro de un contexto religioso reflejan un acontecimiento primordial y sagrado. Cuando el hombre inmola y consume las carnes de otro hombre (antropofagia), o, en su defecto, de un animal recientemente sacrificado —que así ejerce el rol de "chivo expiatorio" dentro de ciertas festividades específicas—, se está, en realidad, reproduciendo el acontecimiento divino, encarnando el mito en tanto registro veraz acerca de cómo el "cuerpo divino" fue desmembrado y consumido (Eliade, 2018).

Actos tales no son exclusivamente producto de la "mente primitiva" del hombre o de su "barbarie", sino que constituyen la asunción responsable de una compleja realidad metafísica que se halla inserta en ciertas cosmovisiones religiosas aún tradicionales. Para que la potencia y el vigor del mundo continúen reproduciéndose y renovándose, es necesario que el hombre sacrifique y sea sacrificado, además de asumir sacramentalmente la sexualidad, aun en sus extremos límites del ser, la moral y la mística.

El yoga sexual, el tantrismo hindú y las orgías colectivas en las que el todo circundante retorna al caos amorfo —un νόστος Χάος— para ulteriormente permitir un renovado acto cosmogónico, son evidencia viviente de ello.

---

18 La partición de las aguas primigenias del caos, que es también atestiguada en el Bereshith/Génesis, puede asimismo interpretarse cabalísticamente como el desgarramiento de una potencia primordial y caótica, תֹּהוּ וָבֹהוּ (*Tohu wa Bohu*), el divino caos y la sacra vacuidad carente de pensamiento particularizado, ambos pre-cósmicos, de modo que Yahweh, el impulso creativo del *Tetragrammaton* יְהוָה, pueda desplegar su potencia cosmogónica y formal, que se opone entonces radicalmente a tal caos amorfo e indiferenciado. También es lingüísticamente revelador y coincidente que el término hebreo —lengua semítica heredera de las antiguas formas y sistemas esotéricos babilónicos— empleado para describir al "abismo" sea precisamente "Tehom" [תְּהוֹם], cuyo plural femenino es "Tehomoth" [תְּהוֹמוֹת], lo que pone en evidencia los vestigios supervivientes de la divinidad primordial, maternal y acuosa Tiamat/Tehomoth.

Lo “sagrado” se proyecta en la historia humana

En la modernidad, todavía ciertas guerras y conflictos geopolíticos han correspondido, numerológica, astrológica y cabalísticamente, o bien a un designio estelar y divino, o bien a un cálculo simpático efectuado a partir del conocimiento que algunos “inspirados” por los dioses poseen respecto a la realidad divina de la que esta es consecuencia y reflejo sincrónico. Los representantes de algunos de los conflictos históricos, antiguos y recientes, asumen desde su papel en la historia la potencia y el rol del arquetipo atemporal que tales hombres aspiran a encarnar. “Los hombres tendrían, pues, la tendencia de hacerse arquetípicos y paradigmáticos” (Eliade, 2022, p. 48).

Darío I de Persia encarnaba al legendario Fereydun o Thraetaona, rey guerrero que, de acuerdo con el mito registrado en el Avesta, abatió a Aži Dahāka, figura draconiana que, al ser derrotada, permite la hegemonía de un nuevo orden imperante. La historia es tendente, entonces, a convertirse en una reactualización del mito heroico, de la hazaña primordial y paradigmática.

En el egipcio “Libro de Apofis”, los enemigos del faraón —quien ciertamente era un *Imperator Mundi*— eran identificados con el dragón siniestro del caos exterior, Apofis o Apep, mientras que el faraón encarnaría a Amón-Ra, el demiurgo egipcio que mantiene el orden del cosmos (Eliade, 2022, p. 52), comprendiéndose entonces a la figura política y social del faraón como un rey-sacerdote que, además, ejecutaba en el mundo sublunar los designios del dios.

Amílcar Barca, general y estadista cartaginés del siglo III, decide encarnar vívidamente el mito argivo de Perseo, en tanto que, al emprender sus campañas militares dirigidas al saqueo por “sangre y fuego” de la península ibérica —específicamente en territorios de la antigua Tartessos, cuyos habitantes debieran haber encarnado a la ofídica Medusa—, estaría emulando el acontecimiento primordial en el que el “héroe civilizador” corta la cabeza de la divinidad atávica con el fin de establecer un nuevo orden gobernante en el territorio a partir del derrocamiento y socavamiento del anterior[19].

19 Para un contexto más profundo que relaciona estos dramáticos hechos históricos, como el presentado desde una perspectiva religiosa, geopolítica y geográfica —todo ello adjunto a un exhaustivo revisionismo histórico, véase la extensa obra de Luis Felipe Moyano Cires (2011), quien, a nuestro parecer, se trató del mejor escritor gnóstico latinoamericano y cuya actividad y misión esencial primó en el pasado siglo, siendo ahora sus obras reconocidas internacionalmente.

Cabe resaltar que, una vez que un territorio es conquistado, la naturaleza de la cosmovisión —de la *Weltanschauung*— de sus habitantes es también modificada a partir de la actividad plasmática y transmutadora presente en la hegemonía emergente, puesto que no solo el espacio geográfico es el que se pretende conquistar, sino también las mentes de quienes representan al orden conquistado.

Idéntico concepto se repite bajo las formas hebreas, en donde Nabucodonosor II (siglo VI a. C.), rey babilónico perteneciente a la casta de los caldeos, representa al dragón acuoso y caótico que busca engullir a Yahweh, el cual, a su vez, es encarnado por el pueblo judío. "Me devoró, me desmenuzó Nabucodonosor, rey de Babilonia, y me dejó como vaso vacío; me tragó como dragón, llenó su vientre de mis delicadezas, y me echó fuera" (Jeremías 51:34).

Nos hallamos, pues, ante una hermenéutica histórica en la que la dimensión mítica y sagrada —el modelo atemporal y arquetípico— es trasladada a los acontecimientos del tiempo antiguo e incluso contemporáneo. La Segunda Guerra Mundial fue especialmente conocida por envolver en un entorno ocultista, esotérico y místico-religioso tanto al bando de "los Aliados" como al de las "Potencias del Eje (*Axis*)", encabezadas estas últimas por el movimiento *Nationalsozialistische*, en donde figuras polémicas como Aleister Crowley y la propia *Thule-Gesellschaft*, orden ocultista en la que Adolf Hitler fue un destacado iniciado, desempeñaron un relevante rol dentro de su respectivo bando.

Abundan, empero, los ejemplos históricos de cómo un individuo o civilización cuya existencia puede verificarse históricamente trasciende la esfera de lo "profano" una vez que sus hazañas se proyectan hacia el modelo mítico y arquetípico, anexándosele con ello los atributos sobrenaturales del héroe mítico o dragón que correspondientemente encarnan[20]. Estos protagonistas de la historia humana se encontrarían realizados "a imagen y semejanza" de los protagonistas míticos y legendarios.

"El acontecimiento histórico en sí mismo, sea cual fuere su importancia, no se conserva en la memoria popular, y su recuerdo solo enciende la imaginación poética en la medida en que ese acontecimiento histórico se acerque más al modelo mítico" (Eliade, 2022, p. 58). Se torna la memoria colectiva en "ahistórica", en vista de que el recuerdo conservado de lo acontecido históricamente solo admitirá, pues, lo ejemplar y paradigmático. Es este el misterioso proceso por el cual la mente colectiva capta en el personaje histórico la

20 Véase Eliade, M. (2022). *El mito del eterno retorno*. Alianza, pp. 53-58, para una explicación bastante detallada acerca de cómo muchos de los personajes históricos se tornan "transhistóricos" al identificarse sus hazañas con las del arquetipo mítico.

acción ejemplar y así restituye su imagen como una reproducción viviente, como una encarnación religiosa del arquetipo mítico.

Finalicemos esta sección ejemplificando, a partir de un caso acaecido en Latinoamérica, la manera en la que un acontecimiento histórico atestiguado es trasladado a la esfera mítica y sagrada inmediatamente que la tradición religiosa toma primacía.

Para los ancestros guaraníes, los cuales se hallaban ubicados a lo largo de territorios argentinos, bolivianos, uruguayos, paraguayos y brasileños, además de la divinidad principal, Ñanderuguasu —que en lengua guaraní viene a significar "nuestro gran padre" y quien, una vez creado el mundo, se retira a las zonas celestiales, una especie de *deus otiosus*—, existían otros dioses delegados o "porás", quienes estarían a cargo de los fenómenos naturales.

La manera en la que el guaraní personificaba a sus dioses era por medio del tallado en madera, un oficio iniciático de tipo gremial en el que la propia artesanía devenía en hierofanía. Ahora bien, en el siglo XVI, cuando se experimentó la conquista europea, arribaron algunas incursiones jesuitas que fundarían diversas iglesias y templos.

Al poco tiempo de establecerse los jesuitas en el "nuevo mundo", el rey Carlos III de España decretó que la orden debía ser expulsada de sus asentamientos distribuidos a lo largo de la Cuenca del Plata. A partir de aquí empieza a tomar forma el acontecimiento mítico, puesto que la tradición narra que uno de estos jesuitas desobedeció la orden real y se dedicó a colaborar con los guaraníes.

El conocimiento mágico y medicinal con el que el jesuita contaba le hizo acreedor del título de "payé", esto es, "médico-brujo" en guaraní. Las fórmulas mágicas, los brebajes y demás elementos asociados a la sabiduría y ciencias tradicionales le permitieron curar a un sinnúmero de nativos que se hallaban enfermos espiritual y físicamente. El payé solía meditar ascéticamente, sentado en cuclillas cerca de un árbol frondoso[21];

21 Estas imágenes con las que la tradición narra el relato mítico o paradigmático poseen, de igual modo, una serie de elementos arquetípicos, de entre los que aquí mencionaremos algunos, como el "árbol frondoso" que no es sino el *axis mundi*, y la posición meditativa del monje, que así mismo es un símbolo religioso y arquetípico que se repite en toda la iconografía mesoamericana, relacionándose unas veces con la maternidad y otras con lo ctónico. De entre estas figuras es importante destacar a Xiuhtecuhtli, divinidad azteca que personificaba el fuego sagrado, ctónico y central, es decir, una forma del "sol negro" del inframundo, o bien, "el corazón central del universo". Además, a esta divinidad se le vinculaba

más, luego de una compleja conspiración instigada por las autoridades cristianas en el territorio, dice la tradición, fue apresado para, tras un largo ayuno que llevó a cabo de pie cual guerrero orgulloso y honorable, morir.

Luego de algún tiempo, las autoridades eclesiásticas y judiciales se percataron de que lo único que se encontraba erguido entre las sombras era un esqueleto envuelto en una oscura y negra túnica característica de los monjes, el cual se apoyaba en un cayado en forma de L invertida.

De estos hechos históricos —la incursión jesuita en zonas guaraníes y la decisión irrevocable del rey Carlos III—, a los que se anexan eventos de la tradición mítica, surgió uno de los posibles orígenes del culto latinoamericano al Señor la Muerte, cuyo talismán, tallado al modo de los antiguos guaraníes —unas veces en madera de Palo Santo, otras en hueso humano o animal—, también terminó por denominarse "payé", justo como aquel monje-mago que terminaría por recibir los atributos arquetípicos y sagrados tanto del dios Saturnus-Kronos y el barquero Caronte grecorromanos, como del Tezcatlipoca-Mictlantecuhtli azteca e, inclusive, recientemente, del Caín judeocristiano, en tanto primer asesino y personificación de la Muerte.

Conclusiones

La religión ha atravesado, y continuará haciéndolo, diversas transformaciones que la han llevado a adoptar una multiplicidad de aspectos, dependiendo del contexto cultural, social e histórico en donde se manifieste como una forma activa del despliegue de la consciencia del *homo religiosus*, una vez que éste ha captado la magnitud de lo *ganz andere*, de la otredad divina que constituye uno de sus estratos y de la cual participa la sustancia del origen, fundamento de la realidad espaciotemporal y causal.

---

con el cielo nocturno y la mundialmente atestiguada "serpiente ígnea", y era considerado el "señor de la estrella polar" y, en consecuencia, del eje polar del mundo cuya rotación en múltiples tradiciones es simbolizada con la *swastika*, स्वस्तिक en sanscrito, que, dependiendo del sentido rotario manifiesto —sea dextrógira o levógiramente—, simboliza la evolución y el sol dorado, o bien a la disolución material y al sol negro. Sobre el mito tradicional de San La Muerte, que lo vincula a la tradición guaraní, consúltese *El libro blanco de San La Muerte*, cuyo autor es anónimo, especialmente pp. 16-17. Acerca de Xiuhtecuhtli como una divinidad polar vinculada al soberano del sol negro —en este caso una manifestación satúrnica—, véase Talbott, D. (1979). The polar sun. En *The Saturn myth: A reinterpretation of rites and symbols illuminating some of the dark corners of primordial society*. Doubleday.

La clasificación de lo exotérico y esotérico dentro del ámbito de los misterios constata, *de facto*, la duplicidad existente entre lo que es dirigido y comprendido por un colectivo "no iluminado" con el fin de constituir la religión pública y abierta, por oposición al círculo hermético y exclusivo al que solo ingresa una determinada élite intelectual y espiritual.

Son estos últimos individuos selectos los que, o bien reformarán algún aspecto de la tradición vigente, o bien profundizarán en el significado profundo, esotérico y oculto de las enseñanzas impartidas en ésta. Estos devotos, a menudo, han llegado al entendimiento noético de lo "sagrado", ya sea por vía directa de experimentación lograda por medio de diversas operaciones, hábitos o ejercicios rigurosos que, en última instancia, pretenden transformar al adepto en semejanza de los mundos y seres sublimes que cohabitan la esfera de lo santo, o, de otro modo, mediante la aprehensión de la *sapientia* que quien ya se constituye como un "iluminado" transmite a este grupo de elegidos o individuos lo suficientemente receptivos como para captar la realidad profunda más allá de las insinuaciones simbólicas y de las formas exteriores del culto.

Trátese de la que se trate, todo hombre religioso que aspira a ser iniciado, en aras de tornarse participante de la auténtica sabiduría y del poder espiritual que ello implica —puesto que participa de la potencia de lo que es verdaderamente potente—, requiere de un periodo de sumersión en la oscuridad abisal cuyo propósito es despojar al adepto de los ropajes exteriores de su consciencia y ser, disolviendo en la negrura caótica las formas ilusorias que en algún punto resultaron útiles para el acercamiento a lo exotérico, pero que, en un estrato más avanzado, resultan ser dificultosas para el progreso.

Solo así, una vez superada tal prueba de desintegración en lo amorfo, el aspirante emerge ontológicamente transmutado como un iniciado, como uno de los que sabe. En efecto, quien ha conocido el contenido profundo de la religión —es decir, quien ha penetrado en el misterio mismo que constituye su fundamento metafísico— ya no es un hombre corriente, pues, en tanto ha sido dotado del conocimiento verdadero de lo que es en sí, ha trascendido tanto a Māyā como al Lḗthē, a la materia que oculta la esencia y al olvido que refuerza la ilusión.

Se constituye así, con ayuda de sus tutores iniciáticos —trátense éstos de hombres igualmente iniciados o de seres de naturaleza divina—, en un auténtico *Übermensch*, el cual, en este contexto, posee atributos más trascendentales que aquellos que la filosofía nietzscheana moderna le concedió, superando, de igual modo, las fronteras limitantes del bien y del mal mundanos que son ratificados por una ley que constriñe al potencial superior.

Apoyados en esto, no es de extrañar que aun en el cristianismo hayan surgido corrientes esotéricas y herméticas que participaban y compartían, individual y colectivamente, un conocimiento verdadero respecto de lo "sagrado", distanciándose con ello de los cristianos ortodoxos que, mediante la fe, únicamente accedían al nivel exotérico y vulgar de la enseñanza esotérica del Χριστός, aquel que ha sido "ungido" y así investido con la potencia de la plenitud eterna e inteligible con la finalidad de reorientar, de re-ligar, al ser humano respecto de su propia porción de divinidad en el tiempo, en el *kairós* de su tránsito hacia aquel origen pleno y todopoderoso.

Así, estos dos niveles de entendimiento —unas veces complementarios y correlativos, como la relación superficie-profundidad; otras, radicalmente opuestos e irreconciliables, como la dicotomía falsedad-verdadero— permiten al fenomenólogo de las religiones adentrarse en dos subtipos de vivencias y cosmovisiones. Aun en el ámbito de lo religioso, de lo "sagrado" que se distancia de lo "profano", existiría un nivel superior de conocimiento y enseñanza que discrimina todavía más al distinguir, dentro de una religión determinada, lo esotérico, hermético y profundo de lo meramente exotérico, superfluo y vulgar, que oculta la significancia real de la revelación.

Consideremos, como último punto relevante y revelador, el hecho de que el grado de iniciación y de consciencia en que se encuentre el adepto que ha ingresado en una corriente espiritual o religiosa —esto como un modo de experimentar su vínculo con lo sagrado, que subjetivamente habita en él pero que objetivamente constituye lo que verdaderamente es— estará demarcado en la medida en que éste se aproxime y se asemeje al modelo arquetípico, recobrando con ello toda aquella virtud y potencia que yacía en los orígenes, ya sean cosmogónicos o pre-cosmogónicos.

Sin la orientación que lo guíe hacia el fundamento original, el *homo religiosus* se encuentra desprovisto de todo sentido existencial, puesto que deambula como un errante dentro de las laberínticas fauces de lo "profano", que pretende engullir hasta el último aliento de consciencia y verdad para así tornar la totalidad del ser en su propia sustancia mecánica y autómata, en una imagen falaz de lo que verdaderamente es en sí.

Los medios de los que el místico, el sabio, se valía para remontar tal estado de degeneramiento al que la humanidad progresiva y temporalmente descendería eran, pues, esta *gnosis*, este conocimiento de los orígenes sagrados del hombre y del cosmos, los cuales en ocasiones son rememorados vía ritual, es decir, por medio de la reproducción de la cosmogonía o de las hazañas primordiales o arquetípicas, y del mito que conduce de la confusión caótica a la *Minne*, al recuerdo de lo paradigmático y ontológicamente auténtico, de lo divino y atemporal.

Referencias

Anónimo. (s. f.). *El libro blanco de San la Muerte*. Alta Magia. https://www.academia.edu/36698845/EL_LIBRO_BLANCO_DE_SAN_LA_MUERTE_EL_LIBRO_BLANCO_DE_SAN_LA_MUERTE_ALTA_MAGIA_

Basu, B. D. (Ed.). (1917). *The Sacred Books of the Hindus: Vol. XVII. Part II. The Matsya Puranam (Part II)*. The Panini Office.

Bernabe, A. (2008). *Fragmentos presocráticos: De Tales a Demócrito*. Alianza Editorial.

Biblia Reina-Valera. (2005). *La Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*.

Cicerón. (1999). *Sobre la naturaleza de los dioses*. (Á. Escobar, trad.). Editorial Gredos.

Vyasa, K.-D. (1984). *The Mahabharata* (K. M. Ganguli, Trad.; Vol. 1). Munshiram Manoharlal. (Obra original publicada c. siglo IV a. C.).

Colli, G. (2011a). *Filósofos sobrehumanos*. (E. Colli, ed.; M. Morey, trad.). Ediciones Siruela.

Colli, G. (2011b). *La sabiduría griega* (vol. I. Dionisos-Apolo-Eleusis-Orfeo-Museo-Hiperbóreos-Enigma) (D. Mínguez, trad.). Editorial Trotta.

Colli, G. (2022). *El nacimiento de la filosofía*. (C. Manzano, trad.). Paidós.

Diels, H., y Kranz, W. (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Los fragmentos de los presocráticos] (6.ª ed.). Weidmann.

Eliade, M. (1991). *Mito y realidad* (L. Gil., trad.) Editorial Labor.

Eliade, M. (2018). *Lo sagrado y lo profano* (L.Gil Fernández y R. A. Diez Aragón, trads.). Austral.

Eliade, M. (2022). *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición* (R.Anaya, trad.). Alianza Editorial.

Von Eschenbach, W. (2022). *Parzival*. (A. Regales, ed.; R. Nelli, epílogo). Ediciones Siruela.

García Bazán, F. (2000). *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Editorial Trotta.

García Bazán, F. (2003). *La gnosis Eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* (vol. I). Editorial Trotta.

Godwin, J. (2009). *El mito polar: El arquetipo de los polos en la ciencia, el simbolismo y el ocultismo*. (I. Margelí, trad.). Ediciones Atalanta.

Hämeen-Anttila, J. (2006). *The last pagans of Iraq. Ibn Waḥshiyya and his Nabatean Agriculture* (W. Kadi y R. Wielandt, eds.). Brill.

Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?* (J. A. Escudero, trad. y pról..). Herder Editorial.

Heidegger, M. (2021). *La pregunta por la técnica*. (J. A. Escudero, trad.). Herder Editorial.

Heráclito. (2020). *Fragmentos* (Edición Interlineal Multilingüe ADHES). Archivo Digital Ervin Said. (Obra original publicada c. siglo VI-V a. C.).

Hesíodo. (1978). *Teogonía*. (P. Vianello de Córdova, trad. y notas). Universidad Nacional Autónoma de México.

Homero. (2005). *Ilíada*. (R. Bonifaz Nuño, trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.

Homero. (2017). *Odisea*. (P. C. Tapia Zúñiga, trad. y pról.; A. Dihle, Estudio introd.). Universidad Nacional Autónoma de México.

Jámblico. (2003). *Vida pitagórica-Protréptico*. (M. Periago Lorente, trad, introd., y notas). Editorial Gredos.

Al-Tirmidhi, A. I. (2007). *Jāmi' at-Tirmidhip* (A. Khaliyl, Trad.; Vol. 2). Darussalam (Islamic Research Section). (Obra original publicada c. siglo IX).

Kirk, G., Raven, J., y Schofield, M. (2022). *Los filósofos presocráticos: Historia crítica con selección de textos*. (J. García Fernández, trad.). RBA-Gredos.

Lactancio. (1990). *Instituciones divinas (Libros IV-VII)* (E. Sánchez Salor, trad., introd., y notas). Editorial Gredos.

Leeuw, G. van der (1964). *Fenomenología de la religión* (E. de la Peña, trad.). Fondo de Cultura Económica.

Valmiki. (1981). *The Yoga-Vasishtha Maharamayana* (V. Mitra, Trad.; Vol. 1). Bonnerjee & Co. (Obra original publicada c. siglo V a. C.-V d. C.).

Moyano, C. F. (2011). *El misterio de la sabiduría hiperbórea* (vols. I-II). Editorial Kraken.

Niedner, H. (1997). *Mitología nórdica*. (G. Peradejordi, trad.). Edicomunicación.

Porfirio. (1987). *Vida de Pitágoras–Aeronáuticas órficas–Himnos órficos* (M. Periago Lorente, trad., introd., y notas). Editorial Gredos.

Snodgrass, A. (1985). *The Symbolism of the Stupa*. Cornell University Press.

Talbott, D. (1979). The polar sun. En *The Saturn myth: A reinterpretation of rites and symbols illuminating some of the dark corners of primordial society*. Doubleday.

Zimmer, H. (2008). *Mitos y símbolos de la India*. (J. Campbell, ed.; F. Torres Oliver, trad.). Ediciones Siruela.

Bibliografía

Feliu, L. y Millet, A. (2021). *Enūma Eliš y otros relatos babilónicos de la Creación*. Editorial Trotta.

Krickeberg, W. (1971). *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas* (J. Faulhaber y B. von Mentz, trads.). Fondo de Cultura Económica.

Lao Tse. (2021). *Los libros del Tao*. (I. Preciado Idoeta, ed., y trad.). Editorial Trotta.

Molina, M. (2000) *La ley más antigua: Textos legales sumerios*. Editorial Trotta.

Pettit, E. (2023). *The Poetic Edda: A Dual-Language Edition*. Open Books Publishers.

Platón. (1986). *Diálogos*. (vol. 3: Fedón-Banquete-Fedro) (C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, trads., introd., y notas). Editorial Gredos.

Platón. (1992). *Diálogos*. (vol. 6: *Filebo-Timeo-Critias*) (M. Á. Durán y F. Lisi, trads., introd., y notas). Editorial Gredos.

Rudolf, O. (2009). *Ensayos sobre lo numinoso*. (M. Abella, trad., y notas). Editorial Trotta.

Rudolf, O. (2016). *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (F. Vela, trad.; M. Fraijó, pról.). Alianza Editorial.

Sanmartín, J. (1999). *Códigos legales de tradición babilónica*. Editorial Trotta.

Serrano, M. (2007). *El cordón dorado*. Editorial Solar.

Serrano, M. (2014). *Adolf Hitler, el* último *avatara*. Editorial Solar.

Talbott, D. (1980). *The Saturn myth: A reinterpretation of rites and symbols illuminating some of the dark corners of primordial society*. Doubleday.

Widengren, G. (1976). *Fenomenología de la religión* (Á. Alemany, trad.; J. Martín Velasco, presentación). Ediciones Cristiandad.

Zambon, F. (2016). *El legado secreto de los cátaros: El libro de los dos principios. Tratado cátaro. Ritual occitano. Comentario al Padre nuestro* (C. Palma, trad.). Ediciones Siruela.





CAPÍTULO V.

CLAVES EPISTEMOLÓGICAS Y ÉTICAS DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO EN EL ESTUDIO DE LA REALIDAD SOCIAL

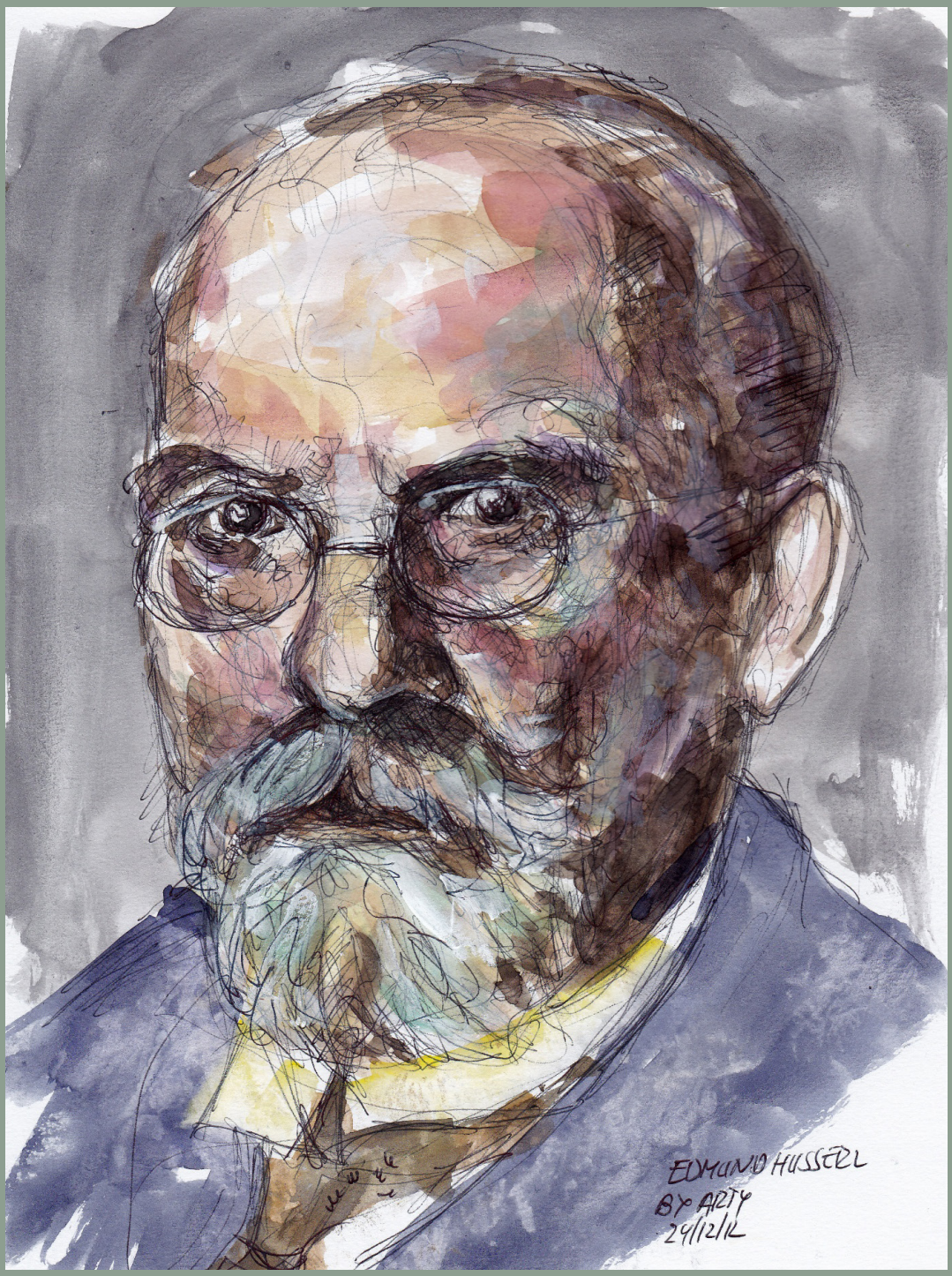
Juan Sebastián Ballén Rodríguez*



* Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás (Bogotá, 2007). Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, 2010). Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, 2021). Ha sido profesor de Filosofía y Ciencias Humanas en distintas universidades del país. Actualmente es profesor del espacio académico de Fenomenología. Es miembro activo del grupo de investigación Cibercultura y Territorio (UNAD). Integra el equipo docente del Programa de Filosofía, adscrito a la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades (ECSAH) de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Es investigador reconocido por Minciencias y está categorizado como investigador júnior. En el 2023 publicó el libro *El contagio y la violencia en las sociedades contemporáneas: política, literatura y religión*, con el sello editorial de la UNAD. En el 2024 publicó el libro *Otras lógicas de comprensión en la filosofía contemporánea. Estética, lenguaje e historia*.

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5214-3108

CvLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001003860


EDMUND HUSSERL
BY ARTY
24/12/12

Introducción

La fenomenología es un horizonte de sentido para la filosofía que tiene implicaciones éticas y epistemológicas en las ciencias sociales. Es decir, la fenomenología es un método filosófico en el que se descubre que una ciencia de hechos, que hace hombres de hechos, no logra realmente ponderar la vida humana desde la trascendencia de una ciencia que estudia la vida intencional de la conciencia y todas las implicaciones sociales que esta conlleva. A pesar de que Husserl no propuso una relación directa con las ciencias sociales, han sido sus continuadores quienes han mostrado sus ramificaciones.

Para avanzar en la idea que busca defender este ensayo, a saber, la validez y vigencia de la fenomenología como un método ideal para comprender las dinámicas de la vida social, en primer lugar, se exploran las elaboraciones teóricas más destacadas que apelan a los recursos epistemológicos de la fenomenología en sus formas específicas para hacer una ciencia social o de la cultura, como lo expresa Lester Embree (2003). En particular, se destacan sus resonancias en los estudios cualitativos, en el ámbito de la interacción social en la educación y en aquellos relacionados con las ciencias cognitivas.

Luego se muestran las relaciones entre la metodología fenomenológica y la ética, y se aprecia en este ámbito que la creación de ciencia es fundamentalmente una aspiración normativa. En la discusión se propone el debate de si la fenomenología es o no una ciencia empírica, y en las conclusiones se ponen de manifiesto dos formas posibles de asumirla: bien como una apuesta epistemológica para estudiar el mundo de la vida, bien como una actitud de conocimiento ante los devenires de la existencia.

Tendencias teóricas de la fenomenología y sus aportes a las ciencias sociales

Si la fenomenología se asume como un método, se entiende desde la perspectiva de la superación del subjetivismo y del objetivismo. Merleau-Ponty plantea que la fenomenología es una práctica de la racionalidad que se va mostrando en las percepciones que descubre el sujeto en su relación con el mundo de la vida.

Es decir, no hay revelaciones puras del ser en la fenomenología, sino intersecciones de experiencias de sentido que se van compartiendo. En este sentido, la teoría del conocimiento en la fenomenología propone un puente de sentido entre el mundo de la vida, la subjetividad y la intersubjetividad:

> El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las de otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias [...]. El filósofo trata de pensar al mundo, al otro y a sí mismo y concebir sus relaciones. (Ponty, 1985, p. 19)

¿En qué consiste la praxis fenomenológica? La fenomenología es el aprovechamiento del conocimiento teórico al servicio de los fines de la humanidad, con miras a restituir el concepto de humanidad en las ciencias naturales y sociales, y así evitar la especialización de las ciencias. Así entendida, la fenomenología puede apreciarse como una vía para superar la crisis cultural de la conciencia europea, instancia crítica que la convierte en una ciencia funcionaria de la humanidad. Superar la crisis implica abandonar una concepción de la ciencia que se ramifica en proyectos especiales del conocimiento. Esta situación epistémica debe ser superada por una filosofía que apuesta por una ciencia de la humanidad en general y que no se vuelve esclava de los lenguajes regionales. Sin embargo, hasta hoy, la lucha por una ciencia universal ha cedido ante la victoria de la especialización científica.

En este orden de ideas, es posible caracterizar la fenomenología a través de una serie de momentos o de un ***método que posibilita el ejercicio cualitativo***. En estas investigaciones sobresale, en especial, la idea de que la fenomenología descubre un lenguaje filosófico que se declara abiertamente en oposición a la metodología positivista.

Esto quiere decir que, en lugar de validar el conocimiento desde el método experimental o el registro del análisis de datos, como acontece hoy en día, es posible hacer otra cosa, en especial orientar el estudio social hacia la vida subjetiva e intersubjetiva por medio de un lenguaje más vital, existencial y, en este sentido, de un calado profundamente social (De los Reyes et al., 2019).

Dicho de otro modo, la fenomenología propone una crítica a la ciencia hegemónica, que para la época de Husserl es denominada como la ciencia europea, en su obra *Crisis de las ciencias europeas* (2008). El talante propositivo de la fenomenología se identifica en la creación de un nuevo lenguaje filosófico, en el cual se privilegia la correlación entre la experiencia y el mundo de la vida.

Los momentos del método fenomenológico

Tras este planteamiento se construye todo un andamiaje epistemológico que puede ser caracterizado por medio de un lenguaje filosófico especial y novedoso. En diálogo con las propuestas de Husserl (2008) y Heidegger (Zubiria, 2022), sus conceptos nucleares pueden ser ordenados del siguiente modo:

1. Intencionalidad

Que el método fenomenológico se destaque por ejercitar la conciencia intencional quiere decir que todo acto del pensamiento, así como cualquier proceso de abstracción, está correlacionado con la realidad. En otras palabras, el conocimiento no se produce a partir de la nada, ni en abstracto ni de espaldas al mundo de la vida. Al contrario, conocer parte de una realidad plena y constituye la certeza de que el ser humano es, ante todo, un ser-en-el-mundo.

2. Experiencia

Descubrir la certeza del mundo no solamente es un registro empírico de la realidad, sino que obedece a una relación de conocimiento en la que lo fundamental es la idea de que la subjetividad se descubre a sí misma por medio de una experiencia que la confronta, la arroja al mundo y le permite aprehenderse como subjetividad capaz de reconocerse en su retorno a la experiencia.

3. Lenguaje

Desde la perspectiva fenomenológica que inaugura Martin Heidegger, se descubre que la vivencia es una experiencia de colocación subjetiva (Gilardi, 2013). ¿Qué significa colocarse como un sujeto que existe como un ser en el mundo? Para empezar, Heidegger (Zubiria, 2022) considera que la filosofía es un proyecto: es el proyecto de pensar el ser. De hecho, sostiene que la pregunta filosófica digna de ser considerada como verdadera es la que indaga por el ser. Y es un proyecto porque, si bien es una intención del pensar, jamás podrá crear el ser (Zubiria, 2022). En este sentido, el lenguaje fenomenológico tiene la capacidad de escuchar el ser en su plena y absoluta diversidad, y asimila el sentido de lo que se escucha de un modo preponderante, de tal modo que la voz de quien asume el método como luz u orientación en el estudio de los fenómenos queda en silencio.

4. Indigencia ontológica

La condición ontológica que define la vida humana es el estar arrojado; esto es lo que se denomina indigencia ontológica. Si para Sartre (1999) la vida humana se define existencialmente como un proyecto en el que se juega su libertad y el sentido de la vida, para Heidegger (Zubiria, 2022) no es el hombre quien tiene el poder de definir esto, sino el ser. El ser humano se encuentra arrojado y, en este sentido, su condición es la de estar determinado y no la determinación de su libertad. No es su voluntad, su existencia ni su acción lo que lo define, sino el hecho de ser definido, enviado, arrojado por el ser (Zubiria, 2022).

5. La narración de la vida

Ahora bien, esta determinación ontológica se encuentra influenciada por una lectura de la poesía, en especial de Hölderlin (Zubiria, 2022). En el poeta se encuentra la evocación de un retorno al hogar, a la patria. Como lo declaraba Heidegger al inicio de su *Carta al humanismo* (Zubiria, 2022), el lenguaje es la morada del ser. Esta idea se eleva al plano de lo poético, y entonces el proyecto de pensar el ser en el arrojo presta atención al decir poético, en el que persiste una idea acerca del olvido que vive el hombre en el presente, que en el fondo es una amnesia que ha perdido de vista la relación de los seres humanos con lo divino, lo numinoso, lo sagrado, lo trascendente, etc. (Zubiria, 2022).

6. El mundo preteórico

La fenomenología ontológica de Heidegger plantea un retorno al tema del ser como si se tratara de un regreso a un mundo de la vida preteórico, incluso prefilosófico, en el que domina lo poético y, en especial, la voz del poeta Hölderlin (Zubiria, 2022), quien en sus versos es afín al mundo del mito griego. Diremos entonces que el ser que se muestra al hombre a modo de un envío es proto-poético y, por ello mismo, proto-ontológico (Zubiria, 2022).

7. El territorio como lugar de enunciación

Si el ser es la patria, ¿cuál es esa patria? ¿Una nación, una cultura, un territorio en específico? Esta es una pregunta abierta para la discusión, en especial acerca de la finalidad política e histórica que adquiere esta fenomenología del regreso, del ser, de la morada.

Sin embargo, Heidegger (Zubiria, 2022) considera que este regreso no tiene que ver con ningún proyecto de corte nacionalista o de favorabilidad hacia una cultura o un territorio (Europa), sino propiamente con la historia del ser. ¿Será la metafísica, la filosofía? La

única disciplina que se ha dedicado a pensar la historia del ser ha sido la metafísica. La patria no es un lugar. Y así lo plantea Heidegger: "La patria de este habitar histórico es la cercanía para con el ser" (Zubiria, 2022, p. 46). Entonces, la patria no es un espacio del cual un hombre fija su pertenencia, se identifica o se siente heredero, sino un asunto de vecindad. No es la soberanía, sino la vecindad con una historia del ser que remite al problema del origen. En este punto es posible conectar con la fenomenología de Husserl, en especial por su retorno al origen de la filosofía, a su teleología que nos remonta a un pasado y nos proyecta a un futuro. Este momento anterior a la ciencia positiva es propiamente el de la filosofía en sus orígenes. La vecindad entre la fenomenología y la historia del ser ya viene sugerida por Husserl en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (2008), así como en su crítica al positivismo y su intento de decapitar a la filosofía (Husserl, 1981; 2002; 2008).

La fenomenología y la etnometodología

La fenomenología, la etnometodología y los análisis situados del fenómeno social y educativo constituyen un campo de estudio articulado. Han sido los investigadores Clark Moustakas (1994) y el norteamericano Lester Embree (2003) quienes han llevado el método fenomenológico al plano del análisis de la realidad social, haciendo de este método una etnometodología que, de algún modo, continúa los alcances planteados por Harold Garfinkel (2006).

Desde la perspectiva de Garfinkel es posible considerar ciertos vectores de análisis que resultan significativos al momento de pensar los fundamentos epistemológicos y metodológicos de la *etnometodología* y sus encuentros con la fenomenología. En primer lugar, debemos destacar el valor que adquiere una ciencia que, antes de construir las bases lógicas de una realidad, busca describirla. Dado que la fenomenología es una ciencia por hacer (Merleau-Ponty, 1985), el encuentro con la *etnometodología* se produce justamente en este esfuerzo teórico por describir las variables que hacen parte del mundo de la vida.

Inicialmente, en el ejercicio fenomenológico no se trata *a priori* de construir un saber, sino que, ante todo, su práctica busca describir los sentidos que adquieren para los seres humanos sus relaciones de conocimiento, las cuales se establecen con los territorios en su amplia riqueza geográfica (ríos, montañas, lagos, bosques, etc.), así como en contacto con las costumbres, la idiosincrasia y, en general, ante la pluralidad de las interacciones sociales que se producen al interior de las comunidades.

En esta orientación metodológica y en sus encuentros con la ciencia social, se destacan dos formas de abordar la fenomenología. En primer lugar, la perspectiva metodológica

propuesta por Moustakas (1994), quien plantea toda una estructura metodológica ideal para la investigación social, la cual puede ser esquematizada del siguiente modo (Aguirre-García et al., 2012):

a. **La búsqueda de la información:** inicialmente se debe partir de la recolección de datos.

b. **La determinación de variables e interrogantes:** en segundo lugar, se deben formular preguntas y se propone hacer una revisión literaria para determinar la originalidad del fenómeno que se estudia.

c. **La escogencia de los sujetos investigados:** en un tercer momento se deben determinar los criterios para seleccionar a los participantes, bajo el imperativo moral de resguardar la confidencialidad por medio de un consentimiento informado, acordando el lugar y el tiempo de los encuentros y contando con los permisos necesarios para grabar y publicar la información que se recolecta.

d. **La práctica de la investigación social:** en cuanto a la recolección de datos, se precisan los siguientes pasos: primero, crear un ambiente de cercanía con el entrevistado a partir de una práctica de la *epojé*, con un fuerte sentido social y de calidez humana. En segundo lugar, se deben precisar las preguntas.

e. **Diversidad en los recursos para la obtención de la información:** sobre la entrevista, al ser asumida desde una perspectiva cualitativa, se deben considerar primordialmente diversas técnicas: (1) entrevistas informales, (2) preguntas abiertas y (3) entrevistas guiadas por un tema. Desde esta diversidad de recursos se busca que el conocimiento, resultado de la interacción, recupere, en un sentido de apertura y empatía con el otro que hace parte de la investigación, una elaboración social y fenomenológica del conocimiento.

f. **La escritura descriptiva y fenomenológica:** en esta fase se pretende organizar y sintetizar los datos. Con la información inicial del mundo de la vida, registrada en las voces de los participantes, se procede a un proceso creativo de escritura que combina la descripción con la estructura analítica del discurso científico. Es decir, la escritura es una síntesis entre los significados, las estructuras textuales y las vivencias de los participantes de las entrevistas.

g. **La determinación de resultados:** finalmente, la investigación social debe concluir con un resumen y una exploración de las implicaciones y los resultados. Esto se logra mediante una serie de síntesis o reducciones eidéticas que pueden ser organizadas del siguiente modo: (1) un resumen de todo el estudio, (2) relacionar los hallazgos del estudio y distinguirlos frente a la revisión literaria, (3)

relacionar el estudio con posibles investigaciones futuras, (4) relacionar el estudio con los resultados personales, (5) relacionar el estudio con los resultados profesionales, (6) relacionar el estudio con los significados sociales de relevancia y (7) comentarios finales sobre las futuras metas y direcciones del investigador.

En definitiva, el estudio de los actores escolares ganaría en pertinencia si se logra seguir el esquema planteado por Moustakas (1994). Ahora bien, la propuesta de Lester Embree (2003), que en una segunda instancia ocupa un renglón de consideración, es relevante porque recupera el estudio de la vida reflexiva de los sujetos que son estudiados dentro de un ámbito social, en especial porque la fenomenología descubre que las creencias, las valoraciones y las querencias juegan un papel determinante en la elaboración social del conocimiento y marcan la pauta en los ámbitos educativos.

Embree parte de la premisa husserliana de ir a las cosas mismas. Esta divisa constituye una invitación para que el investigador tome la decisión de eludir la tarea de ir a los textos mismos, en aras de superar esta imperiosa necesidad de erudición, y volcarse de un modo decidido al estudio de las realidades (San Martín, 2005).

Su novedad se denomina el *análisis reflexivo* y es una propuesta de orden en el estudio de las cosas mismas, que pasa por una serie de fases, las cuales pueden ser descritas del siguiente modo (Aguirre-García et al., 2012):

a. **Observación:** para ir de un modo determinado al estudio de las cosas mismas es necesario partir de la observación como un registro para la apropiación de la información por parte del investigador. Pero este acto de informar a la conciencia, más que una llana recopilación de datos, es una necesidad por establecer las relaciones que enlazan los fenómenos observados. Es decir, la observación no es el registro de la acumulación de datos, sino la descripción de los enlaces y las relaciones que se establecen entre los mismos.

b. **Reflexión:** es una práctica de depuración que tiene por objeto profundizar en el estudio de los fenómenos. La intencionalidad se despliega en esta segunda fase en aras de superar la instancia de observación o de información empírica, con el fin de apreciar cómo los fenómenos cambian de sentido cuando se pone en práctica el paso de la actitud natural hacia la actitud fenomenológica.

c. **Determinación de variables (creencias, valoraciones y voliciones):** bajo el constructo que resulta del tamizaje reflexivo y la elevación de lo empírico al estatus de lo trascendental, la conciencia puede determinar la esencia de los fenómenos desde tres instancias: creencias, valoraciones y voliciones. Es decir, los fenómenos pueden ser definidos desde la consideración del ser o del estar (creencias); desde las valoraciones relativas al bien o el mal, lo útil o lo inútil, lo bello y

lo feo; y, en tercer lugar, desde las querencias, es decir, a partir de las determinaciones de la voluntad, orientadas a los mundos afectivos y las emociones de los deseos, las aprobaciones, las repulsiones, los rechazos, etc. Gracias a este gesto es como la fenomenología ingresa al estudio de las vivencias, lo que Embree denomina el ámbito del *experienciar*. Este es el punto de inflexión de la fenomenología con respecto a los métodos de las ciencias empíricas. Para llegar al estudio de las vivencias se ha tenido que pasar por las fases previas de la observación y la reflexión, de tal modo que su estudio no es intuitivo ni de aprehensión inmediata.

d. **Analizar:** en estas acciones el investigador informa sobre lo acontecido en el trasegar de la observación, la reflexión y la determinación de variables. Diversos niveles de información se pueden desarrollar en esta fase del método fenomenológico. Puede lograrse un análisis intencional, el cual describe cómo se producen las intenciones del conocimiento en los sujetos estudiados; un segundo nivel consiste en el estudio de las motivaciones, que explican las causas de ocurrencia de un fenómeno; también pueden darse análisis eidéticos, donde se descubren las estructuras de la vida cognitiva de los sujetos investigados, las cuales sugieren el paso de la actitud natural hacia la actitud fenomenológica o trascendental.

e. **Examinar:** esta es la última fase del diseño propuesto por Embree y tiene que ver con las justificaciones y las formas racionales que le permiten al investigador dar cuenta de los hallazgos, diferenciando entre las razones genuinas y las espurias.

La fenomenología y las ciencias cognitivas

El encuentro entre filosofía de la mente, filosofía analítica, cognitivismo, introspeccionismo, conductismo y teoría computacional con la fenomenología tiene un propósito: comprender por qué el estudio psicológico de la mente humana termina en una suerte de mecanicismo deshumanizador. En la actualidad, y en apertura a la discusión con estas ciencias, la fenomenología ofrece todo un arsenal teórico para deconstruir las apuestas teóricas incubadas a partir de la revolución cognitiva, que nace en los años cincuenta y se afianza en los años setenta y ochenta, hasta llegar a la actualidad con la IA (Gallagher y Zahavi, 2014).

Tanto el conductismo como la filosofía de la mente y toda la teoría computacional caen en una suerte de naturalismo que fue criticado fuertemente por la fenomenología. Al obviar esta crítica, los filósofos analíticos pensaron que la fenomenología era introspeccionista y, por esto, la declararon un saber en bancarrota. Según esta perspectiva, presentaba un déficit frente a las teorías que se inscribían en la revolución cognitiva. Prácticamente, le extendieron acta de defunción.

Sin embargo, ¿por qué la filosofía de la mente reduce el estudio del *logos* a una mera reducción natural bajo las formas del lenguaje, la conducta, la introspección y la cognición? ¿Qué podría pensar la fenomenología de la mente humana más allá de la naturalización practicada por la filosofía de la mente, la filosofía analítica, el conductismo y las teorías computacionales?

Una de las victorias de la filosofía de la mente en la segunda mitad del siglo XX consistió en continuar el modelo naturalista, asumiendo el esquema computacional para sostener que la inteligencia humana era análoga a la inteligencia artificial. En otras palabras, los avances de las ciencias cognitivas en materia de inteligencia artificial fueron más allá de las bases fenomenológicas y tuvieron un valor agregado por su auge social y, sobre todo, por su implementación tecnológica.

Las ciencias cognitivas fueron radicalizando el dualismo mente-cuerpo. Sin embargo, el criterio de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (1985), quien señalaba el vacío epistémico del dualismo mente-cuerpo y, desde las bases fenomenológicas, sostenía que, a partir de la percepción, era posible articular la mente y el cuerpo y cuestionar los alcances perniciosos de una cognición descorporalizada.

La primera tarea que propone la fenomenología al conjunto de teorías que emanan de la revolución cognitivista consiste en poner en marcha un modo de proceder que le es propio, sobre todo en su intención de articular la relación mente-cuerpo, o el puente entre la conciencia y la realidad. Este procedimiento tiene que ver con el encuentro con las cosas mismas.

Se trata, entonces, de practicar la *epojé* y de poner entre paréntesis todo el aparato teórico y experimental que estas teorías han implementado. Se busca ofrecer una explicación de las diferentes estructuras de la experiencia, entendiendo con ello que la fenomenología se propone como método una nueva significación de la experiencia, en la que se producen las relaciones de conocimiento entre la subjetividad y el mundo de la vida.

Luego de la reducción eidética que se da con la *epojé*, surge una narración en primera persona que describe lo que ocurre en la experiencia cuando se percibe un paisaje, un automóvil o un perro cruzando la calle. Este relato daría cuenta de asuntos cognitivos como: ¿qué ocurre con la percepción sensible y cómo se enlaza con un concepto? ¿La percepción sensible actúa sola o es acompañada por el juicio y un proceso de abstracción de mayor complejidad? ¿Qué papel juegan la imaginación y la fantasía en este tipo de percepciones de la realidad? Como se aprecia, este conocimiento fenomenológico es de interés para la filosofía, en especial bajo la determinación de los

elementos intencionales de la conciencia que entran en juego en la configuración de este conocimiento, y que son temas de relevancia para la filosofía de la mente.

Mientras que la fenomenología plantea un análisis de la conciencia en primera persona, las teorías psicológicas lo hacen desde la tercera persona. ¿Qué implicaciones tendría esta sutil diferencia? En principio, el estatuto de la observación cambia, porque mientras que la fenomenología plantea un ejercicio participante, la psicología lo hace desde la distancia y una aparente neutralidad epistémica que podría traicionar el conocimiento directo del fenómeno de la experiencia. Esta diferencia se denomina como la distancia que separa a un método que practica un relato epistémico en primera persona de otro que pone en práctica el relato en tercera persona.

Las relaciones entre la fenomenología y la aspiración normativa

Todos estos elementos teóricos y prácticos señalados anteriormente buscan generar una reflexión filosófica sobre las apuestas metodológicas de la fenomenología y su potencial ante el estudio de las realidades sociales más apremiantes, que han puesto en tensión a la humanidad. Este es el caso de la filosofía de Husserl y, en general, de las propuestas de la primera mitad del siglo XX, en especial en el marco de la teoría crítica, cuyo auge se produce en escenarios previos a las grandes vivencias de la guerra que han desolado y exterminado a seres humanos, como ocurrió durante las dos guerras mundiales.

Por ejemplo, en los ensayos *Renovación del hombre y de la cultura* (2002), Husserl plantea que la toma de conciencia ético-moral representa el más alto avance humano hacia la apropiación ética y moral de una cultura. La propuesta de renovar Occidente a partir de un nivel más alto de normatividad la comparte con las filosofías críticas de la cultura de comienzos del siglo XX, en las voces de Erich Fromm (1977; 2012), en su preocupación por la desaparición de la idea de la libertad y el advenimiento del miedo y la dictadura del capital en las vísperas del Tercer Reich, lo cual tuvo una afectación estructural entre obreros y oficinistas.

Estas preocupaciones son visibles también en Herbert Marcuse (1985) y su crítica a la sociedad unidimensional, así como en versiones más recientes, como la teoría de la acción comunicativa en Jürgen Habermas (1989; 1990; 2008), o la apuesta por el reconocimiento en abierta discusión contra las prácticas sociales del desprecio formulada por Axel Honneth (1997; 2011).

En ambas teorías —tanto la de la acción comunicativa (Habermas) como la de las formas sociales del reconocimiento (Honneth)— se plantea que una ciencia social se encuentra orientada hacia la construcción de una vida normativa como aspiración definitiva de la vida moral. Estas pueden ser alcanzadas por sociedades devastadas por periodos de guerra, siendo esta la posibilidad que tiene la humanidad de renovarse a sí misma y recuperar su esencia, más allá de escenarios de violencia generalizada, de la radicalización del positivismo como modelo unidimensional del conocimiento, de la imposición de lenguajes instrumentales o de la paulatina erosión de las bases psicológicas que promueven una vida sana y feliz, sustituidas por otras que intensifican el miedo y las psicopatologías propias de la neurosis social, exacerbadas en escenarios posindustriales y expresadas en formas como el estrés crónico, la ansiedad, entre otras.

En efecto, para el filósofo moravo, el cultivo de las ciencias exactas ha generado cambios notables en la naturaleza (Husserl, 2008). Pero esto mismo no ha ocurrido con la condición humana. La renovación comienza por la ciencia del hombre (antropología), pues la que surge con la ciencia de la naturaleza ha producido transformaciones decisivas en el modo de vida de las sociedades modernas.

Mientras que las ciencias objetivas han adelantado cambios sustantivos para el bienestar de la vida humana, surge el interrogante acerca de cuáles han sido los cambios sociales que han logrado las ciencias humanas o ciencias del espíritu. Para Husserl, una de estas formas de renovación tiene que ver con:

> El enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales que pertenecen a la esencia a priori de la condición humana 'racional' y la dirección de la propia práxis fáctica de acuerdo con tales normas, las cuales incluyen las normas racionales de la propia dirección práctica. (Husserl, 2002, p. 5)

En otras palabras, la vida patológica del ser humano se renueva cuando esta puede enjuiciar, no en función de afanes egoístas de dominación, sino mediante la incorporación vital de unos mínimos morales, los cuales aluden a la apropiación normativa de valores fundamentales de vida, tales como el derecho al pensamiento y la libre expresión, la libre locomoción, la preservación de la dignidad y la vida, la libertad de culto, etcétera. Estos planteamientos han sido desarrollados por la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la ética del discurso de Karl-Otto Apel (Hoyos, 1986).

La fenomenología como tabula rasa

Según el Diccionario de la Real Academia Española, *tabula rasa* es una locución latina que se emplea para significar aquello que no tiene contenido previo; es, en efecto, una tablilla

lisa en la que todavía no se ha escrito nada, situación que alude al modo en que los niños conocen. De algún modo, la idea del conocimiento que plantea la fenomenología es semejante a la *tabula rasa*, en especial por su intención de reescribir la experiencia de la realidad como si fuera la primera vez.

Una obra filosófica del colombiano Danilo Cruz Vélez (1991) nos orienta acerca del sentido de la *tabula rasa* en la filosofía, en especial al afirmar lo siguiente:

> La expresión alude al impulso, inherente a la filosofía, a borrar el saber adquirido que tienda a convertirse en creencia o dogma, con el fin de abrirse un camino desde la superficie hacia los fundamentos, es decir, hacia una fuente de luz que permita ver con claridad y distinción las cosas mismas, no sus fantasmas y quimeras. (p. 12)

Así las cosas, pensar es inventar un lenguaje para nombrar la realidad. La fenomenología no se escapa de esta pretensión y, por ello, resulta relevante tener presente cuáles son las coordenadas conceptuales de este lenguaje nuevo que parte de cero.

¿Por qué definir la fenomenología como un lenguaje que piensa radicalmente el inicio mismo del filosofar? ¿Qué significa pensar desde cero? ¿Cómo es posible considerar que la fenomenología es *tabula rasa*?

Siempre es bueno recordar que Descartes (2015) enseña que la filosofía debe proponer un cortocircuito a la tradición. Esto, en lenguaje fenomenológico, quiere decir que pensar filosóficamente implica poner entre paréntesis lo que otros han dicho sobre el significado de la realidad, de los fenómenos, del conocimiento, etc.

Una respuesta a esta serie de interrogantes la encontramos en el fenomenólogo Jan Patočka (2005), filósofo checo, quien entiende el principio de los principios de la fenomenología —a saber, ir a las cosas mismas— del siguiente modo:

> Si formulamos de esta manera la idea fundamental de la filosofía de Husserl, notamos que resuena en ella el eco reiterativo con el cual se suele caracterizar comúnmente esta filosofía: una filosofía que quiere volver a las cosas mismas como fuente de experiencia de las cosas. Nada de principios abstractos, nada sobre las condiciones y posibilidades de entendimiento, sino las cosas mismas como origen, las cosas mismas de las cuales obtenemos toda adquisición (p. 10)

En atención a lo planteado por el pensador checo, podemos destacar que la fenomenología, en su intención de pensar nuevamente y asumir el acto de pensar como si se tratara de partir de cero —sin repetir ni emular otras formas de pensamiento—, implica:

1. Ir a las cosas mismas.

2. Plantear una nueva noción de experiencia.

3. Demostrar que experiencia y juicio no son actos distintos de conocer, sino que transitan el uno al otro (relación entre lo individual y lo universal).

4. Asumir un realismo epistemológico.

¿Por qué la fenomenología no es empirismo?

Nos encontramos con una filosofía que propone, de manera revolucionaria, que filosofar implica partir de cero. Esta es justamente la idea que se expresa en la locución latina *tabula rasa*. En este orden de ideas, pensar es valorar significativamente el esfuerzo de la experiencia personal, así como entender la realidad en un sentido originario y auténtico.

La experiencia es valorada positivamente por la fenomenología. Sin embargo, podemos caer en la idea de que la fenomenología es un empirismo renovado. Esto no es así por las siguientes razones:

1. Para el empirismo, el conocimiento se agota en el contenido suministrado por la experiencia. Sin embargo, conocer siempre implica ir más allá de la experiencia. En este punto se establece un diálogo muy interesante entre la filosofía de Kant (Hoyos, 1986) y la de Husserl (2014).

2. La experiencia no es solamente el conocimiento de lo individual. Existe en la fenomenología un tránsito entre lo individual de la experiencia y lo universal del juicio. Esta combinación es denominada por la fenomenología como *intuición eidética*.

3. La fenomenología distingue entre una experiencia individual del conocimiento y una experiencia universal del conocimiento. Existe una experiencia en sentido empírico y otra en sentido eidético. Lo ideal en el conocimiento fenomenológico es alcanzar la *intuición eidética*, que nos da noticia de lo particular y de lo universal de un modo simultáneo.

¿Individualidad o universalidad? La teoría fenomenológica de la variación eidética

La discusión ontológica y gnoseológica que plantea la teoría del conocimiento en la fenomenología se produce fundamentalmente en torno a la intuición eidética y a la cuestión de si, por medio de ella, lo individual puede existir o desaparecer en el proceso de abstracción que este proceder supone.

Para salir al paso de esta paradoja en la que podemos caer con la idea de la intuición eidética, Husserl (2014) propone la teoría de la variación eidética, en la que las individualidades se clasifican en generalidades que las articulan, sin que estas pierdan su especificidad ni tampoco desaparezcan ante el talante unificador de la abstracción.

Los análisis que propone Husserl en *Ideas II* plantean que la variación eidética en el estudio del cuerpo no se agota en la percepción de cosas externas, en materialidades sensibles o captadas por los sentidos, sino que estas son siempre análogas al mundo interior del sujeto y conectan con vivencias internas, como la autopercepción y el mundo de las afectaciones internas, así como con nuestra percepción del otro y la empatía (Husserl, 2014).

¿Qué es la intuición eidética?

Es la reunión entre experiencia y juicio. En otras palabras, la filosofía tiene como tarea descubrir lo universal en la experiencia particular. Esta invención del método fenomenológico será llevada hasta sus últimas consecuencias por el pensador de Múnich, Max Scheler (1957). Un ejemplo de ello se produce en su concepción fenomenológica del ser humano o antropología filosófica.

Una definición certera la propone Husserl (1995) en *Investigaciones lógicas* (vol. 1), a propósito del concepto de intuición:

> toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; todo aquello que se nos brinda originariamente, por así decirlo, en su realidad corpórea, en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, y sólo dentro de los límites en que se da. (p. 367)

¿Qué sentido tiene este concepto del darse originario? Básicamente, lo dado originariamente tiene que ver con una correlación entre lo mentado y la intención; es decir, conocer en un sentido fenomenológico es la síntesis que lleva a cabo el *logos* (razón, mente, entendimiento) entre la expresión lingüística que nombra la realidad y su intención o sentido.

Un concepto relevante que muestra esta síntesis en el conocimiento se encuentra en la idea de la percepción, tan relevante para la fenomenología. La percepción es una síntesis de la experiencia. Es decir, el acto de percibir es una síntesis, unión o enlace entre la sensibilidad y la abstracción.

La teoría de la percepción es abiertamente antiempirista (Patočka, 2005). En este sentido, se propone que, en el siguiente ejemplo musical, se identifique la intuición eidética o síntesis perceptiva que sugiere la pieza. La idea sería definir el concepto de color; es decir, averiguar: ¿cómo define la canción el concepto de color en un sentido eidético, reuniendo sensibilidad y abstracción en una síntesis perceptiva?

¿Cuál es la tarea de la filosofía según la fenomenología?

Es imperativo para toda filosofía ir a las cosas mismas. Se trata entonces de entender que la dinámica del *logos* es una búsqueda perpetua de articular experiencia y juicio, intuiciones y conceptos, creencias y opiniones, con ciencia y saber abstracto. La misión de la filosofía será construir continuamente intuiciones eidéticas, es decir, percepciones sintéticas de la realidad. En palabras del pensador checo Jan Patočka (2005):

> ¿Cuál es entonces la tarea de la filosofía? ¿Qué son las cosas mismas, hacia las cuales hay que volver? Es decir, las cosas en ese ámbito especial donde, gracias a la reflexión, se hace posible encontrar la estructura de la experiencia de cómo las cosas se descubren. No se puede investigar cómo se descubren las cosas en la contingente facticidad de su aparición, sino en las estructuras fundamentales que permiten de antemano que las cosas se aparezcan como objetos de una cierta clase, para que en actos sintéticos se den estructuras universales, se den verdades, para que el mundo se aparezca en su construcción conforme a leyes. Esto es posible estudiarlo de antemano; Husserl está seguro de ello. Esa es justamente la tarea de la filosofía. (p. 32)

En su *Introducción a la fenomenología* (2005), del filósofo checo Jan Patočka (1907-1977), se propone un conjunto de ideas muy clarividentes sobre la concepción de la fenomenología que inaugura su epígono, Edmund Husserl (1859-1938). Plantea, por ejemplo, que tal filosofía es un nuevo comienzo que, semejante al proyecto de la filosofía cartesiana, se propone como un modo de pensar que rechaza la tradición dominante en la sociedad, expresada en el espíritu positivo, el imperio de la técnica y el saber instrumental, así como el escepticismo y el naturalismo.

Ahora bien, abrirse de nuevo al conocimiento del mundo desde la radicalidad del *cogito* tiene unas especificidades que se pueden acotar a continuación. En primer lugar, para Husserl (2008) esta radicalidad tiene que ver con una forma más originaria del pensar, que se descubre en la vivencia. La fenomenología se plantea como aquella filosofía que tiene como finalidad epistemológica pensar el desenvolvimiento de la experiencia como principio del conocimiento. Para Patočka (2005):

> El Husserl maduro formuló este pensamiento, hilo conductor de sus esfuerzos filosóficos, bajo el nombre de "principio de todos los principios": el origen de todo conocimiento y de toda verdad es el darse, y esto de manera que la cosa misma se da en el original —es decir, intuición de la cosa misma—. La intuición como origen de todo conocimiento, y como instancia primaria, debe ser empleada como se da, y sólo dentro de los límites en que se da. p. 10)

Otra idea semejante se encuentra en Michel Henry (1922-2002), uno de los continuadores de la fenomenología francesa. La inversión que lleva a cabo su propuesta consiste en poner la vida como el lugar de la manifestación absoluta del fenómeno. A juicio del pensador francés, la fenomenología se presenta como un saber sin más de la vida:

> Todo viviente sabe de la vida absoluta y de sí mismo por mor de un saber absoluto —el saber de la vida que lo engendra, dándole el vivir y el experimentarse a sí mismo—, porque la vida se revela originariamente a sí misma en su experiencia patética, que no es, bajo ningún concepto, deudora del mundo. (Henry, 2001, p. 125)

La vida es la revelación inicial a partir de la cual se desarrolla la indagación fenomenológica. Ella misma suministra las condiciones para pensar su movimiento interno y su objeto de estudio:

> Todo el método fenomenológico que se esfuerza en pensar la vida reposa sobre esta donación previa, que no depende ni de la fenomenología ni del pensamiento. Es siempre la vida la que hace posible su auto-objetivación en el pensamiento, en calidad de condición interna de este pensamiento y de su objeto. (Henry, 2001, p. 126)

Conclusiones

De este modo, llegamos a dos actitudes de conocimiento propias de la fenomenología. Por un lado, podemos asumirla como una actividad de la subjetividad, donde su vida especulativa es materia de estudio en función del esclarecimiento del espíritu humano como un encuentro pleno consigo mismo. Por otro lado, podemos también definirla

como una ciencia de las vivencias subjetivas e intersubjetivas que se dan en el encuentro con el mundo de la vida cotidiana.

En cuanto a lo primero, la fenomenología busca valorar positivamente la idea de que la filosofía es un saber superior por su comprensión eidética e intuitiva de la realidad. No es acumulación de saberes ni una enciclopedia de conocimientos; tampoco es una ciencia que corrobora constantemente si nuestras proposiciones son falsas o verdaderas, ni busca fundamentar la *episteme* de las ciencias sociales. Si la fenomenología no es empirismo, entonces puede entenderse como una suerte de filosofía del espíritu:

> La tarea de la filosofía será, de un modo radical, la comprensión del "espíritu que se conoce, así como la totalidad de todo lo que es. La tarea de la filosofía —lo que es la fuente de la intuición original, lo que esta intuición considera y también lo que la hace posible— es el espíritu que se comprende a sí mismo. (Patočka, 2005, p. 33)

La fenomenología nos recuerda que la vida humana es una actividad espiritual. Esto puede interpretarse en un sentido hegeliano y especulativo (Patočka, 2005, p. 34). Ahora bien, otra forma de significar la actividad fenomenológica se da en su pretensión de convertir la vida cotidiana en un objeto de indagación científica y filosófica.

Esto quiere decir que la fenomenología no pretende hacer de la filosofía ni de la ciencia un saber universal con verdades absolutas. En este sentido, es una crítica a la metafísica, en el entendido de que, desde el mundo de la vida o la cotidianidad, el ser humano tiene la capacidad de relativizar las concepciones preestablecidas y dogmáticas que han definido de modo determinante los conceptos de verdad, conocimiento y realidad. La fenomenología sería, así, un despertar de la conciencia ante conocimientos que se han vuelto obvios y circulan en la cotidianidad como si fueran verdades incuestionables.

Referencias

Aguirre-García, J. C., Jaramillo-Echeverri, L. G. (2012). Aportes del método fenomenológico a la investigación educativa. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, *8*(2), 51-74.

Cruz, Vélez, Danilo (1991). *Tabula rasa.* Planeta.

De los Reyes Navarro, H. R., Rojano Alvarado, Á. Y., y Araújo Castellar, L. S.. (2019). La fenomenología: un método multidisciplinario en el estudio de las ciencias sociales. *Pensamiento & Gestión*, (47), 203-223. https://doi.org/10.14482/pege.47.7008

Descartes, R. (2015). *Meditaciones metafísicas*. Alianza

Embree, L. (2003). A*nálisis reflexivo: Una primera introducción a la investigación fenomenológica. Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation.* (ed. bilingüe). Red Utopía / Jitanjáfora.

Fromm, E. (1977). *El miedo a la libertad.* Paidós.

Fromm, E. (2012). *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich: Un análisis psicológico-social* (2012). Fondo de Cultura Económica,

Gallagher, S., y Zahavi D. (2014). *La mente fenomenológica*. Alianza.

Garfinkel, H. (2006). *Estudios en Etnometodología*. Anthropos.

Gilardi, Pilar. (2013). El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México,* (46), 121-140. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26202013000200006&lng=es&tlng=es.

Habermas, J. (1989). Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. En *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos* (pp. 479-507). Cátedra.

Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Taurus

Habermas, J. (2008). Ética del discurso: Notas para un programa sobre su fundamentación. En *Conciencia moral y acción comunicativa* (pp. 53-119). Trotta.

Henry, M. (2001). *Encarnación: Una filosofía de la carne.* Salamanca.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento.* Crítica.

Honneth, A. (2011) *La sociedad del desprecio* (F. J. Hernández y B. Herzog, trads.). Trotta.

Hoyos Vásquez, G. (1986). *Los intereses de la vida cotidiana (Kant, Husserl, Habermas).* Universidad Nacional de Colombia.

Husserl, E. (1981). *La filosofía en la crisis de la humanidad europea.* Nova.

Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas* (vol. 1). Aldaya.

Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura: Cinco ensayos.* Anthropos.

Husserl, E. (2008). Capítulo I: La crisis de las ciencias como expresión de la radical crisis de la vida de la humanidad europea. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (pp. 47-62). Prometeo Libros.

Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología. Libro Segundo: investigaciones fenomenológicas de la constitución.* Fondo de Cultura Económica.

Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial.* Planeta De-Agostini.

Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Planeta De-Agostini.

Moustakas, C. (1994). *Phenomenological Research Methods*. Sage.

Patočka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Herder.

San Martín, J. (2005). La práctica de la fenomenología según Lester Embree: Comentario al libro Análisis reflexivo. Reflective Analysis. *Investigaciones fenomenológicas*, (4), pp. 215-242. https://doi.org/10.5944/rif.4.2005.5449

Sartre, J. P. (1999). *El existencialismo es un humanismo.* Edhasa.

Scheler, M. (1957). *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada.

Zubiria, M. (2022). *Nueva traducción de la carta sobre el humanismo de Martin Heidegger y notas para el seminario: Privatissimum*. Editorial Biblos.



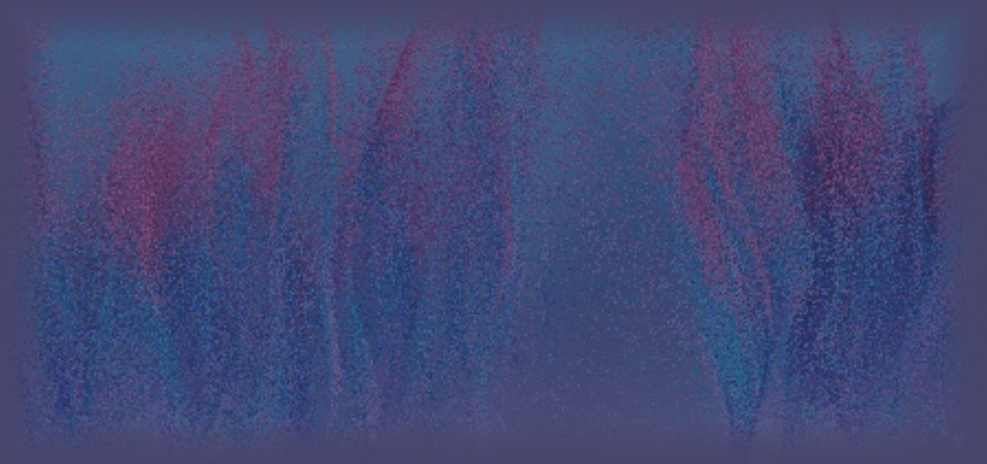
CAPÍTULO VI.

FENOMENOLOGÍA DE LA ESCUCHA

Diego Iván Niño*

El ser, es todos los aspectos posibles de la percepción

José Ortega y Gasset



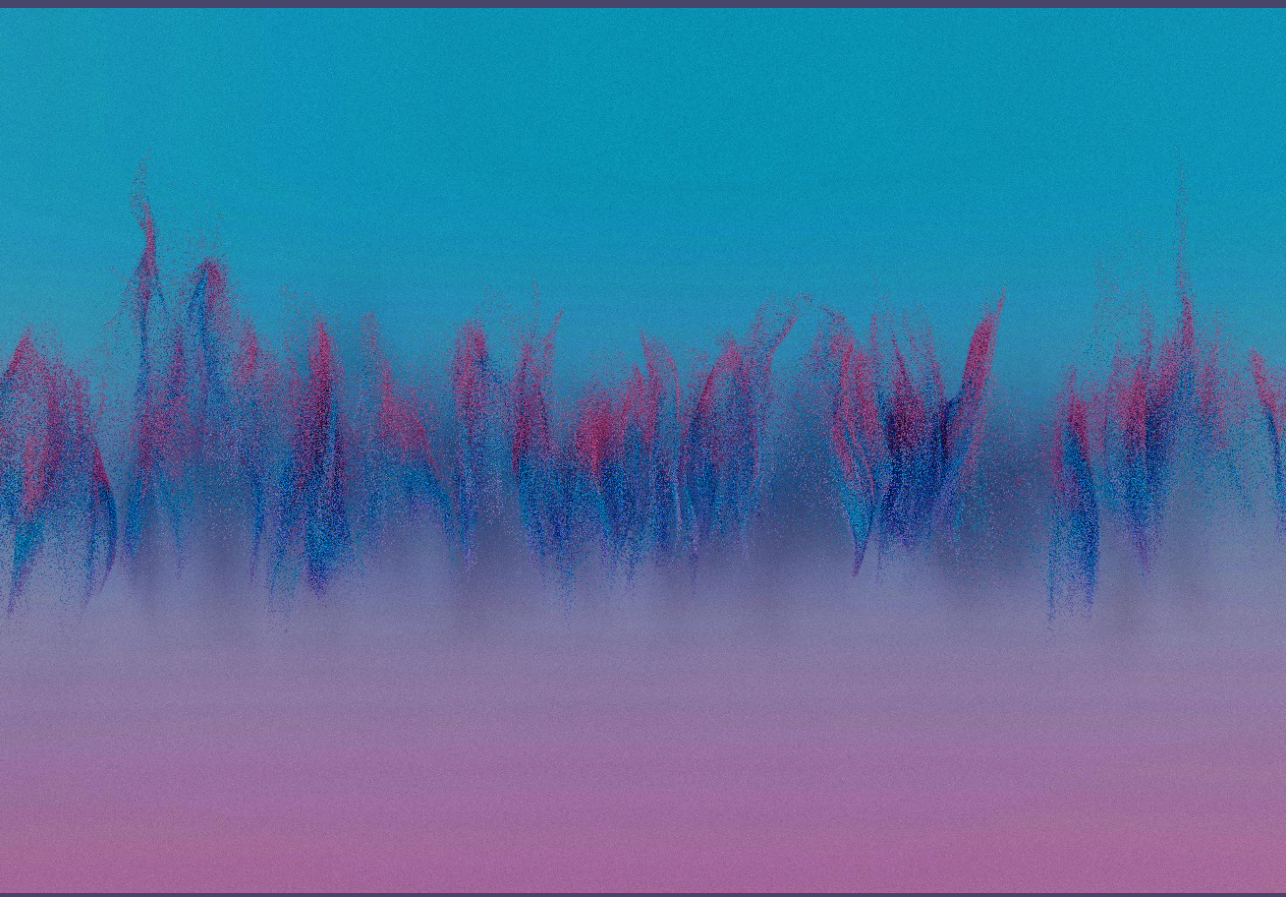
* Máster en Historia Contemporánea y Mundo Actual por la Universidad de Barcelona; graduado en Filosofía por la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD); y titulado de grado superior en Música por el Taller de Músics de Barcelona.

Entre sus reconocimientos académicos se encuentran el Grado de Honor en Filosofía y la Mención de Honor por tesis meritoria en su proyecto de grado. Es miembro del Semillero de Investigación Inflexiones Fenomenológicas.

Ha participado como ponente en diversos eventos, como el I Simposio Internacional "La Escucha: conocer a través del cuerpo", organizado por la Universidad de Barcelona; la VI Jornada Virtual de Investigación del Programa de Filosofía de la ECSAH-UNAD; y RE-IN: Investigación, Internacionalización e Innovación.

ORCID: https://orcid.org/0009-0008-9891-8800

CVLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/EnRecursoHumano/query.do



Por una arqueología de la escucha

Plantear una aproximación a la experiencia que se da en la percepción, en particular en la escucha, puede llegar a ocupar un lugar fundamental para una posible comprensión del mundo en que se habita. Este acercamiento se puede realizar a partir del análisis de la interacción directa que ocurre en la escucha desde una perspectiva filosófica.

Este planteamiento puede hacerse desde dos posturas diferentes. La primera corresponde a una arqueología de la escucha, en la cual el objeto sonoro es percibido como un producto conformado por capas, sedimentos, pliegues o estratos aurales, en donde el contorno de la escucha, es decir, el modo en que el sujeto construye y modela el sonido percibido, adquiere relevancia. En este sentido, se propone un enfoque arqueológico-epistemológico, el cual permite desarrollar la idea de una escucha estratificada, conformada por capas que se afirman por medio de la repetición en un contexto social y cultural determinado. A partir de este punto, se hace visible el dispositivo de escucha desde donde se origina.

Por otra parte, por medio de una fenomenología del escuchar, es posible revelar de qué modo se da el proceso de formación de capas aurales, así como los relieves de sedimentación, pero desde la perspectiva del sujeto.

A partir del sonido auditado, es decir, aquel que es percibido, y el sonido que suena, entendido como la señal acústica, se da una mediación, un encuentro que se manifiesta como un estímulo que hace vibrar el oído. Esta acción puede ser entendida como el dispositivo del escuchar, que capta el objeto sonoro:

> El objeto sonoro no sólo es el sonido percibido o sensado, sino que la escucha opera sobre él un sutil proceso de transformación, lectura e interpretación que lo vuelve un objeto complejo, no sólo perceptual sino también semántico, simbólico y afectivo. (Rivas, 2019, p. 179)

Como resultado de este encuentro, se genera una serie de eventos particulares que inciden en la constitución del sujeto que escucha. Estos provienen de circunstancias históricas determinantes e influyen en la formación del objeto sonoro, al atribuirle un tipo de huella.

A partir de la genealogía de esta huella, es posible encontrar las influencias sociales, culturales, las tradiciones discursivas, las afectividades colectivas y los disciplinamientos, los cuales pueden ser entendidos como condiciones de auralidad. Estas mismas pueden

condicionar modos de escucha, los cuales pueden indagarse a partir de la exploración arqueológica y fenomenológica de la huella del objeto sonoro.

Una arqueología de la escucha se centraría en remover, identificar y hacer evidentes los trazos por los cuales la escucha deja su huella como forma de mediación, lo cual permitiría mostrar formas y prácticas de la escucha.

Husserl también empleó términos relacionados con la arqueología o la geología para el desarrollo de su fenomenología de la conciencia, por medio de términos como estrato, sedimento, suelo y subsuelo, con el fin de conceptualizar el modo en que un objeto se forma en la aprehensión perceptiva. En ese sentido, el término estrato es utilizado para la comprensión de cómo la conciencia aprehende el objeto, el cual está constituido por capas. La reducción fenomenológica se puede entender como un método de demolición, el cual permite separar e identificar el material de los estratos fenomenológicos observables a partir de una neutralidad epistemológica, mediante la aplicación de la epojé, e identificar de qué modo participan estos estratos en la conformación del objeto percibido.

Si bien Husserl no usó con frecuencia el término arqueología, de acuerdo con Heidenreich (2013), lo emplea en un texto de 1932:

> Husserl utiliza de manera programática el término de "arqueología" para caracterizar su propio método. En ese texto…, define la "arqueología fenomenológica" como excavar la tierra —nos dice Husserl— (Aufgraben, que no es Ausgraben, donde el primer término tiene más el sentido de "remover") con el fin de poner en evidencia los edificios (Bauten, término reservado a las construcciones históricas, en alemán) en los que los elementos constitutivos permanecen ocultos […] la arqueología parece presuponer una fenomenología genética, una fenomenología de la constitución de las entidades, no una visión de sus esencias, puesto que la arqueología no puede poner en evidencia más que objetos históricos contingentes. (p. 364)

A partir de esta perspectiva arqueológica, el objeto sonoro, que sería a su vez un objeto de conocimiento, está atravesado por formas de escuchar a priori, las cuales son concomitantes a contextos históricos y que están entrelazadas con prácticas, disciplinas y afectos, etc., que se modifican en el tiempo.

De este modo, cuando se escucha un sonido, este opera gradualmente a partir de la vibración pura y conforma un objeto que se va tejiendo con todas las capas de sentido, interpretaciones y desciframientos dadas por la percepción:

> El evento sonoro aparece de pronto en nuestro paisaje auditivo, y de inmediato nuestra escucha inicia un mecanismo que va de lo más inmediato y primario —percatarse de que existe una perturbación en el aire, con cierta intensidad y cierta forma acústica (que algo suena)— a lo más complejo y abstracto: dimensionar el tamaño de los objetos que suenan por el sonido (escucha sinecdótica); pero también atribuir el sonido a una figura específica (especular qué clase de golpe es y a qué pertenece: es algo metálico, robusto, una escucha materializante); así como intuir cuál es la fuente concreta que produce el sonido…" (Rivas, 2019, p. 185)

Así, desde la perspectiva de una arqueología, la idea de capa o estrato abre la posibilidad de desplegar el objeto sonoro, lo que permite observar el conjunto de capas que se han configurado como sedimentación a lo largo del tiempo y que se pueden vincular a modos de saber y de escucha, lo cual revela las maneras de producir significados (aspiraciones, reglas, sobreentendidos, prejuicios…). De este modo, puede hacerse posible la observación de la propia escucha y de lo que se impone del dispositivo en cada acto.

El escorzo y la escucha

Otra figura que puede ayudar en el desciframiento del acto de la escucha, que permita observar o convertir el momento áurico de esta experiencia estética —en el cual la escucha se va esculpiendo a lo largo del tiempo—, es una idea muy relacionada con la fenomenología de Husserl: el escorzo.

Por medio del concepto de escorzo, es posible acceder a la idea fenomenológica que permite revelar de forma detallada el momento de conformación del contenido, así como los estratos que contiene y articula.

Husserl emplea el término escorzo como una traducción del alemán *Abschattung*, que se puede traducir como "sombreado" o "matiz", lo cual alude a la imposibilidad que existe en cualquier perspectiva de ofrecer al objeto en su totalidad:

> Para la fenomenología de Husserl es fundamental la idea de perspectiva. Siempre que percibimos lo hacemos en perspectiva, desde un punto de vista dado. Hablando desde la visualidad, nunca podemos percibir un objeto desde todas sus caras al mismo tiempo; siempre lo miraremos desde el ángulo en que se presenta y desde la posición en que estamos colocados para mirarlo. Así, mirar es siempre una forma de escorzo, matizado por la posición y movimiento cambiante del mirar. El objeto no se da completo a la percepción sino siempre "matizado", "sombreado", "escorzado" por las propias condiciones en que se actualiza la percepción que hacemos de él (Rivas, 2019, p. 189)

Desde la perspectiva del objeto sonoro como objeto fenoménico, se da un encuentro entre el sujeto perceptor de la vibración y el objeto que vibra, en donde escuchar es una acción que refiere a sombrear, matizar, a un oscurecimiento progresivo. Si entendemos la escucha como acción fenomenológica —la escucha como escorzamiento, sombreado del tiempo— y partimos de la idea de que el sonido es tiempo, escucharlo, percibirlo, tener su vivencia, implica entrar en la actividad temporal del sonido, pues este se da en el tiempo como el horizonte necesario para su aparición.

La percepción que se tiene de un sonido o de la música se da en el presente, pero dicho sonido, a cada instante, deja de estar en el presente para convertirse en un evento del pasado. Así, la experiencia de escuchar esa sucesión de instantes que van del presente al pasado hace que estos dejen de ser sonido para convertirse en recuerdo, memoria, *ensombrecimiento*.

A ese sonido que se percibe en el presente, Husserl (2002) lo llamó impresión originaria. Una vez dada la escucha, de inmediato ese sonido deja de estar en el presente y da lugar al siguiente; pero el sonido que ya fue continúa resonando en la conciencia, ahora en estado de sonido pasado, como escorzo, como sombra. A este sonido retenido en la memoria inmediata, Husserl (2014) lo llamó retención, la cual algunos asocian con el *Abschattung*, el escorzamiento.

Este escorzo no es solo el sonido en el presente, que se da como pura vivencia, sino que pasa a ser recuerdo, una huella sonora que se instaura en la conciencia. De este modo, es posible ver el movimiento de la conciencia hacia ese pasado y la percepción del objeto, sea sonoro o no.

Esta secuencia del tiempo, del presente sonoro que pasa a ser instante pasado, permite anticipar en la conciencia aquello que va a sonar antes de que el sonido surja efectivamente. Como ejemplo, podemos referirnos a los improvisadores en estilos como el jazz o la improvisación libre, quienes, en la medida en que van desarrollando su discurso musical, en su conciencia escuchan previamente; se les "presenta" la frase musical que tocarán. En este sentido, resulta notable el cuento de Julio Cortázar, "El perseguidor" (2011), quien en diferentes apartados narra esa característica del músico de jazz que protagoniza la historia. Así, estas imágenes sonoras constituyen un tipo de escucha que se da en la conciencia, a lo que Husserl (2014) llamó protensión, en donde la escucha se anticipa al sonido presente, al escucharlo antes de que ocurra.

Desde la aproximación arqueológica, la escucha revela los dispositivos, en términos de Foucault, a partir de seguir la conformación en el tiempo de la escucha, en donde, a partir del ensombrecimiento —escorzo— del sonido, es posible imaginar el sonido

escuchado en el presente, pero también el que vendrá. Este aparece como forma en la memoria. En la medida en que la escucha de futuro (*protensión*) aparece como impresión, como sonido en la conciencia, se va cumpliendo el círculo de la escucha, así como la proyección sonora esperada:

> De la misma manera cuando hay un cambio en el dispositivo, una ruptura, una innovación auditiva —bajo el entendido de que el que la escucha sea relieve no significa que sea siempre repetición—, lo que se dibuja y escorza es justamente el trazo, la inscripción de la ruptura que opera con respecto al sonido protendido: ahí donde se teje un "lugar de tiempo" (Zeizelle, en términos husserlianos) que esboza las condiciones de un escorzo determinado, la fantasía cambia, agita la protensión y genera, de pronto, una impresión inesperada. El sentido de lo inédito, al menos por un momento, aparece y lo inaudito puede ser escuchado. (Rivas, 2019, p. 191)

Interioridad y exterioridad

En ese sentido, se plantea la necesidad de una apertura hacia la percepción sonora del espacio, en la relación directa que se da entre el cuerpo y lo circundante, así como del modo en que todos los sentidos se ven involucrados de forma directa en la experiencia percibida.

De acuerdo con el arquitecto finlandés Juhani Pallasmaa (2006), la escucha tiene la capacidad de poner al sujeto en el centro de su entorno, a diferencia de la vista: "La vista aísla mientras que el sonido incluye; la vista es direccional mientras que el sonido es omnidireccional. El sentido de la vista implica una exterioridad, pero el sonido crea una sensación de interioridad" (p. 50).

Pero una escucha atenta requiere voluntad e implica descubrir y descifrar lo escuchado, hacerlo consciente, en donde se da una ósmosis con el entorno que puede conducir a una percepción reflexiva. De este modo, el trayecto que se hace al caminar puede convertirse en una especie de meditación en movimiento, que permite percibir y apreciar el espacio que se recorre.

Por lo cual, se hace imperativo dar mayor relevancia al cuerpo, que se convierte en frontera entre el sujeto y el mundo, y en donde se da tanto la vida interior como la exterior: "El cuerpo ya no es el obstáculo que separa el pensamiento de sí mismo, lo que tiene que superar para llegar al pensamiento. Es, por el contrario, aquello en lo que se sumerge o debe sumergirse para alcanzar lo impensado, que es la vida" (Deleuze, 1986, p. 25).

Conclusiones

A modo de reflexión final, es posible dar cuenta de la necesidad e importancia que representa la escucha como forma de percibir el mundo en que se habita. La perspectiva que ofrece un enfoque desde la arqueología de la escucha permite desvelar las capas que se hallan y que han generado un modo de escucha permeado por aspectos socioculturales e históricos. Del mismo modo, la fenomenología de la escucha da cuenta del proceso complejo de interpretación del sonido, el cual se encuentra íntimamente ligado a la memoria y a la anticipación, con énfasis en una perspectiva subjetiva que transforma el sonido en un objeto sonoro que contiene en sí aspectos semánticos, simbólicos y afectivos.

Asimismo, la escucha resulta fundamental para comprender la experiencia perceptiva, en donde la memoria juega un papel primordial al dar sentido a la forma en que se experimentan y se retienen los sonidos. El cuerpo permite la interacción entre el sujeto y el entorno sonoro, lo que da lugar a una experiencia holística. Por medio de una atención consciente durante la escucha, se puede enriquecer la percepción del espacio y la experiencia cotidiana; del mismo modo, durante la escucha se da una compleja interacción entre el presente sonoro, y la interpretación de sonidos pasados y anticipados.

De igual modo, la relación entre el sonido y el contexto cultural puede permitir el descubrimiento de nuevas interpretaciones, en donde una escucha atenta puede llegar a ser una práctica meditativa, configurando una conexión entre el sujeto y su entorno. En este sentido, resulta significativo otorgar la debida importancia a la recuperación de la relación entre el cuerpo y el entorno, lo que permite que aflore un sentido lúdico, poético y sensorial. Frente a las dificultades que presentan los espacios modernos, existe la posibilidad de propiciar nuevos encuentros, en donde el urbanismo, el espacio público y la naturaleza permitan una experiencia perceptiva de lo cotidiano que invite a ralentizar, descubrir y caminar como reivindicación de estar vivo, de no ser un objeto más, de fusionarse con el medio en que se habita.

La escucha consciente abre paso a una actitud que invita a la sencillez, a la imaginación, a la eliminación de lo vano, a prestar atención al mundo en que se habita y a abrirse a su riqueza y diversidad.

Referencias

Cortázar, J. (2011). El perseguidor. En *El perseguidor y otros cuentos* (pp. 53-135). RBA.

Deleuze, G. (1986). *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2* (I. Agoff, Trad.). Paidós.

Heidenreich, F. (2013). Une archéologie de l'archéologie: Sur une parenté rhétorique entre Edmund Husserl et Michel Foucault. *Les Études philosophiques*, 3(106), 359-368.

Husserl (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.* Fondo de Cultura Económica.

Pallasmaa, J. (2006). *Los ojos de la piel: La arquitectura y los sentidos* (M. Puente, Trad.). Gustavo Gili.

Rivas, F. J. (2019). Estrato y escorzo: Arqueología y fenomenología de la escucha. *El oído pensante, 7*(2), 176-193.





CAPÍTULO VII.

LA *CALDERILLA* DE DEPRAZ: LA SORPRESA COMO CORRELATO DEL FENÓMENO SATURADO

Pedro Pablo Gaibor Acevedo*



* Titiritero, músico, escritor y estudiante de Filosofía de la UNAD. Ha publicado la novela *El rodaje* (Penguin Random House, 2018) y, de manera independiente, su tesis *Aproximación fenomenológica al cuerpo del títere latinoamericano*.

Ganó, por Colombia, el Concurso Internacional de Cuentos de la Unión Latina en el 2006; la Beca de Creación Teatro de Sala Jóvenes de la Alcaldía de Medellín en el 2010; la Beca de Creación de Novela de la Alcaldía de Medellín en el 2017; y los Reconocimientos para Producciones Musicales Discográficas del Ministerio de Cultura en el 2020.

Fue artista residente en el Museo de Antioquia, en el programa "Diálogos con Sentido", en el 2019. Actualmente es gestor cultural e investigador teatral en la Sala Rural Eco Teatro Sol y Luna, en Jericó.

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1006-1379

CVLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0002048838



Introducción

El propósito de este ensayo es doble: por una parte, realizar una lectura de los trabajos de los últimos años de la fenomenóloga Natalie Depraz e identificar sus principales referentes, con el fin de destacar los conceptos clave que estructuran su propuesta de una fenomenología de la sorpresa; por otra parte, a partir de esos análisis, queremos plantear algunas ideas e interrogantes que orienten la puesta en juego de esa fenomenología de la sorpresa en relación con instancias de exceso de sentido o de saturación fenoménica. La idea que subyace a este ejercicio interpretativo es que la propuesta de Depraz se vincula indirectamente con un proyecto más general, quizá incluso epocal, de pensar el fenómeno saturado, aun cuando esté implicada una transformación profunda de lo que ese pensar signifique.

La propuesta de Depraz de una fenomenología de la sorpresa y su concomitante sujeto cardial se ha ido moldeando a lo largo de casi dos décadas. En la revisión sistemática de los artículos de Depraz (2010, 2013, 2014) reconocemos un proceso en curso que recuerda al husserliano *Kleinarbeit*, esto es, la idea de que la filosofía es un constante hacer abierto a la minucia y el detalle, un trabajo de calderilla.

¿Qué es una fenomenología de la sorpresa?

La idea de una fenomenología de la sorpresa tiene como antecedente un artículo de Dastur de 1997 (Dastur, 2017), en el que se la plantea en relación con el exceso estructural del evento y, por lo tanto, de la fenomenalidad. La propia Depraz (2010) reconoce en este artículo un hápax del horizonte contemporáneo de la fenomenología. Dastur considera que la fenomenología es la alternativa para superar tanto el realismo como el idealismo que han caracterizado nuestra mirada sobre la cuestión del tiempo y su contingencia.

La fenomenología permitiría dar cuenta de la estructural eventualidad del tiempo (*eventality*), esa discontinuidad que "hace posibles los eventos para nosotros" (Dastur, 2017, p. 116). La idea de la sorpresa se introduce en ese aspecto no dado de los fenómenos y del tiempo, y es "precisamente porque los fenómenos están inicialmente y en su mayor parte no dados que se hace necesaria la fenomenología" (Dastur, 2017, p. 118), para "desvelar las potencialidades implicadas en las actualidades" (Dastur, 2017, p. 122).

La importancia del artículo de Dastur (2017) es que establece claramente el vínculo estructural entre el evento y la sorpresa: el evento-sorpresa amenaza la intimidad de lo sincrónico. Disloca el tiempo y produce la diferencia entre el pasado y el futuro; es

decir, caracteriza ese "continuo venir-fuera-de-sí en el siempre otro que sí mismo" (p. 120) que Heidegger llamó "Ekstasis" y Levinas "Diacronía". Por ese radical llamado de lo otro en el evento, la fenomenología de la sorpresa debe ser algo más que eidética y debe abrirse a la hermenéutica de la facticidad, a pensar los *a posteriori* y sus efectos, y no solo los *a priori*.

Otro aporte de Dastur con este artículo es atreverse a pensar la sorpresa sobre el telón de fondo de una fenomenalidad saturada. Esta excedencia o exceso del evento caracteriza a la intencionalidad en general, ya que la intención excede siempre su alcance inicial y se supera a sí misma: el *intentum* se supera en la *intentio*. Dastur muestra cómo Heidegger tematiza la muerte como la posibilidad y el evento *par excellence*, redeterminando con ello el concepto mismo de posibilidad: lo posible deja de ser menos que lo real y pasa a ser un exceso con respecto a lo real.

Lo posible, es decir, la característica esencial de la existencia humana, implica un modo de la estructura de anticipación con respecto a nuestro propio ser, una paradójica capacidad de combinar expectación y sorpresa, capacidad que Merleau-Ponty llamará "pasividad de nuestra actividad" y Maldiney "transpasibilidad". Dastur deja a Depraz la pregunta: "[...] ¿Es concebible sin absurdo la idea misma de una fenomenología de la sorpresa?" (Depraz, 2010, p. 223).

Precisamente, en un artículo de 2010, Depraz retoma esta reflexión de Dastur y plantea su propio concepto para designar dicha combinación de expectación y sorpresa: la auto-antecedencia. La define como la temporalidad de una consciencia expectante, en contraste con el carácter súbito de la sorpresa y como alternativa a la anticipación, que para ella adquiere un carácter eminentemente objetivador frente a lo que está por venir.

Depraz revisa también los aportes de Heidegger para pensar una fenomenología de la sorpresa, pero encuentra su concepto de evento sin valencia emocional alguna y totalmente desligado de la consideración de su carácter encarnado. Por eso prefiere darle mayor cabida a la perspectiva de Merleau-Ponty y recuperar la sorpresa en la inmanencia de la percepción vivida en el cuerpo, con la vulnerabilidad que, según Hans Jonas, esa apertura implica.

Un par de años después, Depraz (2013) renuncia al neologismo de auto-antecedencia y al concepto mismo de *epoché*. Al volver a lo trabajado junto a Varela y Vermersch (Depraz et al., 2003), recupera el concepto de atención como una estructura fundamental para pensar la sorpresa. La atención —esa cualidad procesual vivida de vigilancia, esa presencia aumentada— ayuda a refinar el concepto de *epoché* en un

proceso concreto diario y en una función local en primera persona, con miras a su reevaluación desde una fenomenología práctica.

Pero, sobre todo, Depraz comienza a definir el fuerte carácter procesual de la dinámica circular antinómica entre la atención y la sorpresa: no hay sorpresa sin atención y no hay atención sin sorpresa. Toda sorpresa aparece sobre un fondo atencional y toda atención se vive respecto al horizonte de novedosas posibilidades abiertas que pueden tomarnos por sorpresa.

La sorpresa y la emoción

En un artículo del 2014, Depraz explora la segunda gran estructura que enmarca el fenómeno de la sorpresa, junto a la atención: la emoción. En particular, se interesa por saber de qué manera se inscribe la sorpresa en la fenomenología de las emociones de Husserl. Curiosamente, ni la sorpresa es una emoción ni Husserl la tematizó de manera explícita.

Para empezar, Depraz (2014) se interesa por la idea husserliana de emoción en el sentido de un acto afectivo no objetivante, la emoción en la medida en que se vive desligada del objeto; ofrece por ejemplo la alegría despertada por una taza, ligada más que a la taza al amigo que nos la regaló, y en esa medida sin vínculo directo con el objeto.

Depraz también recuerda la distinción husserliana entre actos psíquicos y estados: los actos tienen un contenido intencional, mientras que los estados no se refieren a nada. A partir de ahí, podemos encontrar diferencias entre emociones-acto —como el deseo, la esperanza, la espera y el temor— y emociones-estado —como la valentía, la cobardía, la alegría y la tristeza—, que pueden aparecer en nosotros sin que encontremos una causa clara.

Husserl tiene una "cartografía fascinante de los diferentes planos y modos de acceso a lo emocional: *Gemüt, Gefühl, Affekt, Begehren, Gefallen, Lust, Genuss, Wertung, Stimmung* [disposición, sentimiento, afecto, deseo, gusto, placer, disfrute, evaluación, estado de ánimo]" (Depraz, 2014, p. 162). Depraz procede a situar la sorpresa en esta cartografía husserliana: la sorpresa conserva del acto la referencia intrínseca a un objeto, lleva asociadas emociones-estado y perdura como disposición en sus resonancias. En suma: "la sorpresa es un acto anudado a una disposición y que se asocia a emociones-estado" (Depraz, 2014, p. 176).

Además, hay una larga tradición filosófica que ha pensado la sorpresa como una ruptura en la continuidad temporal, ligada a expectativas cognitivas y que despierta otros

procesos cognitivos. Depraz revisa rápidamente las contribuciones de Descartes —para quien la sorpresa, o más exactamente la admiración, es una emoción básica que carece de contrario— y Aristóteles —quien ve en el admirarse (*thaumadzein*) el suceso fuente de conocimiento e investiga la sorpresa a partir del *eplêktikon* (efecto inmediato) de la puesta en escena—.

También están Dewey, Smith y Peirce (Depraz, 2014), que analizan la sorpresa desde una perspectiva epistémica, destacando cómo la sorpresa necesita creencias ligadas a expectativas enraizadas en conocimientos previos. Por último, Ricœur y Bergson encuentran la sorpresa en la toma de conciencia de narraciones internas de los sujetos.

Pero es especialmente el Husserl de *Experiencia y juicio* (1980) el que le permite a Depraz entender la sorpresa ya no como un choque o una crisis, sino como la integración dinámica de tres fases temporales: protención–impresión–retención.

La concepción dinámica de la sorpresa y su localización en la cartografía husserliana la llevan a considerar

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

Estos sobresaltos que se registran en el cuerpo, que nos anegan de silencio, pasarán a tener cada vez más un papel predominante en las futuras reformulaciones de la concepción de la sorpresa de Depraz. La llevarán a considerar especialmente el papel del corazón. Ya los estoicos consideraban el corazón como el *hegemonikon*, el órgano central del alma. Depraz aducirá argumentos epistemológicos e intentará dar un paso más allá de la neurofenomenología para ubicar el corazón en el centro de su reflexión filosófica.

La sorpresa y la cardiofenomenología

La idea de Depraz (2017) es demostrar que la sorpresa es una vía de acceso a una epistemología mucho más amplia y, por así decir, delinea un proyecto mucho mayor. La sorpresa es ahora un *marcador fenomenal del inconsciente cardíaco*, el cual permite pensar conjuntamente las diferencias de donación de nuestro ser y su unidad sentida

inmediata. La sorpresa se hace manifiesta precisamente en un deslumbramiento cardiaco-fisiológico.

Dicha información está siempre disponible para la experiencia en primera persona, aunque el corazón late sin que seamos conscientes de ello. El corazón de Depraz no es meramente un músculo del cuerpo. Es la sede de la continuidad entre cerebro y conciencia, entre lo físico corporal y lo neuronal cognitivo. Precisamente, de lo que se trata aquí es de delinear una cardiofenomenología basada en un modelo epistemológico integrativo entre el cuerpo, el cerebro y el corazón.

La cardiofenomenología sería una fenomenología experiencial que permitiría operar en la modalidad preconsciente de mi ser-despierto. Mientras que la neurofenomenología se ocupaba principalmente del análisis de la relación entre la experiencia temporal del sujeto y sus neurodinámicas subpersonales, la cardiofenomenología aplica *constricciones generativas* a un doble continuo unitario de experiencia preconsciente, a la vez orgánico —el latido del corazón— y vivido —lo emocional-afectivo—.

El concepto de sorpresa, por supuesto, se afina con estas nuevas herramientas epistemológicas; ahora es un "fenómeno subjetivo que revela parte del funcionamiento preconsciente de nuestro corazón (a la vez cardiaco y afectivo) y abre la vía para su temporalidad emocionalmente específica" (Depraz, 2017, p. 245). Esta experiencia —y, a la vez, esta variable— de la sorpresa se hace elusiva por su carácter ordinario.

No solo se explica por su estructura corporal, sino también por su compleja dinámica temporal, que entreteje la anticipación, la crisis y las secuelas en una única corriente vivencial. En lo que insiste Depraz (2017) es en la escala microtemporal de estas dinámicas sorpresivas, de suerte que lo que busca son *micro-rupturas* "al interior del proceso cognitivo perceptivo temporal" (p. 246).

En conclusión, ese inconsciente cardíaco del que la sorpresa sería un marcador es uno que, sin estar *anclado a un nivel tan profundo como el inconsciente psíquico*, da cuenta de esa superficie preconsciente de nuestra vivencia cardíaca y se configura en continuidad experiencial con los eventos conscientes.

Un año después, Depraz (2018a) consolidará esta reflexión epistemológica sobre el corazón en una *cardiofenomenología multivectorial integrativa de la sorpresa*. Aquí la sorpresa cumple tres funciones, en niveles de complejidad cada vez mayores: para empezar, es una reacción corporal; luego, una discrepancia perceptual; y, por último, en el nivel superior, es parte estructural de la dinámica gnoseológica.

Como en cada uno de sus artículos, vuelve a los posibles aportes sobre la sorpresa dispersos en la tradición fenomenológica, con miras a hallar herramientas para fortalecer sus análisis. Pero, de nuevo, se encuentra prácticamente enfrentada a un territorio en su mayor parte ignoto, pues ni Heidegger ni Sartre le proveen tematizaciones de la sorpresa, sino únicamente de sus emociones relacionales o incluso de sus afectos existenciales y teatrales.

La urgencia por superar estos referentes radica en el interés que tiene Depraz por situar la sorpresa en el cuerpo, en tanto fenómeno encarnado, integrativo y circular. Por eso, en su propuesta identifica cinco invariantes estructurales en el proceso de la sorpresa: las dinámicas temporales, el cuerpo vivido, el lenguaje expresivo y descriptivo, el proceso cognitivo y el afecto emocional.

A la luz de estas invariantes, la sorpresa ya no es un evento discreto, sino un proceso dinámico, circular y microtemporal, que se desenvuelve en subfases: anticipación protencional implícita, discontinuidad y resonancia remanente. Como vemos, este proceso conserva la caracterización husserliana de la experiencia del presente vivo.

La sorpresa implica modulaciones emocionales en su proceso, mostrando de esta manera ser un fenómeno con una valencia dinámica afectiva polar —categoría que implica un doble aparecer de lo emocional— y no un simple estado emocional estático.

La cardiofenomenología es, pues, una especie de *telos* metodológico y epistemológico que ordena las reformulaciones del concepto de sorpresa de Depraz en un camino de investigación más amplio. En ese camino, la afectividad es la raíz misma de la cognición.

Por eso es fundamental la integración de argumentos experienciales como las propias dinámicas cardíacas, en las cuales se revela el pliegue-continuidad fenomenal del ser vivo. El hecho de que el corazón se desarrolle de manera temprana en el embrión aporta un argumento embriogenético a favor de esta realidad cardíaca tan única, a la vez orgánico-fisiológica e internamente vivida.

El corazón fenomenológico de Depraz encierra la matriz de una persona en tanto que vivida —afección— y orgánica —músculo— a la vez. Por eso, la sorpresa, como proceso multivectorial, está en el núcleo de la experiencia de un modelo centrado en el corazón.

En otro artículo del mismo año, Depraz (2018b) refuerza su propuesta epistemológica e insiste en que la cardiofenomenología es un refinamiento de la neurofenomenología al nivel cardiovascular. Por su trabajo cercano con Varela, Depraz es capaz de sintetizar la propuesta neurofenomenológica y permitirnos apreciar el horizonte en que se enmarca.

La neurofenomenología no es más que una interfaz productiva entre las categorías y datos fenomenológico-descriptivos y las categorías y datos de las neurodinámicas personales. Entre unos y otros datos se generan *constricciones generativas mutuas*; es decir, se producen pasajes generativos creadores de sentidos dinámicos, resultantes de la integración de la primera y tercera persona.

La neurofenomenología de Varela et al. (2000) bebe de la concepción husserliana de las dinámicas aprióricas del presente vivo y las funde con experimentos sobre las dinámicas temporales de la percepción visomotora. Esas dinámicas aprióricas se vinculan con datos neurodinámicos que proveen, a su vez, información sobre las microfases a escala de milisegundos, estableciendo microsecuencias.

La diferencia de escalas entre las categorías aprióricas transtemporales de la fenomenología husserliana y las neurodinámicas medidas en milisegundos produce lo que Depraz llama una *discontinuidad ontológica*, la cual, según ella, es posible superar gracias a la cardiofenomenología.

En su propuesta, la cardiofenomenología sitúa las *constricciones generativas mutuas* al nivel cardiovascular de las dinámicas emocionales de la experiencia vivida, pudiendo dar cuenta a la vez del componente de tercera persona —el pulso del corazón, el dato cardiaco— y del componente emocional vivo de la primera persona.

Depraz no escatima en argumentos para sustentar su propuesta. El hecho de que sintamos el corazón espontáneamente nos permite reconocer en la cardiofenomenología un potencial para acceder a experiencias preconscientes, en lugar de pre-reflexivas: he ahí un argumento pragmático-experiencial.

También, a nivel metodológico, la cardiofenomenología permitiría sincronizar dinámicas temporales cardíacas y experiencias vividas corpóreas y emocionales, constituyéndose así en un refinamiento tanto fenomenológico como científico-experimental. A nivel cognitivo, la cardiofenomenología devolvería a la cognición una función en la interacción cerebro-cuerpo vivido, y ya no solo una función cerebral.

En este argumento, la cardiofenomenología deshace los vestigios de la dicotomía mente-cerebro, esa "discontinuidad residual entre los niveles biológicos y fenoménicos" (Depraz, 2018b, p. 499).

Por último, además del argumento embriogenético y ontológico, Depraz nos proporciona un argumento homológico de la cardiofenomenología: la centralidad de las dinámicas

entre el cerebro y el corazón. El corazón, por una parte, actúa antes que la propia atención, posibilitando un horizonte de aparición para la experiencia emocional.

Por otra parte, y a nuestro criterio, de una manera filosóficamente sugerente, el corazón es clave para la temporalización de la experiencia emocional. Esta correlación entre el corazón y la temporalidad será clave para entender las más recientes derivas de Depraz sobre la sorpresa y, a la vez, resume la profunda influencia husserliana de su actividad filosófica.

Por eso, nos parece pertinente remitirnos, antes de seguir con Depraz, a un parágrafo de Husserl que ella misma señala como clave y como uno de los más cercanos a una posible tematización de la sorpresa en el fundador de la fenomenología.

Se trata del parágrafo 21 de *Experiencia y juicio* (Husserl, 1980). Allí nos encontramos con un tratamiento lateral de la sorpresa, desde el punto de vista de las obstrucciones que presenta ante las tendencias que configuran nuestra experiencia cotidiana.

La percepción de algo concreto implica un "afán tendencioso hacia modos siempre nuevos de darse el objeto" (Husserl, 1980, p. 94). Esas tendencias que entraña nuestra percepción van aparejadas a expectativas protencionales, las cuales buscan cumplirse en el proceso de satisfacer el interés. Sin embargo, ante dichas expectativas perceptivas aparecen las obstrucciones, que de alguna manera truncan la percepción e impiden satisfacer el interés.

Es decir, en el proceso perceptivo está siempre latente un conflicto entre las intenciones aún vivas y los contenidos de sentido. Unas y otros se integran en el marco restante de sentido, un marco unitario al interior del cual es posible hablar de un fenómeno como la decepción, la cual supone cierta medida de cumplimiento continuo.

Husserl recalca que lo nuevo y otro no solo anula el sentido que habíamos protencionado, sino que además modifica de manera retroactiva toda la serie precedente de protenciones: "la transformación noemática irradia hacia atrás" (Husserl, 1980, p. 96). Esto significa que, con la sorpresa, las apercepciones se "reinterpretan".

La sorpresa es, pues, una suerte de negación, pero no al nivel del juicio predicativo, sino al nivel de la esfera pre-predicativa de la experiencia receptiva. La negación es una modificación de la conciencia, una transformación de las intenciones en el proceso de constitución originaria de un objeto y, a su vez, presupone esa constitución normal originaria del objeto.

En el proceso de negación, en primer lugar, aparece la duda como un modo transitorio hacia la anulación negadora. Ese estado de indecisión en el que, por ejemplo, no podemos distinguir entre un hombre y un maniquí instaura una suerte de duplicación del contenido pleno de la manifestación: la duda desata un conflicto entre dichos contenidos.

De esto se puede concluir que el hacerse dudoso también es una sorpresa-obstrucción: obstruye el cumplimiento de la tendencia del interés perceptivo. En tensión con lo dudoso aparece lo posible, un fenómeno de la esfera pre-predicativa que expresa el ser-posible, la posibilidad como "el peso que le corresponde a las suposiciones de ser" (Husserl, 1980, p. 104).

En esta contingencia que introducen las obstrucciones encontramos el punto de origen de la unidad —noemática— de las posibilidades. Tanto la posibilidad abierta como la posibilidad problemática son formas diferentes de modalización del ser, provistas por una intuición preactualizada de lo hasta hoy no visto, algo que solo es posible gracias al carácter noemático de la conciencia, que permite pre-señalar de manera vacía y constituir para lo pre-señalado un carácter de su sentido objetivo.

Podríamos equiparar esta intuición de la posibilidad con esa disposición que vimos que Depraz llamó auto-antecedencia y, en ese sentido, reconocer en ella un antecedente husserliano para pensar la sorpresa como un doble correlato de la atención y la emoción, una intuición equivalente a la paradójica capacidad de esperar el evento.

Las modalizaciones son transformaciones del modo de validez; por lo mismo, la obstrucción (sorpresa) que irrumpe en el proceso perceptivo puede leerse como una modalización al nivel de la pre-significación.

Esto nos lleva, por último, al primer libro de Depraz traducido al castellano y publicado el año pasado (2023), *Fenomenología de la sorpresa: un sujeto cardial*. Allí volvemos a encontrarnos con algunas de las tesis de sus anteriores trabajos, ahora refinadas, con el añadido de una sistematicidad que revela una mayor claridad en la relación entre las estructuras de la atención y la emoción.

En esencia, es un trabajo que busca "manifestar la dinámica interna de la sorpresa en sus modalidades destacadas de relación con sus dos estructuras internas: la atención y la emoción" (Depraz, 2023, p. 38).

Depraz busca hacernos ver la sorpresa con una mirada fenomenológicamente renovada. Sobre todo, busca que esta salte a la vista en la pura inmanencia del cuerpo vivo.

Si no hemos pasado un solo día de nuestra vida sin sentirnos de repente intrigados, perplejos, aturdidos, encantados, maravillados, asombrados, estupefactos, en *shock* o colapsados, quiere decir que la sorpresa no es un fenómeno marginal ni una curiosidad académica, sino una cuestión fundamental que impregna nuestra cotidianidad y resulta difícil de aprehender precisamente por la transparencia de su vivencia ordinaria: "me siento decepcionada, frustrada o incluso furiosa con estos lógicos que nunca se sorprenden, que siempre han previsto lo que va a pasar, que siempre tienen una respuesta racional a todo" (Depraz, 2023, p. 27).

La sorpresa, como vemos, ya no es un mero concepto en abstracto, sino un llamado: "Vamos, haz algo, adáptate, trata de comprender, acepta, rechaza o, si no… ¡diviértete!" (Depraz, 2023, p. 28). Es un estado permanente: no cesamos de sorprendernos.

En cada instante somos movilizados por lo que ocurre; los acontecimientos nos temporalizan e inscriben el cambio en nuestro cuerpo: "las mini-sorpresas tejen nuestra vida a cada momento" (Depraz, 2023, p. 29). Por eso, el énfasis de este libro es, en parte, comprender los tipos de tejidos que resultan de las diferentes disposiciones y grados de apertura a la sorpresa, que Depraz resume en ocho micromodelos, a la manera de un mapa de sorpresas o incluso de un menú.

La sorpresa se instala en el plano existencial y, con sus modulaciones, determina los modos de vida.

Esta radicalización de la presencia de la sorpresa trae una consecuencia importante: al inundar la vida cotidiana y el lenguaje, la sorpresa podría llevarnos a cuestionar lo lógico mismo: "¿Significa esto que las lenguas, o sea, el lenguaje, no solo no son únicamente lógicas, sino que no lo son en absoluto?" (Depraz, 2023, p. 30). Por eso, Depraz no se toma una licencia poética al hablarnos de lenguas llenas de intuiciones, de carne y de sangre.

Podemos ver cómo Depraz, en la medida en que refinó su concepción de la sorpresa, fue madurando posiciones más delicadas respecto a la conexión de esta con el sentido: la sorpresa me impone la ausencia de sentido. Aun así, en la forma idéntica de su estructura, podemos esbozar el sentido de esa ausencia de sentido, en un movimiento atravesado por la irreversibilidad entrópica del tiempo.

La sorpresa no solo llega de repente, sino que en ocasiones es esperada: se trata del oxímoron de una expectativa sin expectativa. Ahora que sabemos que las sorpresas no solo son permanentes, sino también inevitables, Depraz nos insta a prepararnos constantemente para la sorpresa, a cultivar una actitud de "completa apertura a lo que pueda producirse" (Depraz, 2023, p. 36).

La sorpresa está siempre unida a la atención "según sus diversos regímenes: concentración, vigilancia, receptividad, absorción, captación y emoción en sus valencias plurales" (Depraz, 2023, p. 38).

Con todo, Depraz no pretende darnos una definición o un concepto exclusivo de sorpresa: es importante entender sus aportes como caminos para una exploración personal de ese fenómeno. Esos caminos los resume Depraz en ocho micromodelos, que no son otra cosa que modos de ser que conocemos en distintos momentos de la vida o de la jornada.

1. La sorpresa ordinaria (captura, sobresalto) / La atención absorta (hiperfocalización)

2. La sorpresa lógica / La atención-control (racionalización)

3. La sorpresa intersubjetiva (malentendido, consulta, acuerdo) / La atención-proyección

Estas tres primeras dinámicas

> se basan en el esquema de una exclusión recíproca de la atención y de la sorpresa, ya sea que se haya padecido, deseado, proyectado-incluido, y generan un efecto potencialmente negativo o incluso patógeno. Porque, en el fondo, someterse, controlar o proyectar son diferentes facetas de la misma atención psíquica con tendencia a la rigidez. (Depraz, 2023, p. 41)

La mutación patológica de la atención/sorpresa

Este es un punto importante en Depraz: la mutación patológica de la atención/sorpresa causa sufrimiento, con rasgos que van desde el embotamiento depresivo hasta la exaltación esquizofrénica. En parte, los enfoques siguientes se concentran en alternativas para disminuir ese sufrimiento mediante una menor tendencia a controlar y proyectar. Se trata de modelos de *integración interna* que implican *una retirada de la atención en beneficio de la sorpresa*.

1. La sorpresa meditativa / Atención-espera (receptividad y expectativa despierta). La sorpresa *se saborea como tal*.

2. La sorpresa estética / Atención-instante (cultivo de la intensidad del presente irreducible), novedad.

3. La sorpresa ética (sorprenderse de sí mismo) / Ser el sujeto de la sorpresa (ser lo

mismo que la sorpresa), ser lo sorprendente: "yo soy siempre nuevo, nuevo para mí, que vivo de microrrupturas, de brechas internas" (Depraz, 2023, p. 43).

Por último, Depraz (2023) propone los modelos 0 y 8 como relativizaciones de la sorpresa individual. Se trata de:

0. Las sorpresas colectivas (acontecimientos, tensiones, crisis, repercusiones).

4. La sorpresa divina (mesianismo y conmemoración).

Depraz concluye:

> la sorpresa extrae su singularidad de su pliegue preconsciente, orgánico-emocional, en juego en la microdinámica cuerpo-afecto [...], reside en esta dimensión afectiva-orgánica, inmediata y cotidiana para cada sujeto [...]. Como tal, representa el papel del corazón. Moviliza de forma ejemplar el pliegue cardiaco-afectivo del corazón y ofrece un lugar concreto de experiencia para un sujeto que, a partir de ahora, llamo cardial. (Depraz, 2023, p. 170)

El fenómeno de la sorpresa y la saturación

Lo primero que se me presenta como inminente en esta situación es aclarar, a la vista de estos desarrollos, de qué manera se inserta esta fenomenología en un intento general, quizá incluso epocal, de pensar el fenómeno saturado.

¿Dónde situar la pregunta por la sorpresa? ¿Es la sorpresa una microrruptura al nivel del horizonte, como *condición del aparecer de los fenómenos, a los que acoge y restringe a la vez*? ¿O es una saturación al nivel de la fenomenalidad, cuya verdadera naturaleza, para Marion (2005), se mostraría una vez se destruya el horizonte de aparición y el yo consistente?

Si fuera una saturación del horizonte, ¿se comprendería el origen del choque a un nivel prelógico? La sorpresa afectaría la condición misma del aparecer. Sería una transformación inusual en la manera habitual en que enmarcamos las cosas, una transgresión inesperada en la intensidad de la donación.

Si fuera una ruptura al nivel de la fenomenalidad, ¿qué quiere decir eso? ¿Acaso que en el origen mismo del fenómeno acontecen rupturas que reverberan en los niveles profundos de los procesos constitutivos y las síntesis pasivas?

Más aún, la sorpresa en Depraz parece exigir siempre su ubicación en el yo encarnado. La garantía de la claridad de su teoría radica en ese constante remitirse metodológicamente

a la fenomenalidad vivida. Paradójicamente, es gracias a esa "opacidad" que conlleva la experiencia en primera persona —y a costa de este renunciamiento al deslumbramiento ante el brillo de una teoría del fenómeno saturado— que Depraz reclama los rendimientos de su fenomenología "opaca".

Las categorías de Depraz no es que no permitan escalar a un nivel demasiado abstracto; más bien, su abstracción habita en el cuerpo. Por eso, la sorpresa que nos permite pensar Depraz es una sorpresa *pese* a la saturación del deslumbramiento. Se empieza con una descripción fenomenológica, pero se busca terminar con una reflexión en primera persona, casi como un llamado o una simple revelación de que se tiene un cuerpo-corazón.

La fenomenalidad va emparejada con la intuición. Es de acuerdo con la penuria que atribuyamos a la intuición que podemos hablar de fenómenos saturados. Estos, como su término indica, rebasarían el umbral de la fenomenalidad. Esa penuria es aún más constitutiva si recordamos lo que más arriba señalábamos sobre Husserl: la *intentio* se supera en el *intentum*, la trascendencia intencional entraña ya una insatisfacción estructural en su tender hacia algo.

La sorpresa tendría, por lo tanto, consecuencias en la concepción fenomenológica de la intuición: los fenómenos subjetivos ya no estarían regulados en relación con el ideal de objetividad estable e inmutable, indiferente a la existencia de una subjetividad, ya que dicha objetividad se nos presenta como algo imposible.

La sorpresa imprime a todas las dinámicas una fluidificación del modo de conciencia o del modo de representación por el cual entramos en contacto con el ser. La sorpresa cuestionaría la penuria, pondría en suspenso nuestro umbral habitual de fenomenalidad y abriría el espectro de la experiencia con el latido de un mundo nuevo en cada instante.

La sorpresa irrumpe con su carácter de evento y modifica el umbral de fenomenalidad al transformar el modo de conciencia. Cuando hay una donación excesiva del ser, se da un súbito encuentro con una esencia siempre nueva, que se anuncia con un sobresalto de nuestro corazón.

Podríamos preguntarnos si la sorpresa es, respecto al fenómeno saturado, un marcador —así como lo es del inconsciente cardiaco—, o si aparece como una vivencia colateral y no central, o incluso si constituye una huella del fenómeno saturado. En este último caso, vivir sorprendiéndonos no sería otra cosa que vivir al borde del deslumbramiento, o incluso *en* él.

Así, más que una ceguera resultante —recordando a Marion—, ante el fenómeno saturado Depraz propondría una transformación fenomenológica de nuestra intuición en su conjunto: la ampliación de la posibilidad abierta por el evento, que transformaría nuestra manera habitual de vivir los fenómenos y, al menos por un momento, nos permitiría sentirlos en la intensidad de su contingencia gracias a la capacidad de sorprendernos.

La saturación tiene una reminiscencia cardíaca. La expresión "se me detuvo el corazón" se asocia con situaciones de saturación emocional, crisis, pánico o estrés. También aparece el término "paro cardiaco". En estas expresiones, la idea de una teoría del fenómeno saturado pone en juego la contradicción de su propia posibilidad: si, al nivel cardíaco, el arrobamiento nos lleva al silencio, al sobresalto o incluso a la muerte, ¿cómo es que la razón, o las facultades cognitivas, pueden tratar impávidas —al hilo de las categorías kantianas— con aquello que nos arroba?

¿No será que el mero hecho de poder referirnos a estos fenómenos y usar estas expresiones indica la permanencia del corazón más allá del asalto súbito del evento? El corazón se sobrepone; el corazón amplía su capacidad cardiovascular. Y esa plasticidad no es solo del corazón: también el cerebro y la razón despliegan diversas estrategias para afrontar la saturación. Pero el corazón es el mejor lugar para ceder.

La sorpresa y los límites de la racionalidad

De alguna manera más directa e intuitiva, me parece que la sorpresa tiene un extraño carácter inasible que nos obliga a reconocer los límites de la racionalidad. De la sorpresa, pese a todos estos análisis, no es posible hablar. Es irreducible a las palabras con las que la nombramos.

Por eso es el paradigma de un sentido truncado. El instante súbito con que nos asalta no tiene una apertura a lo teórico: en su exceso, la sorpresa cuestiona el exceso de nuestros propios esfuerzos por controlarla.

¿Proponer otro modelo? ¿Cuestionar los modelos de Depraz? Si hiciéramos esto, nos moveríamos en la misma intención que busca acorralar a la sorpresa, cooptando sus vías de acceso con descripciones fenomenológicas. En este tema se corre el riesgo de obturar la visión filosófica que se sorprende en el mismo instante en que se pretende tener de ella una descripción prístina.

Incluso en la laxitud de los esfuerzos categoriales anteriormente expuestos, en el carácter abierto y casi propedéutico de los análisis de Depraz, encontramos ya el esfuerzo que trunca, la tensión que se traduce en atención-control, el fracaso de la tematización de la sorpresa junto al vórtice de lo comunicable por la estructura atencional del propio lenguaje.

Por eso no sabemos si la intención de Depraz se cumple en el explicar o si, precisamente, se cumple en lo que nos niega y en la medida en que nos lo niega. Incluso resalta el llamado a la vivencia, a la comprobación experimental: Depraz sabe que una tematización exhaustiva sería una empresa engañosa, que la sorpresa demanda la transmisión eufórica, casi vírica: languidecemos por contagiarnos de ella, nos unimos a los otros en sus acontecimientos sorprendentes con una empatía que quisiera impregnarse de su *evento*.

Parece que el corazón es clave en la transmisibilidad de la sorpresa, o incluso en su "posible" inteligibilidad. El corazón es precisamente la reivindicación de otros procesos no cognitivos como los distintivos y más propios. Esos procesos de intuición emocional, en cierta medida, gozan de un asentimiento inmediato por su conexión directa con el mundo vivido.

Las emociones registran el exceso del mundo vivido respecto del mundo inteligible. En todo esto, el latido del corazón es una ausencia de predicado que rebosa de sentido o bien apunta al mundo en el que late, como si nos invitara.

Precisamente, la filosofía reclama para sí la posibilidad de pronunciarse sobre aquellos temas respecto de los cuales hay buenas razones para que no se diga mucho. La cardiofenomenología se arroga una potestad que no sabemos de antemano si puede tener, o incluso soportar.

La manera de hacerlo es fundando un nuevo sujeto, un sujeto cardial, para el cual la racionalidad es fundante, pero no en un sentido rígido; más bien, toda la dinámica de despliegue de este sujeto cardial se da en relación dialéctica con la racionalidad: aparece allí donde esta falla y se empodera en la medida en que ella se ve reducida a su piélago de explicaciones.

El sujeto cardial es una alternativa como correlato del fenómeno saturado y de un horizonte que se ha visto desbordado por excesos de sentido.

La sorpresa, entonces, queda *como* "explicada" en su relación estructural con la atención y la emoción o, mejor dicho, la explicación de la sorpresa se da tan solo en el dominio

del *como si* (*als ob*), en el dominio de la fantasía. No tenemos nunca a la sorpresa viva en la frialdad del análisis, por más que haya sorpresas en su despliegue.

La sorpresa del análisis es una sorpresa imaginada y, como tal, depende de unos sustratos últimos respecto de los cuales se dice la esencia de sus predicados, sustratos insostenibles e inmirables. Por eso podemos leer los esfuerzos de Depraz como sigilosos intentos de acercarse a la temática saturada de la sorpresa, sabiendo que sus sustratos son, en última instancia, inaccesibles y, por lo tanto, otorgando mayor peso y seriedad a la franja visible del fenómeno, e insuflando rigor a su contingente habitar en la sorpresa, y enriqueciendo el área predicativa de la sorpresa para destacar, por su elemental ausencia, el llamado de su *eventualidad*.

Hacia un análisis material de la sorpresa

El concepto de sorpresa aporta a la fenomenología un componente matérico, plástico, si no hylético, con el cual se hace posible trabajar la fenomenalidad al límite del fenómeno saturado. Dicho material está atravesado por el signo de la primera persona.

Esta constituye tanto una constante metodológica como un elemento expresivo que marca la fenomenología de la sorpresa de Depraz con el color de la contingencia. Sin la primera persona, la teoría de Depraz se limitaría a continuar ideas parecidas a las de Marion y otros, pues ¿a dónde más conduciría una reflexión de la sorpresa que no tenga, como la de Depraz, un vínculo estructural con la vivencia íntima?

Depraz deja claro que hay un vacío en la tematización de la sorpresa, especialmente en ese ámbito heideggeriano del evento, quizá —y especialmente— porque esa opacidad no ha sido un punto de partida para pensar un horizonte en el exceso.

Por otra parte, los datos fisiológicos, que por un momento parecen pasar sin análisis en este intento de pensar la sorpresa al nivel cardiovascular, cumplen una función igualmente vinculante con la perspectiva de primera persona, aun cuando se sitúen en el registro de la tercera.

Más que un simple número o una serie de números que indiquen estados objetivos del corazón, el registro cardiaco es el cumplimiento y la impleción de una intención de lo contrario vacía, una intención que designa a un individuo. En una supuesta mereología post-husserliana, el corazón puede ser tanto un elemento que engloba la vivencia individual como una superficie de contacto entre lo individual y lo general, un pasaje de tránsito entre la emoción del individuo y el matiz del mundo.

La naturalización de la fenomenología se enmarca en un esfuerzo por naturalizar el exceso y, en esa medida, la naturaleza se vuelve un escenario de una fenomenalidad ampliada, en donde es posible situar el fenómeno saturado y obtener un atisbo de sus dinámicas, pese a la concomitante pérdida o la obligada ausencia de sus sustratos últimos —el tiempo en su exceso, por ejemplo—.

Una consecuencia filosófica importante de los análisis de Depraz es la de pensar un tiempo constituido esencialmente por una sucesión de fracturas que juegan con la estructura protencional de la atención y resuenan en las estructuras retencionales de la emoción.

El presente en sí, por la manera en que se abre a la sorpresa, es un no-lugar, y la presentificación constituye una anulación del contenido atendido.

La sorpresa y el tiempo sentido

Esta idea repercute tanto en la descripción de cualquier vivencia —impide la fijación de la descripción con la constante refracción del presente— como en la idea, ya no de la consciencia interna del tiempo, sino de la inconsciencia interna del tiempo: la idea de un tiempo conceptualmente imposible y, aun así, sentido.

El tiempo sentido, de acuerdo con lo visto, cifra en la sorpresa su maleabilidad. Ante todo, lo que está en la mira es la vivencia de un tiempo discontinuo. La mirada fenomenológica del tiempo, bajo la consideración de la sorpresa, encontraría su sentido en reconstruir, a partir del *maelstrom* de la fragmentación sorpresiva, los movimientos secretos de la constitución del sentido del presente vivo.

Pero aún más, esa reconstitución teórica del presente vivo tendría que partir necesariamente de la negación de la dación y, por lo tanto, admitir de entrada su derrota y confiar el resto de la tarea a las síntesis pasivas. De ahí que Depraz prefiera una reconstitución cardíaca: ante la negatividad gnoseológica del tiempo, el corazón asegura el cauce que da continuidad al flujo unitario de nuestras vivencias.

Ahí donde la racionalidad se detiene, un nuevo tipo de saber se configura en el sujeto cardial, un saber que aporta a la percepción su certeza.

Si el tiempo no es más que una sucesión de fracturas, resulta notable el esfuerzo por mantener una apariencia de continuidad y coherencia en nuestra vida esencialmente fragmentada. Somos en la medida en que hemos afrontado y hemos aprendido a sobrevivir al rapto de la sorpresa.

El tiempo objetivo no parece otra cosa que un dispositivo pensado específicamente para contradecir la más íntima temporalidad humana. Con él, no solo se ha dirigido la capacidad de sorprendernos, concentrándola en un grupo específico de pseudo-acontecimientos, sino que se ha intentado borrar la sorpresa, equiparando todos los instantes con números que se corresponden en una sucesión de segundos, horas, fechas, años, siglos y milenios.

Al instaurar una igualdad numérica, lo que en el fondo se pretende es desconocer la esencial desigualdad del presente, la idea de que la esencia del presente es precisamente su diferencia, la cual se vive en el cuerpo como sobresalto o silencio.

Es interesante, entonces, observar, como una variable derivada del análisis de Depraz, los mecanismos de afrontamiento de la sorpresa culturalmente específicos. Incluso, y recordando los fines utilitaristas del *enactivismo* heideggeriano de Hubert Dreyfus en su trabajo para la Darp Corporation, podemos pensar que el estudio de dichos mecanismos ha sido especialmente útil para la cooptación de la atención, la sorpresa y la emoción con fines prácticos —no en vano Depraz insiste en que es una variable fácil de recrear en el laboratorio—.

La sorpresa se vuelve un objeto de estudio, pero con miras a unos rendimientos prácticos que no son difíciles de identificar. Prácticamente la totalidad de la industria digital trabaja con mecanismos de cooptación de la atención, la sorpresa y la emoción, en particular la industria de las redes sociales.

A diario constatamos el avance de unas tecnologías que basan toda su operación en el minado de la atención. La atención es una de las cosas más valoradas en el mercado actual; se ha vuelto un insumo sin el cual la economía no se mantendría a flote.

Que esa atención se mantenga restringida al interior de una corriente ininterrumpida de estímulos "sorprendentes" y emocionalmente comprometedores es un objetivo claramente determinable, visto desde afuera. Por eso, no puede desconocerse que los rendimientos prácticos de una fenomenología de la sorpresa corporalmente situada comprometen epistémicamente a la fenomenología, la polarizan en un ámbito de cambio de paradigma y la introducen en las dinámicas capitalistas y de consumo.

Quizá esta propuesta tarde en socializarse con el público general, pero cabe poco dudar que la élite de especialistas ya está haciendo uso de estos avances teóricos en tecnologías destinadas a dicho público. Por eso, la fenomenología de la sorpresa, especialmente hoy, lleva consigo la carga de una responsabilidad política que Depraz no advierte explícitamente, al moverse en el registro de la subjetividad cardial.

Son las resonancias sociotécnicas de su fenomenología lo que no podemos pasar por alto: el sujeto cardial, el sujeto de la sorpresa, puede serlo tanto en el sentido pasivo como activo. La sorpresa y nuestra modulación consciente de ella son ejercicios que esclarecen su posible manipulación a nivel estructural, tanto o más como pueden ser herramientas de una ingeniería francamente antisocial.

Conclusiones

El hecho es que la sorpresa no es un simple elemento constitutivo de nuestra vida consciente, sino que además es una herramienta, incluso un arma, que entraña la posibilidad de una manipulación a nivel micro de la experiencia. La sorpresa así tematizada no es tecnológicamente neutra, por más que la reducción fenomenológica que la desveló se mueva en la abstención de estas consideraciones.

De hecho, la sorpresa siempre ha sido perseguida por sus rendimientos prácticos: ¿qué cosa es, si no, la instrumentalización escénica del *thaumadzein* en la *Poética* de Aristóteles?

Por eso quiero volver a la sorpresa del niño como a una sorpresa tecnológicamente neutra. Se encuentran pocas referencias a la intensa carga semántica infantil de la sorpresa al interior de la obra de Depraz. Habla de los niños como sujetos especialmente atentos a la sorpresa del regalo material, pero no de los niños como modelo de esa *retirada de la atención en beneficio de la sorpresa*.

De la misma manera que la sorpresa es el paradigma del sentido truncado, el niño es el paradigma de la integración vital de la sorpresa, y por eso ambos sostienen la imagen dialéctica que condensa la apertura a la ruptura. En los niños se funden el *saborear* la sorpresa, la sorpresa del instante y la sorpresa de sí.

La manera como se compromete la sorpresa con el mundo del niño es por medio del juego. El juego dinamiza las rupturas, otorga elasticidad al mundo perfilado en su posibilidad e instala el *como si* (*als ob*) en el cuerpo.

Depraz nos da un elemento clave del llamado de la sorpresa: entre todas las respuestas posibles ante ella, está la de la diversión. La diversión del juego es una estrategia de afrontamiento ante la ruptura constante del tiempo-mundo. Y el juego impone su inutilidad frente a la valencia teórica-tecnológica de la sorpresa.

El niño no es, pues, solamente una metáfora de ese ideal de apertura a la sorpresa, sino que además constituye una salida epistémica ante la irrestricta instrumentalización de

una fenomenología de la sorpresa. El juego que nos enseñan los niños es, como tal, un habitar pleno del tiempo vacío, si se quiere, roto.

El juego incita permanentemente al evento, lo tienta al disponer para ello un laberinto de manifestaciones. De esa manera, el tiempo vacío entrega a los niños el misterio de su aburrimiento, que cede ante la voluntad infantil y exhibe su cascada de micro-sorpresas sucesivas.

Todo esto sin que el juego deje de ser inútil, y es precisamente gracias a esa inutilidad que desarrolla una epistemología más propiamente cardial, asegurando en la inmanencia de la vivencia del corazón su potencialidad gnoseológica, a un nivel profundo, pasivo y carente de intereses pragmáticos, al menos de aquellos sometidos al cálculo.

La sorpresa del niño está anclada a la posibilidad abierta de lo fantástico. En el *como si* (*als ob*) de la fantasía tendríamos que hablar de una sorpresa posible y eidética, una disposición que resulta especialmente afín a la reducción fenomenológica.

La conjunción de la *intuición de lo posible* de Husserl y la auto-antecedencia de Depraz haría posible el sorprendernos en la intuición de esencias, lo que, de nuevo, no es otra cosa que habitar la ruptura y la diferencia de esas esencias por medio del correlato de sus vivencias en el cuerpo.

Una de las conclusiones que podemos aventurar es que, pese a que la idea de origen husserliano de una sorpresa-obstrucción encaja en la lectura de Depraz de un modelo que privilegia la atención en detrimento de la capacidad de sorprenderse, sigue siendo indispensable referirnos a ella en su negatividad, en tanto fractura, porque de este modo evitamos reducirla conceptualmente *a un algo respecto del cual* producimos enunciados, sino que, antes bien, encontramos impulsos dialécticos para pensarla como un fenómeno saturado, que implica sobrellevar un deslumbramiento y que, por lo tanto, transforma de manera radical cualquier aproximación epistemológica.

La fenomenología de la sorpresa de Depraz es un modelo integrativo de una fenomenología encarnada que permite afrontar la aparente diferencia de escala entre la primera y la tercera persona, entre lo emocional y lo racional, entre el corazón y el cerebro. Como tal, implica un gran desafío metodológico, pues, como toda fenomenología naturalizada, debe abrir campo a una reconsideración no reduccionista de los datos en tercera persona, a la vez que debe lidiar con la amenaza de arrebatar a la sorpresa su carácter dinámico y convertirla en un concepto estático.

Y todo esto mientras se abre paso entre la atmósfera absurda de este fenómeno elusivo.

Pese a la imposibilidad intrínseca de los retos asumidos —por su absurdo, por su dificultad—, Depraz logra ofrecernos una perspectiva renovada de un fenómeno ordinario como la sorpresa y nos la ofrece en sí misma, de modo que podamos oír su llamado: más que ofrecer una mera descripción fenomenológica, Depraz crea una comunicación empática con sus lectores y los invita a escuchar y sorprenderse ante la insuperable y autoevidente sencillez de los latidos de sus corazones, más allá de cualquier predicación.

Referencias

Dastur, F. (2017) *Questions of Phenomenology: Language, alterity, temporality, finitude*. Fordham University Press.

Depraz, N. (2010). Phenomenology of surprise. En T. Nenon y P. Blosser (Eds.), *Advancing Phenomenology* (vol. 62, pp. 223-233). Springer Netherlands.. https://doi.org/10.1007/978-90-481-9286-1_14

Depraz, N. (2013) An experiential phenomenology of novelty: The dynamic antinomy of attention and surprise. *Constructivist Foundations*, *8*(3), 280-287.

Depraz, N. (2014) La inscripción de la sorpresa en la fenomenología de las emociones de Edmund Husserl. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (21), 160-180.

Depraz, N. (2017) Surprise as a phenomenal marker of heart-unconscious legrand. En Legrand, D. y Trigg, D. (eds.), *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis* (pp. 239-259). Springer International Publishing.

Depraz, N. (2018a) Surprise, valence, emotion: The multivectorial integrative cardio-phenomenology of surprise. En Depraz, N. y Steinbock, A. (eds.), *Surprise: An emotion?* (vol. 97, pp. 23-59). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-98657-9_2

Depraz, N. (2023) *Fenomenología de la sorpresa: un sujeto cardial* [EPub] (1.ª ed.). SB Editorial.

Depraz, N. y Desmidt, T. (2018b) Cardiophenomenology: a refinement of neurophenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, *18*(3), 493-507. https://doi.org/10.1007/s11097-018-9590-y

Depraz, N., Varela, F., y Vermersch, P. (2003). *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. John Benjamins Publishing Company.

Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio: Investigación acerca de la genealogía de la lógica*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Marion, J. L. (2005). *Acerca de la donación: una perspectiva fenomenológica*. Jorge Baduino Ediciones – UNSAM.

Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (2000). *De cuerpo presente: ciencias cognitivas y experiencia humana*. Gedisa.



CAPÍTULO VIII.

FENOMENOLOGÍA DEL *ESTAR AHÍ* EN EL CIBERESPACIO

María Isabel Guevara Rodríguez*

Vemos las cosas, no como son, sino como somos nosotros

Immanuel Kant



* Doctora en Educación y Sociedad de la Universidad de La Salle y estudiante del Programa de Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Tiene un interés particular en la fenomenología, la tecnología y las narrativas digitales. Hace parte del Semillero de Investigación Inflexiones Fenomenológicas, adscrito a la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades (ECSAH).

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7867-9215

CVLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/EnRecursoHumano/query.do



Introducción

La integración de la IA en el ciberespacio transforma la estructura ontológica del ser-ahí (Heidegger), y reconfigura la intencionalidad de la conciencia (Husserl) y la corporalidad perceptiva (Merleau-Ponty), al tiempo que genera una tensión irreductible entre ubicuidad digital y arraigo existencial. Esta dialéctica revela que la IA no se limita a ampliar capacidades humanas, sino que redefine la facticidad del *Dasein* mediante algoritmos que median la percepción, la temporalidad y la intersubjetividad, como demuestra la neurofenomenología de Gallagher y Zahavi (2008).

¿Cómo la fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty), en diálogo con Husserl, Heidegger y Gallagher y Zahavi, explica la transformación del ser-ahí en el ciberespacio, donde la IA oscila entre el desarraigo ontológico y el estar-ahí digital?

La inteligencia artificial (IA) desafía nuestras nociones tradicionales de inteligencia, creatividad y subjetividad y, a partir de la selección de algoritmos, se convierte en un actor que influye en las decisiones que tomamos en la cotidianidad; así, nos hace conscientes de nuestras limitaciones biológicas y propone rutas de acceso que permiten aumentar nuestras capacidades físicas y mentales.

La fenomenología se convierte en una brújula filosófica que invita a reflexionar sobre lo que implica habitar el mundo digital a partir del ingreso al ciberespacio, el cual hace parte de nuestra cotidianidad, y sobre cómo la información que transita en un espacio digital colateral al espacio análogo influye en las decisiones, las acciones, los estilos de vida y los propósitos individuales y colectivos que se pretenden alcanzar.

Husserl, a inicios del siglo XX, proponía volver a las cosas mismas, dado que "Toda conciencia es conciencia de algo" (Husserl, 1913, p. 86). En consecuencia, la percepción de lo que experimentamos está mediada por los algoritmos, en los que los datos son datos para algo, dado que estos reconfiguran la intencionalidad del "ser ahí". La inteligencia artificial es un sistema de procesamiento de patrones que simula aspectos de la cognición mediante algoritmos y datos que organizan el mundo a partir de correlaciones estadísticas que emergen del uso de palabras específicas y la protención de experiencias.

Algoritmos y cultura *snack*

La noesis estadística muestra, a partir de una arquitectura de algoritmos, un reconocimiento de patrones predictivos que estructuran y reconfiguran el horizonte mental del usuario. Este se configura mediante el uso de archivos o contenidos digitales emergentes que proponen dilemas éticos, los cuales confluyen en el espacio digital (allá) y en el

espacio análogo (acá). Los archivos digitales influyen en la cocreación de la protención y la percepción sociocultural global, local e individual.

Las elecciones que se toman al deslizar un dedo sobre las pantallas digitales, en cuestión de segundos, conllevan al ingreso y a la inmersión en un vasto universo digital que estructura, nutre y homogeniza experiencias de ser y de estar a partir de contenidos parcelados. De este modo, se coconstruye un imaginario colectivo que es robustecido por los algoritmos, entendidos como microterritorios de encuentro con otros que comparten la percepción de lo que se es y justifican las razones de ese "ser ahí".

Las abstracciones mentales de los cibernautas son representadas y resignificadas a partir de archivos audiovisuales de consumo rápido y digerible, los cuales evidencian la cultura snack, un concepto desarrollado por Carlos Scolari en Pugliese (Albarello, 2020), que hace referencia a la proliferación de microcontenidos breves, fragmentados y de rápida asimilación que emergen como respuesta a la saturación informativa. En este contexto, la participación superficial de consumidores y prosumidores de información hace parte de la lógica digital.

Husserl. Intencionalidad y *lebenswelt* digital

El ciberespacio es una estructura intencional que redefine la correlación noemática (objeto o contenido relacionado con percepciones, recuerdos o juicios) y noesis (acto consciente de percibir o juzgar), a partir de la cual se construye sentido en el *lebenswelt* (mundo de la vida) digital. El ciberespacio se convierte en un nuevo horizonte (límite predictivo) del sentido que se da al hecho de "ser ahí", ya sea en el espacio digital o en el espacio análogo.

El ciberespacio se convierte en un horizonte noemático, donde las redes sociales reconfiguran la percepción de las narrativas digitales a partir de emoticones o mensajes cortos que permiten expresar opiniones sobre la multifacética variedad de mundos cocreados en el espacio digital, los cuales son parcelados de acuerdo con los distintos modos de coconstruir un mundo de la vida a partir de la experiencia digital.

La coincidencia con el campo táctil-corpóreo (Merleau-Ponty, 1945) se convierte en el campo de referencia que amplifica la aglomeración de sensaciones, ideas y percepciones que encarnamos en la interacción consigo mismo y con otros, a partir de reacciones y narraciones digitales. La producción y el consumo de archivos digitales promueven la

pluralidad de opiniones a partir de la confrontación y divulgación de los modos de ser y de estar ahí en los espacios análogos y digitales.

El ciberespacio, como espacio profano donde transitan archivos digitales que representan la producción de lo pasajero, lo insignificante y lo caduco (Groys, 2008), se convierte en el lugar donde se encuentra esta tensión entre los archivos culturales agenciados y avalados por la cultura y el espacio profano, donde proliferan producciones no dignas de recordación para la humanidad. Los archivos digitales que transitan por el ciberespacio evidencian problemáticas de orden económico, político y sociocultural, a partir de las cuales circulan narrativas digitales que promueven la reflexión, la interpretación y el análisis de las realidades alternas que se cocrean desde los lenguajes multimodales, para representar y resignificar el *lebenswelt* digital.

La ubicuidad en el *heimwelt* husserliano

Los saberes avalados y no avalados por la academia confluyen en el espacio digital, donde es factible hallar apreciaciones interdisciplinares gestadas desde la experiencia académica, espiritual o cotidiana. Los prosumidores y los consumidores de información expanden y enriquecen sus percepciones de la realidad y robustecen sus creencias y valores de acuerdo con los algoritmos previamente demarcados, según sus intereses o formas rígidas de comprender el mundo.

La consciencia social e individual abarca la constitución cinestésica y corpórea (Merleau-Ponty, 1945) de la experiencia tanto análoga como digital, dado que la simetría entre imagen, sonido y narrativas convoca a la ilusión de conexión global, a partir de la cual se genera una deslocalización existencial. Esto permite pensar que se está en todas partes, lo que equivale a no estar en ninguna, de acuerdo con el concepto *heimwelt* husserliano, que se refiere a la noción de mundo-hogar.

Para Husserl (1913), el mundo cultural es el resultado de una génesis previa en la que se constituye un horizonte de experiencia, donde el ser es sinónimo de estar situado, de ser en situación (Merleau-Ponty, 1945). El uso del algoritmo nos advierte sobre las incognoscibles e irreconocibles posibilidades de ser a las que podríamos acceder y "estar ahí", ya sea mediante el desplazamiento de los dedos sobre la pantalla o a través de la inmersión en la imaginación, territorio donde la ubicuidad es posible.

La presencia de cualquier otro con el que se genera interacción a través de la pantalla digital hace que se crea que se cuenta con una percepción cercana de lo que implicaría experimentar una vivencia que se muestra lejana a partir de imágenes, sonidos y narrativas. Los archivos digitales nos permiten cuestionarnos y escucharnos sobre lo

que experimentamos mancomunadamente frente a circunstancias impactantes que generan dilemas éticos sobre la actuación y el horizonte de sentido que damos a las experiencias compartidas en el imaginario colectivo digital.

En el espacio digital se encuentra un amplio caleidoscopio de experiencias que permite identificar y reconocer el respectivo ángulo del círculo contextual digital en el que se está inmerso, el cual, a partir del ámbito social y cultural, engrana la faceta de aquello que transita en la mente (Merleau-Ponty, 1945).

Heidegger la ontología del habitar digital

El ciberespacio es un modo de ser en el mundo donde el *Dasein* enfrenta y confronta nuevas formas de autenticidad. El espacio digital solo existe en la medida en que los sentidos logran tangibilizar la transición de la experiencia al imaginario, desde un "espacio especializado al espacio especializante" (Merleau-Ponty, 1945, p. 258).

Las interacciones digitales, vistas como un cúmulo de experiencias expuestas en archivos digitales, proliferan y propagan ideas, sentimientos y perspectivas a partir de la densidad de contextos abarcables en cuestión de microsegundos. Esto ocurre justo cuando se deslizan los dedos sobre una pantalla digital, lo que convierte el espacio digital en un espacio irreductible e indivisible (Merleau-Ponty, 1945). Indubitablemente, la decisión que se toma sobre la calidad de la información que se elige nutre o socava las rutas que se cohabitan en los espacios digitales dentro del ciberespacio.

Heidegger el *ser ahí* digital

El consumidor y el prosumidor de información en el espacio digital se muestran en un "ser ante los ojos" (Heidegger, 1927, p. 70), a partir del cual se cualifican talentos e inquietudes que revelan aquello que los conflictúa, los afecta, los incentiva o los inspira. El habitante del espacio digital cuenta con infinitos modos de ser posibles para sí y determina su "ser ahí" por medio del consumo y la producción de sus innumerables experiencias audiovisuales, las cuales elaboran y estructuran, para sí mismo y para otros-as, un sentido y un significado que emergen de "ser ahí" sin limitaciones, porque el escenario digital también avala, en algunos casos, la impunidad.

El "ser ahí" se ajusta a concepciones parceladas de ser a través de avatares, perfiles y cuentas designadas para abordar temas específicos, donde tanto los consumidores como los prosumidores de espacios digitales logran hacerse partícipes de convenciones que conllevan a la discusión de temas en un espacio reseñado con una identidad digital particular en un tiempo asincrónico.

El “ser ahí”, que se ajusta en cada caso al carácter del “ser en cada caso, mío”, se conduce relativamente a su ser como su más peculiar posibilidad (Heidegger, 1927, p. 73). Así, la búsqueda de “ser ahí” en un espacio digital remite a un ser en sí mismo que colma su propia concreción y le lleva a explorar aquello de lo que podría ser capaz, a partir de performances expuestos sin límites en archivos digitales que contrastan los modos de ser desde la propiedad e impropiedad, entendidas como caracteres de “ser ahí” en el espacio digital.

Narrativas digitales e inteligencia artificial

La inteligencia artificial es un campo de estudio en el que se interactúa por medio de modelos de lenguaje. No requiere un cuerpo físico y opera de manera independiente. Cuenta con memoria y capacidad de almacenamiento, procesa, analiza y combina datos para realizar tareas repetitivas y específicas en corto tiempo, a partir de patrones que interpretan el mundo a través de la interfaz de usuario. Los modos de ser y estar ahí en un espacio situado y, al mismo tiempo, desubicado permiten identificar estos procesos de subjetividades emergentes en las formas de cooperación y producción de narrativas digitales.

Las narraciones digitales transitan en formatos audiovisuales, donde los individuos dan a conocer su voz, su percepción, su opinión, sus inquietudes y sus modos de dar solución a problemáticas individuales y colectivas. Elaborar narrativas digitales implica seleccionar palabras precisas que permitan exponer las comprensiones o inquietudes adquiridas, y conlleva ensamblar elementos audiovisuales e iconográficos con el propósito de imprimir dinamismo y visibilidad a realidades múltiples que posicionan, repliegan y despliegan la mente en exacerbados futuros posibles de “estar ahí” (Heidegger, 1927). Esto se logra a partir de la construcción de enunciados y narrativas que contribuyen a expandir la estructura mental individual y colectiva, desde las cuales se sugieren dilemas que problematizan la interacción humana dentro del ecosistema digital.

Las concomitancias que abarcan las percepciones y las actitudes corpóreas confluyen para que el habitante del espacio digital ejecute actos y genere narrativas a partir de las cuales expone posturas de índole ético-política de orden global, local, intercultural e intergeneracional, como modos de abanderar causas que protejan a la especie humana frente a interacciones desmedidas y desconsideradas. El tiempo y la calidad de la información que el usuario digital consume advierten el objetivo simbólico hacia el cual se estructura el entramado entre la cognición y la comprensión moral emergentes en el espacio digital.

Corporeidad e inteligencia artificial

El pensamiento abstracto y la creatividad emergen desde el impulso por escribir y diseñar, lo que conduce a conectar nuevas áreas del cerebro. En este proceso, la inteligencia artificial activa dinámicas que conectan redes de personas y de conocimientos, y se convierte en un vehículo y una herramienta para construir un robot entendido como un cuerpo artificial que cumple funciones similares al ser humano. Los robots fabrican nuevas piezas para construirse a sí mismos y programarse con el fin de diseñarse y ensamblarse como si fuesen un cuerpo más.

La coincidencia con el campo táctil-corpóreo (Merleau-Ponty, 1945) se convierte en el campo de referencia que amplifica y ejemplifica la aglomeración de sensaciones que encarnamos a partir de discursos y actuaciones que flexibilizan las interacciones que emergen consigo mismo y con otros, a partir de reacciones sugeridas mediante emoticones y comentarios que desconocidos hacen indistintamente a favor y en contra sobre los innumerables referentes a los que es posible acceder.

La consecución de experiencias digitales colma el objetivo de la IA, una vez reúne la suma de inquietudes y modos de indagar para conseguir tanto respuestas como resultados que simplifiquen y complejicen el modo de ver la perspectiva ético-moral desde los campos de pensamiento que el ser humano ha explorado. Asimismo, desde el cruce de saberes intergeneracionales e interdisciplinares, se busca maximizar las percepciones digitales con el propósito de cocrear a partir de la optimización del procesamiento y la acumulación de datos que han capitalizado el espacio digital con carácter descriptivo, analítico y crítico. La conformación de innumerables hipótesis enriquece y da sentido a la experiencia humana desde el hecho de detectar posibles anomalías, vacíos o incomprensiones que hacen parte tanto de la relación de conocimiento que se establece con la IA.

Conclusiones

La transversalización de lo que comprendemos por universo digital compacta el intelectualismo de aquellos que cuentan con saberes avalados y no avalados por la academia; no obstante, estos últimos han tomado auge, a pesar del reducido control de seguridad digital, donde los prosumidores y los consumidores de información expanden sus percepciones de la realidad.

Al hablar de interacción digital en las aplicaciones de inteligencia artificial o redes sociales, se detectan las concomitancias que abarcan las percepciones y las relaciones que componen el valor emblemático entre las emociones, los deseos y las actitudes

corpóreas. El tiempo y la calidad de la información que se consumen advierten el objetivo simbólico hacia el cual se estructura el entramado de cognición y comprensión moral de las relaciones adquiridas en el espacio digital.

La voz de los prosumidores y consumidores de información se propaga hasta llenar y encarnar el espacio digital, un lugar colmado de sensaciones, expectativas, inquietudes y rutinas que condicionan las acciones y las reacciones frente a las decepciones que acallamos, las ilusiones que nos movilizan a continuar y las condiciones a las que estamos sometidos a partir de espacios constituidos (Merleau-Ponty, 1945, p. 267) desde los círculos sociales de los que hacemos parte. Desde los espacios digitales cocreamos el rostro de quien queremos llegar a ser.

Referencias

Albarello, F. (2020). Reseña de *Cultura snack*, de Carlos Scolari. *Austral Comunicación, 9*(2), 683-685. https://doi.org/10.26422/aucom.2020.0902.alb

Gallagher, S. y Zahavi, D. (2013). *El espíritu fenomenológico: Introducción a la filosofía de la mente y la ciencia cognitiva* (J. Beltrán y M. Loredo, trads.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 2008).

Groys, B. (2008). *Bajo sospecha: Una fenomenología de los medios*. Pre-textos.

Heidegger, M. (1927). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, trad.). Editorial Universitaria.

Husserl, E. (1913). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, trad.). Ediciones Península.

Sello Editorial
Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

Lorem ipsum dolor sit amet, consectetuer adipiscing elit, sed diam nonummy nibh euismod tincidunt ut laoreet dolore magna aliquam erat volutpat. Ut wisi enim ad minim veniam, quis nostrud exerci tation ullamcorper suscipit lobortis nisl ut aliquip ex ea commodo consequat. Duis autem vel eum iriure dolor in hendrerit in vulputate velit esse molestie consequat, vel illum dolore eu feugiat nulla facilisis at vero eros et accumsan et iusto odio dignissim qui blandit praesent luptatum zzril delenit augue duis dolore te feugait nulla facilisi.

Lorem ipsum

Lorem ipsum dolor sit amet, consectetuer adipiscing elit, sed diam nonummy nibh euismod tincidunt ut laoreet dolore magna aliquam erat volutpat. Ut wisi enim ad minim veniam, quis nostrud exerci tation ullamcorper suscipit lobortis nisl ut aliquip ex ea commodo consequat. Duis autem vel eum iriure dolor in hendrerit in vulputate velit esse molestie consequat, vel illum dolore eu feugiat nulla facilisis at vero eros et accumsan et iusto odio dignissim qui blandit praesent luptatum zzril delenit augue duis dolore te feugait nulla facilisi.

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA
Y A DISTANCIA (UNAD)
Sede Nacional José Celestino Mutis
Calle 14 Sur 14-23
PBX: 344 37 00 - 344 41 20
Bogotá, D.C., Colombia
www.unad.edu.co

Para acceder a la versión en línea de este libro,
escanee el siguiente código

9 786287 857056