

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO



De la *aisthesis* al espacio público
Hacia una lectura fenomenológica
del cultivo del mundo político en Hannah Arendt

Tesis para optar por el grado de
DOCTOR EN FILOSOFÍA

Tesista: Víctor Casallo Mesías
Código: 19860168

Asesora: Dra. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

Jurados

Dra. Mariana Chu García
Dr. Rafael Fernández Hart
Dra. Pepi Patrón Costa
Dr. Luis Rabanaque Klepacz

Lima, 2017

Para Chabuca, Víctor, Manuel, Peter, Chema, Ignacio y Antonio,
por compartirnos su amor al mundo



INTRODUCCIÓN

Esta investigación comenzó como el intento de profundizar en las tesis de licenciatura de algunos estudiantes de la Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Esos trabajos de tesis presentaban y analizaban experiencias creativas y artísticas en poblaciones excluidas, al interior de las cuales se generaron espacios novedosos de reconocimiento entre sus participantes, a menudo con el apoyo de los jóvenes autores de esas investigaciones. Los procesos, las historias y las personas que se dejaban mostrar en sus páginas han informado en los últimos años mis preguntas como profesor, estudiante de doctorado y profesional interesado en temas de desarrollo, ciudadanía e interculturalidad. Me han confirmado también que la investigación académica puede seguir aportando a una comprensión más profunda de estos espacios de nuestra realidad actual y contribuir a su fortalecimiento.

En esa línea, esta investigación discute la convergencia de la fenomenología husserliana y el pensamiento político arendtiano, en su orientación de servicio al mundo. Partimos de la importancia que ambos pensadores otorgan a la *aisthesis* – en sus diferentes sentidos – para mostrar en qué aspectos los análisis y polémicas que Arendt desarrolló en diferentes frentes, se aclaran y fortalecen cuando se articulan con las investigaciones husserlianas. Nuestra argumentación sistemática se complementará, a modo de validación, con un ejercicio de aplicación a experiencias como las señaladas más arriba, para discernir los nuevos espacios públicos de aparición en los que se pueden estar desarrollando formaciones de poder como autorresponsabilidad por la propia vida personal y comunitarizada.

En el **primer capítulo** planteamos la convergencia de partida entre Husserl y Arendt en temas centrales de sus pensamientos, a través de la categoría de lo estético.

Precisamos los sentidos en los que usamos este término y justificamos la estructura y orientación de nuestra investigación, la cual sigue a *La vida del espíritu* de Arendt.

En el **segundo capítulo** mostramos que la actividad del pensar – distinguida de las falacias metafísicas en las que se ha degradado a lo largo de la historia – tal como la entiende Arendt coincide con la idea de ciencia husserliana como autorresponsabilidad, en cuanto es una actividad teórica que en cuanto que, en su vuelta al mundo, sirve a nuestra experiencia concreta en la pregunta rigurosa y exigente por el sentido.

En el **tercer capítulo**, explicamos en qué consiste el impasse que Arendt encontró entre la comprensión filosófica del querer como facultad espiritual y su propuesta de articulación teórica de la acción en el espacio público. Argumentamos que este hiato puede cubrirse desde la comprensión husserliana de la acción a partir de la formación del yo personal correlativo a un mundo circundante a través de la mediación intersubjetiva. Como mostraremos, ambos autores conciben a la comunidad política como una comunidad comunicativa en un proceso infinito guiado por la aspiración a una vida auténtica en libertad, la cual finalmente se realizaría en los valores absolutos del amor.

En el **cuarto capítulo** retomaremos las preguntas y pistas planteadas en los capítulos precedentes, siguiendo las reflexiones arendtianas sobre la importancia política de la comprensión kantiana del juzgar estético, para elaborar fenomenológicamente la articulación entre el potencial crítico de la experiencia estética y la exigencia de reconocimiento y compromiso con los otros en el mundo circundante; en particular, con quienes luchan contra el sinsentido del sufrimiento. Argumentaremos que, en contraste con otras interpretaciones contemporáneas de la relación entre estética y política, nuestra propuesta de cultivo estético del respeto por quienes luchan en una vida auténticamente ética recupera un sentido más pleno de acción en el espacio público.

Esta propuesta y su justificación en los primeros cuatro capítulos constituyen el desarrollo de nuestra tesis como una perspectiva analítica para cultivar estéticamente nuestra experiencia ético-política encarnada en el mundo y abierta a los valores absolutos del amor.

En el **quinto capítulo** aplicamos las discusiones precedentes a una selección de experiencias articuladas por una pretensión estética, las cuales han generado procesos de reconocimiento mutuo y consolidación interpersonal, que han incidido positivamente en sus comunidades, tanto en lo político como lo social. Concluimos aclarando en qué sentido, una perspectiva husserliano-arendtiana constituye un aporte académico positivo para identificar, discernir y colaborar con estas experiencias como realizaciones del amor al mundo y la autorresponsabilidad histórica que nos legaron estos autores.

Versiones iniciales de los cuatro primeros capítulos fueron presentados en las Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica organizadas por el ClphER en la PUCP y en el Coloquio de Estudiantes de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya en diferentes años. Dos apartados del cuarto capítulo son reelaboraciones de trabajos de fin de curso en el Doctorado de Filosofía de la Escuela de Posgrado de la PUCP. La segunda sección del mismo capítulo fue elaborada como parte del proyecto de investigación *El retorno a las cosas mismas* en el Departamento Académico de Humanidades en la PUCP. Asimismo, partes del quinto capítulo fueron publicadas en la revista *Conexión* del Departamento Académico de Comunicaciones de la PUCP. Se indica al inicio de cada capítulo o apartado dónde fue presentada o publicada su versión inicial. En el caso de las citas textuales de obras en inglés o alemán, la traducción es nuestra, salvo que se indique lo contrario.

Como señalamos, estas páginas están precedidas por las investigaciones de Lorena Pastor, Malcom Malca y Natalia Montenegro, antes estudiantes y hoy profesores de la PUCP. Sus trabajos me abrieron los ojos a los temas y autores que años antes en Cusco Manuel Montero y Peter Hansen me animaron a investigar. Creo que ahora empiezo a comprender lo que me quisieron decir con sus palabras y, sobre todo, con sus vidas. En ese sentido, como veremos desde Husserl en el tercer capítulo, solo el amor puede hacer tiempo y espacio para que el otro crezca hacia su yo auténtico. En el caso de esta aventura académica y personal, debo este espacio de amor a Miriam y Sebastian. Ellos han invertido más tiempo y paciencia que yo, con buen humor y comprensión en cada fin de semana cuando nuestros planes tenían que acomodarse a “la tesis”.

En este camino académico, la orientación, enseñanzas y estímulo de la doctora Rosemary Rizo Patrón de Lerner comenzaron en realidad con mis primeras preguntas en los estudios de licenciatura. Su paciencia, competencia y, sobre todo, autoexigencia filosófica me han ayudado en estos años a madurar mis intereses, precisar mis preguntas y a avanzar en el trabajo de investigación; pero, sobre todo, me han recordado siempre con su ejemplo, lo que puede aportar un académico que vive de una forma éticamente auténtica. En esa comunidad académica, las jornadas anuales del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (ClphER) han sido oportunidades excepcionales para recibir valiosos aportes de colegas como Pepi Patrón, Mariana Chu y Cecilia Monteagudo. En ese mismo sentido, los seminarios de doctorado con Julio Del Valle, Luis Bacigalupo, Kathia Hanza y Pablo Quintanilla, entre otros profesores, me han aportado mucho más de lo que he podido sintetizar en los apartados pertinentes en los siguientes capítulos. He podido aprovechar estos encuentros académicos gracias al importante respaldo del *Deutschen Akademischen Austauschdienst* (DAAD) que me concedió dos estancias breves en Alemania para profundizar mi conocimiento del alemán y visitar al *Husserl Archiv* en la *Universität zu Köln*. Además de permitirme el acceso a bibliografía especializada y a manuscritos inéditos husserlianos que me ayudaron a precisar y reorientar mi

investigación, me dio la oportunidad de recibir los valiosos comentarios y sugerencias del doctor Dieter Lohmar, director del *Husserl Archiv*. Asimismo, haber recibido uno de los premios del Programa de Apoyo a la Investigación de Estudiantes de Posgrado (PAIP) del Vicerrectorado de Investigación de la PUCP, me hizo posible contar con los recursos más adecuados para concluir mi trabajo, como la bibliografía que me facilitó el doctor Antonio Ziri6n en nuestro breve pero fraterno encuentro en la ciudad de M6xico.

Toda esta actividad acad6mica no hubiera sido posible en absoluto sin el apoyo de las autoridades de la Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicaci6n y el Departamento Acad6mico de Comunicaciones de la PUCP. La autorizaci6n y, fundamentalmente, la confianza de R6mulo Franco, Luis Peirano, James Dettleff, Juan Gargurevich y Abelardo S6nchez Le6n me han permitido vivir m6s plenamente el *esp6ritu de la casa* de la PUCP, armonizando mi trabajo administrativo con mis estudios de doctorado. En ese esfuerzo he contado tambi6n con la ayuda invaluable del equipo de la Secretar6a Acad6mica, que he tenido la oportunidad de coordinar estos a6os.

El espacio vital para trabajar todos estos aportes y seguir alimentando la admiraci6n que dio comienzo a esta investigaci6n han sido las discusiones semanales con los estudiantes de los cursos que dicto en la Pontificia Universidad Cat6lica del Per6 y la Universidad Antonio Ruiz de Montoya – Jesuitas. Conf6o en que las siguientes p6ginas sean un agradecimiento que les permita seguir disfrutando, estudiando y aportando a lo que he podido ir descubriendo junto con ellos estos a6os.

SIGLAS empleadas con mayor frecuencia

Textos de HUSSERL

AP	Manuscrito <i>Ästhetik und Phänomenologie</i>
EJ	<i>Experience and Judgment</i>
FCE	La filosofía como ciencia estricta
GG	Manuscrito <i>El espíritu común I y II</i>
Id1	Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica 1
Id2	Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica 2
Id3	Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica 3
Kr	La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental
KZ	Artículos para la revista japonesa <i>Kaizou</i>
MC	Meditaciones Cartesianas
Ms	Manuscrito
SB	Manuscrito <i>Sokrates-Buddha</i>
WK	Manuscrito <i>Wissenschaft und Kunst als Beruf</i>
WL	Manuscrito <i>Wert des Lebens</i>

Textos de ARENDT

CC	<i>The Crisis in Culture and its Political Significance</i>
EiU	<i>Essays in Understanding</i>
HC	<i>The Human Condition</i>
HO	<i>Hombres en tiempo de oscuridad</i>
LKP	Conferencias sobre la filosofía política de Kant
LM-T	<i>The Life of the Mind - Thinking</i>
LM-W	<i>The Life of the Mind - Willing</i>
OR	<i>On Revolution</i>
OT-A	<i>The Origins of Totalitarianism – Antisemitism</i>
OT-I	<i>The Origins of Totalitarianism – Imperialism</i>
OT-T	<i>The Origins of Totalitarianism – Totalitarianism</i>
Prom	<i>The Promise of Politics</i>
TP	<i>Truth in Politics</i>

CAPÍTULO 1

DESDE LA AISTHESIS: HUSSERL Y ARENDT¹

A lo largo de su obra, Edmund Husserl pretende enfrentar la crisis de una ciencia que prescinde de la pregunta por sus fundamentos y que, por tanto, ya no ofrece a los seres humanos un conocimiento con sentido sino afirmaciones metodológicamente objetivas desde varias ciencias desconectadas entre sí y de los desafíos de su momento histórico². A su vez, ya desde *Los orígenes del totalitarismo*³, Hannah Arendt se esfuerza por comprender no solo cómo éste pudo ser posible sino por qué no se entendió ni respondió a su peligro. Los trabajos de Arendt aclaran esta incompreensión, al interior de la cual la filosofía también ha sido responsable cuando ha subordinado el mundo y sus asuntos al orden metafísico de la verdad. Desde esa perspectiva, la fenomenología trascendental como un nuevo cartesianismo⁴ que se plantea la tarea de una filosofía verdaderamente científica parecería bastante divergente o incluso en oposición directa con las urgentes preocupaciones políticas del pensamiento arendtiano. Aun así, encontramos en ambos pensadores un esfuerzo radical para comprender y responder a una crisis que ellos vieron trascender a su momento histórico y que hoy ha devenido para nosotros en formas no menos preocupantes.

¹ Presentamos una primera versión de este texto como *La intersubjetividad husserliana y el mundo arendtiano: la estética como punto de contacto* en las VII Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica (2009), Pontificia Universidad Católica del Perú.

² Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Traducción de Julia V. Iribarne). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, § 1. Citaremos en adelante este texto con la sigla Kr seguida del número de párrafo.

³ Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Hartcourt., 1973. En las referencias, abreviaremos el primero volumen *Antisemitism* como OT-A, el segundo *Imperialism* como OT-I, y el tercero *Totalitarianism* como OT-T.

⁴ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas; introducción a la fenomenología*/ traducción del alemán José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 37. En adelante citaremos usando la sigla MC seguida del número de la meditación correspondiente y, finalmente, el número de párrafo en esa meditación. En este caso, MC Introducción, § 1.

La consideración de estas crisis no puede dejar de tener presente el desplome de la confianza en lo político y los políticos. Esta desconfianza amenaza con estancarse en la resignación cuando aceptamos como inevitable el presunto escaso interés de los jóvenes en la participación política. Como Husserl y Arendt, consideramos que la investigación filosófica puede contribuir a aclarar las raíces de estos procesos, pero también a cuestionar los presupuestos de las preguntas que guían ese esfuerzo de comprensión. Esa suerte de investigación que se hace cargo de su propio sentido – sus fundamentos – no solo arroja luz sobre lo actual, sino que puede ayudarnos a advertir lo nuevo emergente y abrirnos a lo posible en un sentido más amplio. En los análisis teóricos e interpretaciones de nuestra realidad histórica en los siguientes capítulos, comprendemos a Husserl y Arendt desde esa aspiración.

En este primer capítulo formularemos la tesis central de nuestra investigación, precisaremos la clave que propone para el diálogo entre Husserl y Arendt, presentaremos los puntos de convergencia en los que se profundizará en cada capítulo, distinguiremos los sentidos de “estético” empleados y justificaremos la estructura general de nuestra argumentación.

1. Tesis: la convergencia entre Husserl y Arendt

Sostenemos que la comprensión del espacio público en el pensamiento político de Arendt, fundamentada y desarrollada desde la fenomenología husserliana puede ofrecer desde la reflexión filosófica una mirada constructiva y enriquecedora de nuestra experiencia política abriéndonos a las nuevas formas y espacios en los que se puede estar renovando. Esta propuesta se fundamenta en la tesis central de nuestra investigación: una apreciable convergencia de perspectivas entre el pensamiento político arendtiano y la fenomenología husserliana. Cabe esperar que cualquier cercanía o coincidencia sea más estrecha en algunos fines, temas, métodos y hallazgos que en otros; según el punto de vista que se seleccione. En nuestra investigación esta clave comparativa será la comprensión y valoración de lo estético en Husserl y Arendt.

Si bien hay diferentes estudios monográficos que comparan ciertos tópicos en ambos pensadores, no hemos encontrado una discusión sistemática desde el

punto de vista que plantea nuestra investigación. La relación entre los trabajos de Heidegger y Arendt, en particular sobre lo político⁵, ha sido más investigada; pero, el filtro inevitable de la influencia heideggeriana en la comprensión arendtiana de Husserl, justifica la pertinencia de plantear este diálogo confrontando directamente los textos de Arendt con los del mentor de su maestro.

Al presentar nuestra investigación como un diálogo, recogemos una seria crítica de Husserl al modo de investigación en la comunidad filosófica de su tiempo. En la *Crisis*, advierte cómo se pueden exponer diferentes investigaciones o filosofías sin que se alcance un verdadero intercambio crítico, para conformarse con una mera exposición en paralelo⁶. En ese espíritu fenomenológico, nuestra investigación quiere aportar al diálogo entre filósofos, como principio vital de la filosofía.

Destacar la necesidad de este diálogo en filosofía no presupone descalificar a alguno de los interlocutores como fallido o incompleto. No solo es posible y válido el estudio y desarrollo del pensamiento político arendtiano desde sí mismo, sino que la profundización como autocrítica, tan apreciada y encarnada por la propia Arendt, no puede dejar de señalar sus límites o problemas pendientes. Nuestra investigación recoge, por ejemplo, en el tercer capítulo, un impasse central que Arendt encontró en su análisis de la voluntad y su articulación con la libertad política; para el que la tradición filosófica no le ofrece las herramientas conceptuales que reclama. Argumentaremos que la fenomenología husserliana de la acción puede responder a esta demanda y articular sistemáticamente esa discusión con el análisis de la acción en *La condición humana*. Todo diálogo honesto lleva más allá de las posiciones de partida. En nuestro caso, la elaboración fenomenológica del pensamiento arendtiano solo se puede validar mostrando cómo responde a los fines y criterios de este sin traicionar sus

⁵ Por ejemplo, Taminioux, Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker*. Albany: State University of New York Press, 1997.

⁶ En las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl deplora que la verdadera controversia se reduzca a “un seudoexponer y un seudocriticar”. En ese contexto no es posible una objetividad válida porque no hay una verdadera crítica recíproca: se encuentran los filósofos, pero no las filosofías MC Introducción §2, p. 41. También en Kr §56, p. 35.

inspiraciones originales; aclarando, por ejemplo, cómo hace suyas las reservas de Arendt frente a las pretensiones sistemáticas de la filosofía. En este sentido, aunque Arendt no necesite de suyo a Husserl, mostraremos en nuestra investigación cómo sus preocupaciones y planteamientos se pueden desarrollar más pertinentemente desde la fenomenología husserliana y cómo esta muestra su actualidad en los frentes de polémica abiertos por los trabajos arendtianos.

En este primer capítulo, (1) mostraremos desde nuestra clave estética la convergencia entre los conceptos de pluralidad (Arendt) e intersubjetividad (Husserl) para una primera articulación de otras discusiones centrales de sus perspectivas teóricas sobre las que volveremos en los siguientes capítulos, (2) recapitularemos los diferentes sentidos de lo estético indicado en esta convergencia introductoria, los cuales iremos precisando en nuestra investigación, y (3) precisaremos el horizonte de diálogo filosófico que nos ofrecen las discusiones de este capítulo para el conjunto de nuestra investigación y justificaremos la selección de *La vida del espíritu*⁷ de Arendt como la orientación para su estructura.

2 Clave de acceso: lo estético

La comprensión husserliana de la actitud estética en relación con la actitud fenomenológica y la insistencia arendtiana en el mutuo aparecer de los seres humanos en el espacio que abren en el mundo, nos permitirá plantear la convergencia fundamental entre sus conceptos de intersubjetividad y pluralidad. Aclaremos esta afirmación exponiendo (1) desde Husserl, la semejanza entre la actitud estética y la actitud fenomenológica, el rol fundamental de la *aisthesis* y su relación con la intersubjetividad, y (2) desde Arendt, su comprensión de la pluralidad, el mundo y la *doxa* en relación al admirar y juzgar estéticos. En este primer diálogo introduciremos y pondremos en relación conceptos e ideas de ambos autores que precisaremos sistemáticamente en los capítulos siguientes.

⁷ Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt, 1981. En las referencias, abreviaremos el primero volumen *Thinking* como LM-T y el segundo *Willing* como LM-W.

2.1 Fenomenología y estética

2.1.1. Actitud estética e investigaciones fenomenológicas⁸

Comenzaremos explicando por qué la actitud estética es, para Edmund Husserl, un modelo orientador de la actitud fenomenológica en su investigación de la constitución de sentido de las diferentes modalidades de la experiencia humana.

La investigación guiada por la actitud fenomenológica no busca explicaciones causales ni solo sistematizaciones teóricas coherentes. La fenomenología polemiza con la primacía de esas opciones epistemológicas, explicitando el objetivismo acrítico que ha devenido en la actitud natural de la investigación en la modernidad, al ontologizar presupuestos metodológicos de las ciencias naturales⁹. Poniendo entre paréntesis esa actitud, la fenomenología reconoce su valor y señala los límites de esa aproximación, para preguntarse por las conexiones de sentido que la hacen posible y, en general, a todas las formas de experiencia de la realidad. Al cuestionar y aclarar los fundamentos de las ciencias naturales, las matemáticas y las objetividades ideales en general, la fenomenología desarrolla descripciones que, afirma Husserl en una carta dirigida al poeta Hugo von Hofmannsthal, comparte con la actitud estética una misma intuición de nuestro mundo vivido.

“La mirada fenomenológica está, así, estrechamente relacionada con la mirada estética del arte ‘puro’; pero, por supuesto, no es una mirada para disfrutar estéticamente, sino dirigida a investigar, a entender, a constituir determinaciones científicas de una nueva esfera (filosófica)”¹⁰.

⁸ Seguimos aquí las ideas planteadas en el siguiente texto de Sebastian Luft. Luft, Sebastian, “Husserl on the Artist and the Philosopher: Aesthetic and Phenomenological Attitude”, en *Glimpse. Phenomenology and Media*, Vol.1. num.1, 1999. The Society for Phenomenology and Media, pp. 46-53.

⁹ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura / Edmund Husserl; nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirió Quijano. México: UNAM – Instituto de Investigaciones Filosóficas: Fondo de Cultura Económica, 2013. (En adelante Id1), § 26. Kr §§ 9h, 66.

¹⁰ “Das phänomenologische Schauen ist also nahe verwandt dem ästhetischen Schauen in „reiner“ Kunst; nur freilich ist es nicht ein Schauen um ästhetisch zu genießen, vielmehr darauf hin wieder zu forschen, zu erkennen, wissenschaftliche Feststellungen einer neuen (der philosophischen) Sphäre zu constituieren”. Husserl, Edmund, “Husserl an von Hofmannsthal, 12.I.1907” en *Husserliana Dokumente Band III, Teil 7, Briefwechsel* (en adelante, Hua Dok 7). Dordrecht: Kluwer, 1994, p. 135.

Lo estético en esta actitud es la toma de distancia que no impone un modelo exteriormente, sino que, volviéndose sobre la experiencia vivida, busca en el fenómeno¹¹ – en su correlación interna entre el sujeto y el objeto considerados solo en lo propio de esta experiencia – sus diversas conexiones de sentido, para mostrar su articulación a través de descripciones. Poniendo entre paréntesis nuestra experiencia con bienes o utensilios cotidianos, vivimos una experiencia estética, según Husserl, al sumergirnos en el percibir el objeto, sin consumirlo o instrumentalizarlo para un fin exterior¹². En términos fenomenológicos, se desconecta la posición de existencia en los objetos de nuestro mundo, de manera que esa existencia que se asumía como un en-sí independiente, se revela como un darse a la conciencia correlativo a la intencionalidad específica que configura a la conciencia en esta experiencia¹³. Esta suspensión análoga a la *epojé* no “elimina” el mundo ni al sujeto, sino que reduce -enfoca- la reflexión del investigador a la correlación de esos aspectos objetivo y subjetivo –lo noemático y noético – que en su darse recíproco se muestran como el fenómeno a analizar¹⁴.

Como señala W. Huemer, estas ideas son sugeridas por Husserl cuando está precisando los conceptos de *epojé* y reducción trascendental que sistematizará y aplicará extensamente en su *Ideas sobre una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*¹⁵. Así como en la actitud estética del poeta el mundo no se da por sentado ni agotado en el conocimiento, afecto o volición particulares, sino que este aparece como un misterio que despierta la creación; también para el fenomenólogo el hecho del mundo, el conocimiento, la percepción y toda

¹¹ Id1 Introducción, p. 10; MC 1, § 8, p. 60. Kr § 41.

¹² "Also nicht als beobachtender Naturforscher und Psychologe, nicht als partischer Menschenbeobachter, als ob er auf Natur- u. Menschenkunde ausginge“, Hua Dok. 7, p. 135.

¹³ “Die Anschauung eines rein ästhetischen Kunstwerkes vollzieht sich in strenger Ausschaltung jeder existenzialen Stellungnahme des Intellekts und jeder Stellungnahme des Gefühls u. Willens, die solch eine existenziale Stellungnahme voraussetzt“. Hua Dok 7, p. 133.

¹⁴ Hua Dok 7, p. 134.

¹⁵ Huemer, Wolfgang, “Phenomenological Reduction and Aesthetic Experience: Husserl meets Hofmannsthal” en *Writing the Austrian Traditions: Relations between Philosophy and Literature*. Ed. Wolfgang Huemer and Marc-Oliver Schuster. Edmonton, Alberta. Wirth-Institute for Austrian and Central European Studies, 2003. pp. 121-130.

http://www2.unipr.it/~huewol48/huemer_husserl_and_hofmannsthal.pdf (Revisado el 1 de septiembre del 2011).

forma de experiencia humana son un enigma apasionante que moviliza la investigación.

“¡Todo es cuestionable, todo es incomprensible, enigmático! El enigma solo es solucionable, cuando nos ponemos sobre su fundamento: tratando así todo conocimiento como cuestionable y, por tanto, no tomando ninguna existencia como ya dada”¹⁶.

La exigencia fenomenológica del desinterés como desconexión de intereses particulares no es apatía o indiferencia frente a lo que aparece a la conciencia, sea del poeta o del fenomenólogo. Al contrario, se nos exige o somos llevados a una atención particular que, como señalamos, no busca someter al objeto sino hacer justicia a “la cosa misma”. Como discutiremos en el cuarto capítulo, en este punto se diferencian, sin extrañarse del todo, el camino del artista y del fenomenólogo. En la distancia y cercanía posibilitadas simultáneamente por la actitud estética, buscamos que el fenómeno, en cierto modo, “hable” en nosotros, sin conformarnos con una mera indicación simbólica¹⁷. La fenomenología pretende que la cosa misma en su evidencia hable a través de las descripciones que se plantea como tarea¹⁸.

La pretensión de estas descripciones es hacer evidente -para el investigador y el lector - lo específico de ellas y simultáneamente, dado que es una experiencia constituida desde lo humano, reconocerse en ese aspecto de su ser humanos. En este sentido, la toma de distancia operada a través de la *epojé* permite ese redescubrimiento de uno mismo¹⁹ en la experiencia analizada. La investigación no solo proporciona, entonces, contenidos cognitivos sino el reencuentro con la vida productiva de sentido y validez²⁰ en la propia subjetividad, entendida trascendentalmente. Así, la orientación a la verdad que guía la investigación

¹⁶ “Alles fraglich, alles unverständlich, rätselhaft! Das Rätsel ist nur lösbar, wenn wir uns auf seinen Boden stellen, alle Erkenntnis eben als fraglich behandeln u. somit keine Existenz vorgegeben hinnehmen”. Hua Dok 7, p. 134.

¹⁷ “Natürlich dar ich aber, um „schauend“ die Erkenntnis zu erforschen, mich nicht an das bloße verbale Quasi-erkennen (symbolisches Denken) halten, sondern an das eigentliche „evidente“, „einsiehende“, obschon auch jenes symbolische in seinem Verhältnis zum evidenten seiner phänomenologischen Wesenanalyse bedarf”. Hua Dok 7, p. 135

¹⁸ Id1 § 59.

¹⁹ Kr §§ 42, 73; MC 3 § 28, p. 114.

²⁰ Kr § 27, p. 141; § 41, p. 193. MC 3 § 28, p. 114.

fenomenológica y se realiza en la evidencia, revela el carácter normativo de esta como una exigencia que excede a la razón teórica e involucra la práctica y valorativa²¹. Esta exigencia última constituye el telos de la vida de la razón: el empeño, como aclararemos en los dos siguientes capítulos, por una vida auténtica en autorresponsabilidad, compartida con los otros²².

En la medida que la actitud estética se orienta en la admiración y respeto – en tanto distancia que permite entregarse – que le hace posible reconocer y dejarse guiar por lo bello o sublime en la naturaleza o el arte, entonces la fenomenología comparte esa suerte de orientación hacia la verdad. Hay en la investigación un interés en la sistematicidad teórica que reconoce su fuente última en esa exigencia práctica que la razón plantea como voluntad de verdad en forma de autorresponsabilidad²³. Se trata de un llamado abierto a aproximaciones más logradas en el futuro, en un telos inacabable y, en esa misma medida, necesitado de cada aporte²⁴. Aclarar los fundamentos de la experiencia es descubrir, entonces, la responsabilidad del ser racional frente a esa exigencia última que interpela la orientación de su ser, su praxis. Esta autocomprensión de la fenomenología al interior de la praxis en el mundo, se sostiene en la exploración fenomenológica de ese mundo que experimentamos desde una *aisthesis* originaria.

²¹ “Las motivaciones o fundamentaciones y los juicios evidentes se llevan aquí a cabo como sometimientos a norma de las menciones judicativas por adecuación a las cosas ‘mismas’, a lo verdadero en el sentido primero. Pues en la evidencia, la cosa —que es lo mentado en el juzgar, lo ‘dado ello mismo’ en el juicio— está ahí *originaliter*, está ahí hecha realidad. El sujeto se halla junto a la cosa misma, la tiene a ella misma en la visión que juzga, en su ver con evidencia. En el tránsito de una mención judicativa carente de evidencia a la evidencia se produce la identificación normativa entre lo mentado y lo que está dado ello mismo, y la mención cobra el carácter de realidad que existe, el carácter del ‘sí, así es en realidad’, de la corrección conforme a norma, de la verdad en el segundo sentido”, KZ 5, p. 84. Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*; traducción del alemán de Agustín Serrano de Haro (en adelante KZ). Rubí (Barcelona) Anthropos; México Universidad Autónoma Metropolitana, 2002. Señalaremos la abreviatura (KZ) seguida del número del ensayo (5) y la página (84).

²² Kr §73.

²³ Kr § 73.

²⁴ Kr §§ 6, 7, 73.

2.1.2 *Aisthesis* e intersubjetividad

La investigación fenomenológica del mundo vivido se desarrolla en relación a la exploración sistemática de los estratos constitutivos de la intersubjetividad²⁵. La densidad espiritual del mundo es correlativa a la complejidad de formaciones intersubjetivas que remiten a una experiencia fundamental en la que el yo se constituye como tal por mediación de los otros²⁶. A través de esta investigación fenomenológica de su autoconstitución intersubjetiva, el yo se vuelve reflexivamente sobre la actitud natural que lo ha hecho olvidarse de sí mismo, para descubrir la riqueza de su vida compartida.

“Pero cuando eso sucede, la conciencia de mundo se libera de su anonimato; así ya se lleva a cabo la irrupción en lo trascendental. Cuando eso sucede y se accede al campo de trabajo trascendental como el de la subjetividad total y universal, entonces, en el regreso a la actitud natural, pero ya no más a la ingenua, se produce lo admirable: que las almas de los seres humanos, con el progreso de la investigación fenomenológica, caen en un movimiento admirable de su propio contenido anímico. Pues todo nuevo conocimiento trascendental se transforma en necesidad esencial para un enriquecimiento del contenido del alma humana. Yo soy, en efecto como yo trascendental, el mismo que en la mundanidad es un yo humano. Lo que de la humanidad estaba oculto para mí, lo descubrí en la investigación trascendental.”²⁷

²⁵ Kr § 54b, p. 225. MC 5 § 64, p. 230. Profundizaremos en este tema en el tercer capítulo.

²⁶ Sobre los niveles de alteridad que entran en juego en esa constitución fundada empáticamente: "Mientras pongo fuera de juego en forma metódica todas mis empatías en una suerte de *epojé* en la *epojé* y sólo las conservo como mis vivencias, llego a estructuras esenciales de una vida originaria. Si yo pongo como válida la empatía (en co-efectuación, según sus correlatos de validez intencionales), entonces se vuelven estructuras esenciales de todo alter-ego pensable por mí, y mediante la empatía surgen los problemas de la generalidad y de sus formas esencialmente peculiares, precisamente las mismas que en la observación natural del mundo regresan como objetivadas, esto es, como familia, pueblo, comunidad de pueblos, y a partir de allí, como estructuras esenciales de la historicidad absoluta, vale decir aquellas de una comunidad trascendental de sujetos, y una comunidad tal que en estas formas, las más generales, como formas aprióricas diferenciadas que viven intencionalmente comunitarizadas, tiene en sí el mundo como correlato intencional de validez y lo recrea continuamente, en formas y grados siempre nuevo de un mundo cultural". Kr § 72, pp. 295-296. Hemos reemplazado por "empatía" el término "impatía" empleado por la traductora, para mantener la coherencia terminológica a lo largo de nuestro texto.

²⁷ Kr § 72, pp. 300. También Kr § 52, p. 216. MC 5 § 62, p. 220.

Encontraré, entonces, que la autoidentificación supone el reconocimiento del propio cuerpo como cuerpo físico viviente, el cual solo es posible por la empatía con el otro que se mueve alrededor²⁸, a partir de su corporalidad física. En ese sentido, la *aisthesis* como percibir primordial y, en particular, como percibir del cuerpo vivo (*Leib*, diferente del mero *Körper*²⁹) es uno de los temas centrales de los análisis de la constitución del mundo objetivo desarrollados en *Ideas 2* y las *Meditaciones cartesianas*. Ese percibir se realiza en el horizonte fundamental del mundo de la vida, el cual por ahora nos basta caracterizar como originario, en el sentido que constituye el fundamento para otros mundos secundarios de experiencia³⁰ y, en general, para todo acto cognitivo, práctico o valorativo; si bien tenemos que retrotraer nuestra atención a esta *aisthesis* originaria porque

“Al contrario, es el paso de la *aisthesis*, del simple percatarse sensible, al actuar, evaluar, etc. lo que es la regla. Aprehendemos las cosas como disfrutables, útiles, etc., antes de que puedan, por razones especiales, ser material para acceder a ese interés puramente contemplativo”³¹

Podemos apreciar esta *aisthesis* en la experiencia del recién nacido, para quien gradualmente se constituye un mundo a través de su tocar, ver, escuchar, oler, etc.; pero persiste en nuestra vida adulta como el estrato originario sobre el que es posible toda experiencia, tal como la investigación fenomenológica explícita al estudiar nuestro percibir cotidiano, como desarrollaremos en los dos capítulos siguientes.

En esta crítica implícita a la concepción naturalista del percibir, se plantea la pregunta por la objetividad en este ámbito originario sobre el que se funda nuestra experiencia cotidiana de los objetos y el mundo. La respuesta

²⁸ Id2 § 46.

²⁹ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 2 Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* / Tr. de Antonio Ziri3n Q. (En adelante Id2) México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones filosóficas, 1997. Id 2 § 28, p. 149.

³⁰ Donde los criterios de objetividad en estos mundos secundarios – como los estudiados por la ciencia natural o la economía - son establecidos comunicativamente. Id2 § 62. Kr §§ 34d, 66.

³¹ “On the contrary, it is the passage from *aisthesis*, from simple sensuous awareness, to acting, evaluating, and so forth, which is the rule; we apprehend things as enjoyable, useful, etc. before it can ever, for special reasons, be a matter of acceding to such a purely contemplative interest”, Husserl, Edmund, *Experience and Judgment* (en adelante, EJ). Northwestern University Press, 1992, § 14, p. 64. Cursivas en el original. También LM-T, n. 9, p. 74, y HO, p. 14.

fenomenológica descubrirá la raíz intersubjetiva de toda forma de objetividad, remitiéndola al reconocimiento del cuerpo del otro como análogo al cuerpo propio habitado por una vida anímica que gobierna inmediatamente sobre él y que interviene, a través de él, en el mundo. Desde ese reconocimiento mutuo, el sentido de “mundo objetivo” se revela como “mundo idéntico para todos”³², de manera que el aparecer particular a cada uno presupone su aparecer diferentemente a cada otro, en una correlación intencional que permite al yo identificarse como *un* yo entre otros compartiendo un mismo mundo. Lejos de cualquier solipsismo racionalista, esta referencia intersubjetiva integra lo corporal, lo afectivo y lo volitivo en un mundo vivido en común con los demás a través del tiempo, en un entrecruzamiento de hechos y palabras que tejen su historia³³.

Ese mundo compartido tiene estructuras diferenciadas según correspondan a una experiencia de amistad personal, una asociación con intereses comunes, un Estado o una religión³⁴. Una sociedad y sus diferentes estratos, no se forma solo por la agregación externa de individuos articulados por creencias, normas o imposiciones. El reconocimiento – identificación y diferenciación – intersubjetivo en estos diferentes niveles, abre espacios para el mundo humano en sus diversas dimensiones. La fenomenología del mundo social investiga la esencia de esos diferentes estratos y sus relaciones, ubicándose en el nivel más fundamental del horizonte intersubjetivo en el que descubrimos al ser humano concreto en su orientación comunicativa con otras personalidades individuales y de orden superior, costumbres, instituciones y otras objetividades sociales³⁵, todos ellos en un mismo mundo compartido. Ese mundo y nuestra mutua aparición en él serán nuestro acceso al pensamiento arendtiano y su cercanía a estos planteamientos fenomenológicos.

³² Kr § 47, p. 204. MC 5 § 43, p. 152; § 55, p. 185.

³³ Kr § 71.

³⁴ Id 2 § 34. MC 4 §37, pp. 132-133.

³⁵ Por ahora, basta adelantar que hay diferentes niveles de intersubjetividad, los cuales parten del estrato de la vida instintiva y el de la monadología concreta, como señalaremos en los dos capítulos siguientes. Sobre las formaciones intersubjetivas más complejas constituidas como objetividades espirituales que experimentamos y de las que somos parte en nuestra experiencia cotidiana Id 2 § 56h; MC 5 § 58, p. 199.

2.2 Arendt y lo estético

Arendt desarrolla una apropiación original de lo estético según el pensamiento kantiano, que será central para su pensamiento político. Antes de nuestra primera aproximación a esta apropiación en este apartado³⁶, partiremos de la importancia de lo que hemos llamado la *aisthesis* en la experiencia originaria del mundo y de los otros, que Arendt sitúa en el aparecer y ser percibidos en el espacio humano que se abre en el mundo a través de nuestras acciones y palabras.

2.2.1 Pluralidad y mundo entre nosotros

Para Arendt, el mundo es lo que surge entre las personas, a través de su acción compartida, mediada por la palabra, como enriquecimiento del mundo meramente físico

“Este segundo *en medio de* subjetivo no es tangible, dado que no hay objetos tangibles en los que se pueda solidificar; el proceso de actuar y hablar no puede dejar tras de sí tales resultados o productos finales. Pero, con toda su intangibilidad, este en medio de no es menos real que el mundo de cosas que tenemos visiblemente en común”³⁷

Cuando el mundo es objeto de diálogo se humaniza y se hace mundo para quienes lo habitan y se van haciendo así humanos³⁸. Solo en esa pluralidad podemos reconocernos semejantes en nuestra diferencia de los otros: la palabra, aparecer de la persona, la rescata del mundo de las cosas –mudas, en su utilidad – y la hace un quién³⁹, desde su lugar específico de aparición. Nuestra actividad en ese “mundo entre los hombres” no se reduce al mantenimiento o reproducción biológica o técnica, si bien suponen esa labor y trabajo para

³⁶ La desarrollaremos más ampliamente en el cuarto capítulo.

³⁷ “This second, subjective in-between is not tangible, since there are no tangible objects into which it could solidify; the process of acting and speaking can leave behind no such results and end products. But for all its intangibility, this in-between is no less real than the world of things we visibly have in common” (traducción nuestra), Arendt, Hannah, *The Human Condition* (en adelante, HC), Chicago: The University of Chicago Press, 1998, n. 25, p. 183.

³⁸ Arendt, Hannah, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing” en *Hombres en tiempos de oscuridad* (en adelante, HO). Barcelona: Gedisa, 2006, p. 35.

³⁹ HC, nn. 2, 24-25, 27. LM-T, n. 4, p. 34.

emprender los asuntos propiamente humanos, donde alcanzan un sentido como acción⁴⁰.

Este análisis de la pluralidad como condición humana de la acción coincide con la comprensión fenomenológica de la intersubjetividad mundana, en tanto, así como la subjetividad personal solo se autoconstituye por la intermediación de los otros, también en Arendt únicamente podemos ser al hacernos visibles – saliendo de la esfera privada y apareciendo ante los demás- gracias a la luz del espacio público, iniciado allí donde generamos con los otros un mundo por nuestras acciones y palabras. Como veremos, Husserl ofrece la posibilidad de una fenomenología del mundo social en sintonía con Arendt, cuyo fundamento es la investigación fenomenológica trascendental del mundo de la vida⁴¹. A su vez, Arendt complementa su reconstrucción de la polis desde la pluralidad – en *La condición humana* - con una reflexión sobre el ser y el aparecer en nuestra experiencia del mundo en general – al inicio de *La vida del espíritu*⁴².

En ese horizonte de diálogo, nos interesa destacar ahora que tanto Husserl como Arendt defienden la especificidad de los espacios generados en el reconocimiento intersubjetivo. El primero alerta contra la amenaza hegemónica de una actitud natural recortada según nuestras circunstancias históricas, que invierte la primacía ontológica del mundo espiritual⁴³. Análogamente, para Arendt es fundamental distinguir lo específico de la experiencia política, posibilitada por la pluralidad⁴⁴. Su sentido no se agota en la satisfacción de necesidades ni en la producción instrumental mundana. Los espacios de reconocimiento mutuo, donde emerge lo político, tienen articulaciones propias que requieren categorías diferentes. Precisaremos esta comprensión arendtiana de la pluralidad y su relación con lo estético, señalando algunas categorías centrales en su articulación de lo político.

⁴⁰ HC, n.1.

⁴¹ Como discutiremos en el tercer capítulo, son temas diferentes pero relacionados sistemáticamente.

⁴² LM-T, nn. 1-5. Cfr. *infra* Capítulo 2, subtítulo 1.3.

⁴³ Id 2 § 49.

⁴⁴ HC, nn. 1, 24.

2.2.2 Admiración y pensamiento

Comprender la acción en sus propios términos sin caer en la lógica de la necesidad o del utilitarismo, requiere un camino reflexivo abierto por una mirada admirativa, característica de la actitud estética, pero que la excede. Nos hacemos así capaces de un juzgar en el que podemos hacernos cargo del mundo, su historia y nuestras posibilidades de cuidarlo. Este camino debe ser una posibilidad abierta a todos y no solo a los pensadores profesionales o los revolucionarios iluminados. Para Arendt, esta apertura es posible porque su camino comienza precisamente en el espacio de aparición mundano que acabamos de discutir.

2.2.2.1 El cultivo de la *doxa* y la admiración

Arendt recupera en sus diferentes textos el valor político de la *doxa*. Entiende por ella no solo la opinión expresada, sino cómo le aparece el mundo al hablante y, por eso, el propio aparecer de este en el espacio público, sin el cual quedaría reducido a lo privado donde no hay un verdadero mundo ni interlocutores⁴⁵.

Ese interés en la aparición del otro se realiza propiamente en el “no sé” socrático: es necesario preguntar al interlocutor por su *doxa*, cómo le aparece el mundo desde su lugar, y, al preguntar, suspender la propia *doxa*⁴⁶. Así como corporalmente no puedo saber cómo se le abre al mundo a mi interlocutor allí donde él está, debo preguntar, esforzándome en salir de mí y poniéndome imaginativamente en su lugar a través de sus palabras. En ese contexto de cultivo de la *doxa*, la virtud política fundamental consiste, según Arendt, en la capacidad de acceder y permitir el acceso a esas diferentes formas como el mundo aparece a quienes nos rodean⁴⁷. Ese es el valor de la actividad socrática representada mejor como un insistente tábano que como un maestro erudito: el aporte de Sócrates no es enseñar más verdades a sus conciudadanos sino

⁴⁵ Arendt, Hannah. *The Promise of Politics* (en adelante, Prom). New York: Schocken Books, 2005, p. 14. En el espacio moderno, por el contrario, se privilegia la aparición íntima en el espacio privado del encuentro cara a cara con el amigo. En contraste, Arendt destaca la dimensión política de la amistad, constituyente del mundo en su diálogo abierto (HC, n. 33).

⁴⁶ Prom, p. 14.

⁴⁷ Prom, p. 18.

ayudarles a ser más verdaderos, provocándoles a abrirse a las perspectivas de los otros⁴⁸.

Suscitar, animar y acompañar este diálogo destaca la importancia del espacio entre nosotros que da sentido a nuestras discusiones. El mundo humano, como señalamos, está constituido por relaciones, señaladas por su apertura, fragilidad y potencial renovación⁴⁹. Cuidar ese espacio implica resistir, entre varias posibles tentaciones, la de idealizarlo en forma de inmediatez sentimental y la de someterlo a los imperativos de la productividad técnica. Respecto a la primera tentación, Arendt reconoce, por ejemplo, la cercanía y generosidad que surgen admirablemente entre los miembros de un pueblo en tiempos de persecución⁵⁰. Todo conflicto o diferencias se vuelven insignificantes, frente al milagro de sobrevivir un nuevo día. Pero la calidez y solidaridad espontánea en esos tiempos de oscuridad, no pueden sustituir al espacio público, en cuya luz uno y otro se aparecen sobre el entramado de la pluralidad. Con todo lo admirable que le reconocemos, es políticamente irrelevante⁵¹. Así como en cierto momento histórico no bastó defender al “ser humano” en general –a costa de caer en el cinismo, o la indiferencia cómplice – sino al “judío” concreto, es imprescindible discernir en cada momento las mediaciones de lo político en las diferentes situaciones de sus participantes⁵². Solo en ese reconocimiento en la diferencia, el encuentro entre el perseguido y el que lo reconoce como tal – en vez de ser cómplice directo o indiferente – puede ser verdaderamente amistad, que trae la frágil luz del espacio público en tiempos de oscuridad.

La tentación contraria es, como veremos en los dos siguientes capítulos, buscar superar esa fragilidad introduciendo el absoluto –verdad absoluta, bien absoluto, fin de la historia – como un concreto realizable entre los asuntos humanos⁵³. Arendt advierte en Platón este intento que ha marcado la filosofía política occidental: no solo la búsqueda sino la aplicación de un principio alcanzado en

⁴⁸ Prom, p. 15.

⁴⁹ HC, nn. 26-27, 32.

⁵⁰ HO, p. 23.

⁵¹ HO, p. 27.

⁵² HO, p. 34.

⁵³ Arendt, Hannah, “Denktagebuch”, Septiembre 1951, citado en Prom, p. 3.

la contemplación que prescinde de la pluralidad y debe, a su vez, suprimir esta, para que al ser enunciado no se convierta en una opinión más.

Frente a ambas tentaciones, defender ese espacio teóricamente y rescatarlo en la praxis supone reconocer un lugar legítimo para la admiración en el pensamiento y la acción. Al discutir qué diferencia al hombre que se libera de las cadenas del resto de sus compañeros de la caverna, Arendt señala agudamente que, desde Platón, la filosofía se ha comprendido a sí misma como originada en el asombro sin palabras de la *thaumatzein* para terminar en la inefabilidad descrita en la *Carta VII*⁵⁴. Aunque todos son capaces de *thaumatzein*, solo el filósofo la puede soportar en un estado permanente, según Platón, pues el resto cae en la tentación de formar opiniones. Por eso sería necesario desaparecer esos aparecidos particulares, de forma que la actividad del pensamiento se aplique al mundo humano⁵⁵. Así, según Arendt, la actividad política es reducida a una *techné* que apuntala esa verdad y da estabilidad al mundo que no tolera su propia fragilidad⁵⁶. Como versión extrema, al eliminar ese espacio entre nosotros, el totalitarismo aspira simultáneamente a eliminar el espacio interno de cada uno consigo mismo, la capacidad de pensar –entendida arendtianamente– como un diálogo que presupone la riqueza intersubjetiva del mundo

“El gobierno totalitario, como todas las tiranías, no puede existir sin destruir el espacio público de la vida, esto es sin destruir, aislando a los hombres, sus capacidades políticas. Pero la dominación totalitaria como forma de gobierno es nueva en que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada. Se basa en la soledad <*loneliness*>, en la experiencia de no pertenecer al mundo en absoluto, la cual se cuenta entre las más radicales y desesperadas experiencias del hombre”⁵⁷:

⁵⁴ Prom, pp. 32-37; HC, n. 42.

⁵⁵ Prom, pp. 34-37.

⁵⁶ HC, n. 28.

⁵⁷ Arendt introduce ya en *Los orígenes del totalitarismo – El Totalitarismo*, la distinción entre soledad y soledad - *solitude* y *loneliness*, respectivamente, según la traducción al castellano de Carmen Corral - que elaborará en *La vida del espíritu – El Pensamiento*, la cual desarrollaremos en el segundo capítulo. El totalitarismo comienza con el aislamiento (*isolation*) de los ciudadanos, la incapacidad de concertar una acción juntos, eliminando el espacio entre ellos y apretándolos con una barra de hierro. Pero quedaría todavía la esfera privada y la capacidad de producir y pensar, que el totalitarismo también aspira a destruir reduciendo la soledad (donde uno todavía se puede acompañar en el diálogo interno del pensamiento) a soledad estéril. Con esta reducción al

La propuesta de Arendt es repensar la tradición política no rescatando viejos principios derrumbados o reemplazándolos por novedades, sino recordando de dónde surge ese asombro filosófico: el espacio entre nosotros. Como plantearemos al final del segundo capítulo, tanto en Husserl como en Arendt, el pensamiento – y el pensamiento político en particular – tiene la misión de hacernos redescubrir y elaborar la admiración por la condición de pluralidad que nos permite ser y actuar.

“Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento de la vida cotidiana de los asuntos humanos, han de llegar alguna vez a una verdadera filosofía política, tendrían que hacer de la pluralidad del hombre, a partir de la cual emerge todo el reino de los asuntos humanos –en toda su grandeza y miseria–, el objeto de su *thaumatzein*”.⁵⁸

En ese cultivo de la admiración, Arendt se encuentra con las creaciones de poetas y narradores de historias, y, como Husserl, comprende su reflexión como emparentada con esa actitud estética que permite abrir nuevos horizontes de sentido para nuestra acción.

2.2.2.2 Cultivar la admiración: recordar y juzgar

Arendt nos recuerda la limitación de las respuestas que podemos dar acerca del significado de una acción, cuando insiste en el carácter imprevisible y abierto de las acciones humanas⁵⁹. Defendiendo esta perspectiva, cuestiona una comprensión de los procesos históricos que los emparenta con los procesos físicos, al presuponer y buscar leyes o cursos históricos inevitables⁶⁰, como sucedáneos de certidumbre y estabilidad. Por el contrario, el conocimiento histórico se sitúa en la experiencia de rememoración⁶¹. Así también, el filosofar

nivel del *animal laborans*, el hombre no puede menos que sentirse fuera de este mundo, desenraizado y superfluo. Así, el totalitarismo destruye el espacio entre los hombres, su vinculación al mundo y su capacidad de pensar. OT-T, n. 13.

⁵⁸ Prom, p. 38.

⁵⁹ HC, n. 26.

⁶⁰ Esa analogía con la “revolución” de los astros expresa correctamente que muchas veces quien inicia algo nuevo junto a otros, no sabe por adelantado a dónde conducirán sus acciones. Es, sin embargo, una figura ambigua, porque la entiende como sometida a una fuerza irrefrenable y externa que anula por completo su libertad. Arendt, Hannah, *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1991, pp. 47-58.

⁶¹ Prom, p. 22.

no consiste en el aprendizaje o reconstrucción de sistemas teóricos, sino que solo puede realizarse dentro de la actividad del pensar como recuperación del sentido⁶². Suscitar esa rememoración no es solo el desafío de todo profesor de filosofía, sino la condición decisiva del pensar auténtico, enraizado en el mundo. En ese sentido, la fragilidad de la acción no preocupa solo a los filósofos sino al hombre y a los hombres que se preguntan por el sentido de sus empeños, enfrentados al hecho inevitable de la muerte. Arendt se interesa, desde esa constatación, por la “solución griega” que redime la acción desde dentro del espacio de la *polis* y lo confía a su memoria común⁶³.

La capacidad de rememorar nos abre a la posibilidad de perdonar, reconociéndonos en lo vivido y abriéndonos, en el prometer, a la aventura de iniciar algo nuevo⁶⁴. Perdonar y prometer redimen entonces, desde la acción misma, su incertidumbre e irreversibilidad. Estas dinámicas solo son posibles en el espacio público de la acción, pero no en la indiferenciación de la naturaleza o el cálculo productivo. La transición desde la búsqueda de estabilidad del *homo faber* a la promesa abierta de la pluralidad, se aclara un poco más con el análisis arendtiano de la obra de arte en *La condición humana* y sus comentarios complementarios en *La vida del espíritu*.

La obra de arte es ajena al consumo, pero, a diferencia de los productos del trabajo, también al uso instrumental: pretende valer por sí misma⁶⁵. No solo es más resistente, sino que su estabilidad radica en hacer perceptible la inmortalidad. El pensamiento se transfigura y aparece en una cosa que, en su permanencia, consolida el mundo, como discutiremos en el cuarto capítulo. La obra de arte, en efecto, tiene como fuente el pensamiento⁶⁶: su naturaleza

⁶² O, dicho más provocativamente, de dejar de pensar en teorías y en términos de escuelas: olvidarlas para comenzar a buscar desde nuestro pensamiento. Desde ahí el apetito de conocimientos para nutrir el pensar y la discusión sería, según Arendt, el itinerario natural [Introducción a *The Promise of Politics*].

⁶³ HC, n. 27.

⁶⁴ HC, nn. 33-34.

⁶⁵ HC, n.23.

⁶⁶ “In that way [eeriness], it often appears in works of art, especially in Kafka’s early prose pieces or in some paintings of van Gogh where a single object, a chair, a pair of shoes, is represented. But these art works are thought-things, and what gives them their meaning -as though they were

comunicativa y abierta al mundo, introduce en este lo que solo habitaba nuestra interioridad. En la poesía este hacerse perceptible se da como concentración esencial del lenguaje –la lengua materna que siempre permanece en nosotros y en la que permanecemos⁶⁷ – transformado en una memoria que se hace memoria permanente de la humanidad y que tiene, en cada nacimiento, la posibilidad de renovar palabras y sentidos.

“Con cada nacimiento, un nuevo comienzo nace en el mundo, un nuevo mundo viene potencialmente a ser. La estabilidad de las leyes corresponde al movimiento constante de los asuntos humanos, un movimiento que nunca puede terminar mientras los hombres nazcan y mueran. Las leyes delimitan en cada nacimiento y, al mismo tiempo, aseguran su libertad de movimiento, la potencialidad de algo enteramente nuevo e impredecible”⁶⁸

Por eso tampoco la poesía o la historia rememorativa pueden fijar definitivamente o adelantar el sentido de una acción. Cuando el tiempo pasa, las acciones realizadas se incorporan a la historia como narración⁶⁹. Los narradores y poetas suscitan en ese momento la rememoración, ese placer de (auto)reconocimiento en lo que hemos vivido y que ahora se desenvuelve bajo una nueva luz⁷⁰. Ese placer estético, emparentado con la *anagnoresis* de la tragedia griega⁷¹, nos descubre en un contexto significativo compartido con otros y, en ese reconocimiento mutuo, hace posibles nuevas acciones. Es el poder de la historia y la poesía frente a la filosofía, según Arendt la fuerza de la experiencia estética, hermana con el pensar.

“Ninguna filosofía, análisis o aforismo, por profundo que sea, puede compararse en intensidad y riqueza de significado con una historia bien narrada”⁷²

not just themselves but *for* themselves – is precisely the transformation they have undergone when thinking took possession of them”, LM-T, n. 18, pp. 184-185.

⁶⁷ Arendt, Hannah. “What remains? Language remains” en Arendt, Hannah, *Essays in Understanding 1930-1954* (en adelante EiU). New York: Schocken Books, 1994, p. 12.

⁶⁸ OT-T, n. 13, p. 465

⁶⁹ HC, nn. 26, 45. HO, p. 32.

⁷⁰ HO, pp. 30-31.

⁷¹ HO, p. 31.

⁷² HO, p. 32.

Si bien no todos podemos narrar o crear poesía, al tejer nuestras propias narraciones personales, nos vamos disponiendo para acoger esos relatos más amplios y esos nuevos sentidos⁷³. Así el mundo y la historia se hacen nuestros, y nosotros aparecemos en él convocando y posibilitando la aparición de otros en esa rememoración. Al demandar o encontrar esas narrativas más amplias, se nos recuerda que la angustia por nuestra limitación – en último término, nuestra mortalidad – no debería cegarnos para apreciar la capacidad de renovación – igualmente frágil, pero persistente – de nuestro mundo. La condición de pluralidad abre espacio para la acción desplegada por la natalidad, esa condición de poder ser nuevos inicios.

Este apreciar el mundo, a los otros y a uno mismo en él, se realiza a través de la facultad del juzgar, que nos devuelve desde la invisibilidad del pensamiento a la perceptibilidad del mundo. El juzgar, precisa Arendt, “siempre se ocupa de particulares y cosas que están a la mano”⁷⁴ y constituye “la más política de las capacidades mentales del hombre”⁷⁵ porque esa orientación mundana presupone a los otros – es decir, no solo al sujeto en su individualidad – y porque se despliega en el sentido común, para apelar persuasivamente a esos otros.

Siguiendo el modelo del juzgar estético kantiano, Arendt defiende una recuperación del debate político como una actividad persuasiva que valida comunicacionalmente sus pretensiones de universalidad⁷⁶. La inspiración estética de este modelo del juzgar no se limita a su forma estructural; sino que subraya también la autoafirmación de su contenido: así como no se goza ni debate estéticamente – por ejemplo, sobre una obra de teatro o una película –

⁷³ HC, n. 45. HO, p. 32.

⁷⁴ Arendt, Hannah, “El pensar y las reflexiones morales” en *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona, 1999, p. 136. También en LM-T, n. 18. A falta del tercer volumen de *La vida del espíritu*, este tema es tratado en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, específicamente en la segunda. Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* - Prólogo y edición a cargo de Ronald Beiner (en adelante, LKP). Buenos Aires: Paidós, 2003. Indicaremos primero el número de conferencia, seguido de la página citada.

⁷⁵ LM-T, n. 18.

⁷⁶ LKP 13, pp. 134ss.

en orden a un fin ulterior la vida política constituida por nuestras acciones y palabras concertadas, es buscada y valorada por sí misma, como la belleza⁷⁷.

Por su parte, Husserl caracteriza en *Ideas 2*, la tarea del historiador y el científico social como un comprender qué han imaginado, pensado, valorado, etc. los miembros de una comunidad que autodetermina su convivencia comunicativamente⁷⁸. Comprender es, en ese sentido, empatizar con otros, participando imaginativamente en su experiencia y buscando lo esencial en ella, idealmente a través de casos ejemplares⁷⁹. La descripción fenomenológica se aproxima aquí a la narración empática de esas experiencias, buscando aclararlas y aclararnos. Como veremos en el siguiente capítulo, Arendt entiende el comprender histórico en ese mismo sentido, desafiante y creativo. En este esfuerzo, así como en la investigación fenomenológica en general, Husserl valora la capacidad imaginativa del investigador⁸⁰ para resignificar los términos y figuras de nuestro lenguaje natural. Como hemos señalado, esta dimensión creativa está al servicio de la evidencia que se quiere compartir comunicativamente y no solo a la autoexpresión artística. En esa línea, Husserl describirá la plenitud de la actividad filosófica como un trabajo comunitario – incluso cuando sus miembros están separados espacial y temporalmente – donde la verdad se vive como dicha que se complace en la belleza de la actividad espiritual⁸¹.

⁷⁷ Arendt recuerda cómo Aristóteles caracterizó las formas de convivencia centradas en la libertad porque “tenían en común que se ocupaban de lo ‘bello’; esto es, de las cosas que no son necesarias ni meramente útiles” HC, n 2, p. 13). También HC, n. 28.

⁷⁸ Aunque no necesariamente en relaciones simétricas. Id2 §51.

⁷⁹ Como Husserl muestra en *Ideas 2* y las *Meditaciones cartesianas*, el yo solo se experimenta como ser humano real en el mundo por intermediación de los otros. Estos – sea como otros frente al yo, como una cultura o una época diferente – solo se pueden comprender por una empatía que se despliega imaginativamente para formular tipos personales – individuales o de orden superior – que articulen con sentido las acciones de esos otros y sus posibles motivaciones (Id 2, §§ 56, 60. El yo se constituye en la unidad de su “historia” según esas leyes de motivación MC 4, § 37. Volveremos en los siguientes capítulos sobre la importancia de estas referencias compartidas en nuestra vida cultural, para suscitar y fortalecer nuestra experiencia ética y política.

⁸⁰ “Así se puede decir realmente, si se ama el lenguaje paradójico, y decir con estricta verdad, con tal de que se entienda bien el equívoco sentido, que la ‘ficción’ constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las ‘verdades eternas’” Id 1 § 70, p. 235. Destacado en el texto.

⁸¹ Cfr. *infra* Capítulo 2, subtítulo 3.

Si la autorresponsabilidad absoluta compartida por la comunidad de investigadores y la humanidad en general constituye el *telos* inacabable de la investigación fenomenológica que retorna con una mirada renovada a nuestra experiencia cotidiana, entonces, el énfasis arendtiano en el asombro ante la pluralidad como condición humana de la acción, converge con esa orientación fenomenológica fundamental que aspira a recuperar responsablemente nuestra experiencia. Desde esa convergencia de partida entre el pensar arendtiano y la fenomenología husserliana, que desarrollaremos más en el siguiente capítulo, se hace comprensible y convincente el proyecto de restituir lo político y su comprensión. Participar en ese esfuerzo es compartir –desde la ciencia, la filosofía, la poesía o la narrativa – esa medida de admiración por lo que aparece allí donde los seres humanos crean ese espacio entre ellos que llamamos mundo, e incorporar, desde ese asombro que hace espacio a la palabra, a los que han permanecido ignorados y que hoy pueden hacer nuestro mundo más humano. Nuestra investigación quiere contribuir al aporte de la filosofía potenciando fenomenológicamente el cultivo político arendtiano de esa *thaumatzein*.

3. Sentidos de lo estético en la investigación

Luego de esta primera articulación de algunos de los principales temas comunes a Arendt y Husserl, en los que profundizaremos a lo largo de nuestra investigación desde diferentes ángulos, recapitularemos sintéticamente los sentidos en los que hemos usado el término “estético” y que, en adelante, nos ayudarán a orientar nuestras discusiones al hacer dialogar a ambos pensadores.

Husserl se refiere a la **actitud estética** como análoga a la actitud fenomenológica al preguntarse por la constitución de sentido de las diferentes formas de la experiencia humana. Lo estético en esta actitud es la toma de distancia que no somete al objeto a un modelo explicativo ni lo consume como un bien más, sino que permite al sujeto y objeto mostrarse en sus diversas conexiones de sentido fundamentales, para sacarlas a la luz a través de descripciones crecientemente perfectibles. Estas descripciones involucran la responsabilidad del fenomenólogo y su lector al mostrar el carácter constituido de lo que es experimentado como dado en la actitud natural. Husserl destaca

también la importancia de la imaginación en la investigación fenomenológica para elaborar crecientemente el lenguaje natural de forma que sus descripciones dejen mostrarse a “las cosas mismas”.

La *aisthesis* como percibir primordial de las cosas – y, en particular, del cuerpo físico vivo del otro – en el horizonte del mundo de la vida. Este estrato es el fundamento de toda forma de objetividad, constituyendo la raíz dóxica de toda forma de *episteme*⁸². Como comenzaremos a argumentar en el siguiente capítulo, este ámbito fundamental corresponde al mundo como espacio del aparecer, previo y constitutivo de la actividad científica y filosófica. En línea con Arendt, el énfasis fenomenológico en el papel de la *aisthesis* al investigar el conocimiento, el sujeto y sus relaciones, no solo corrige una visión distorsionada del ser humano y su mundo, sino que nos revela una profundidad que exige una toma de distancia respetuosa para comprenderla correctamente y responder a la interpelación que nos plantea. Es la actitud estética a la que ya nos hemos referido. A la vez, la investigación fenomenológica se dirige especialmente a esa *aisthesis* fundamental para aclarar cómo otros estratos de sentido, correspondientes a experiencias más complejas, se fundan sobre aquella. En particular, nuestro percibir cotidiano, como analizaremos en el tercer capítulo, involucra diferentes estratos de sentido – correlativos a la actividad/pasividad del yo – que hacen posible que el mundo nos afecte y que actuemos en él, con los otros. Desde esa multiestratificación de la experiencia perceptiva, discutiremos en el cuarto capítulo la contemplación estética como una modalidad peculiar del percibir que cae en la cuenta de sí misma, para entregarse más profundamente a ella.

En esos términos, hablar de la **experiencia estética** recoge, en general, vivencias como la contemplación, interpretación, disfrute, compartir, etc. que siempre se concretan en las disposiciones y prácticas específicas que demanda escuchar una pieza musical, contemplar una escultura circundándola, leer un poema en silencio o ser desbordado por la amplitud del cielo estrellado sobre nuestras cabezas. En el cuarto capítulo de nuestra investigación, abordaremos,

⁸² EJ § 10, p. 46. Kr § 44.

dentro de los límites de nuestros objetivos, los fundamentos de esta amplitud de temas y niveles involucrados en la experiencia estética y, específicamente, la orientada del objeto artístico. Procediendo fenomenológicamente, prescindiremos de la necesidad de comenzar definiendo lo que es el arte, para partir de la experiencia misma, considerando que ya buscamos y reconocemos ciertos objetos y espacios pertinentes para este tipo de experiencia. Esta perspectiva requiere preguntarnos cómo se constituyen intersubjetivamente los criterios para esa búsqueda y reconocimiento; más aún, por el desacuerdo característico sobre estos criterios que, lejos de minar el interés por la experiencia, parecen hacerla más apasionante para quienes la cultivan. Constatamos entonces que el rol que reconocemos al “arte” en nuestras sociedades contemporáneas en occidente ha devenido históricamente, como Husserl señala al considerar de qué manera se transformó el sentido del arte y del artista en las comunidades tradicionales cuando este último comenzó a comprenderse como profesional en las sociedades modernas⁸³. Desde esta perspectiva fenomenológica podremos afirmar que no había una experiencia estética propiamente distinguible de la experiencia cognitiva o valorativa del mundo en las sociedades orales primarias⁸⁴ -al contemplar el cosmos del que formaban parte ellos, sus relatos y los artefactos que creaban - o en las medievales -cuyos sus iconos y catedrales, eran imágenes que transparentaban la presencia y llamados de Dios, con algo más de claridad que toda la creación⁸⁵. Descubriremos, entonces, que recién a partir de la modernidad, hemos asimilado esas creaciones a las obras de arte que hoy constituyen para nosotros una esfera de sentido – distinguible del conocimiento del mundo o el reconocimiento de una norma moral – centrada en valores que llamamos específicamente estéticos⁸⁶. Si bien esta apretada formulación del proceso de la experiencia

⁸³ Manuscrito husserliano inédito *Wissenschaft und Kunst als Berufe* (en adelante, WK), signatura B I 21 - II, segunda parte del *Konvolut B I 21*, y fechado como compuesto entre 1922 y 1924. Citaremos este manuscrito según la paginación de la transcripción del Husserl Archiv de la Universität zu Köln., en ausencia de la referencia a la numeración original.

⁸⁴ Abram, David, *The Spell of the Sensuous – Perception and Language in a More-Than-Human-World*, New York, Vintage Books, 1996.

⁸⁵ Belting, Hans, “Semejanza y presencia. Una introducción a las imágenes antes de la era del arte” en *Artes, la revista*, ISSN 1657-3242, N°. 5, 2003, págs. 3-18.

⁸⁶ Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa, I*. Madrid: Ed. Taurus, 2001, p. 307. Sin embargo, desde una perspectiva husserliana, todas estas formaciones institucionales encierran modos de proceder racionales que presuponen la unidad de la vida de la razón donde los actos

estética en la modernidad no basta para definir y explicar el arte moderno, sí nos ayuda a delimitar, para comenzar a esclarecer, nuestra experiencia compartida respecto a qué podemos buscar o esperar de una exposición artística, un museo o una obra de arte: otra suerte de experiencia perceptiva del mundo distinguible de nuestra percepción cotidiana, la objetivación científica o la exigencia normativa. Esta consideración histórica es también necesaria para comprender la configuración peculiar de la experiencia estética en la cultura europea a lo largo del siglo XX y, eventualmente, la de nuestra propia época⁸⁷. Más aún, lo que podríamos llamar en términos muy generales el mundo del arte contemporáneo ha continuado su proceso de manera que hoy tampoco tiene la exclusividad de la experiencia estética, sino que esta ha sido asumida en forma importante por la comunicación audiovisual – en sus mediaciones como industria cultural – y por una cierta (aspiración a la) vuelta a la unidad armónica con la naturaleza, entre otros espacios. En ese sentido, nuestra investigación necesitará referirse al arte, los artistas y las obras de arte, porque, desde nuestra mirada actual, siempre suponen una dimensión estética; si bien no todas nuestras experiencias estéticas contemporáneas tienen pretensiones artísticas⁸⁸, lo cual ayudará a aclarar la posibilidad de articular lo estético con otras dimensiones de nuestra vida; específicamente, la política.

El **juzgar estético**, según la interpretación de la *Crítica de la facultad del juzgar* kantiana, es elaborado por Arendt como modelo para el juzgar no solo sobre lo bello o sublime, sino también sobre lo bueno, lo justo, etc. El pensar, el querer y

cognitivos, valorativos y prácticos se articulan en formas características según la praxis que se ejecute. Así, por ejemplo, si bien la ciencia natural suprime toda posición de valor, sí se interesa por – valora – un conocimiento cada vez más preciso (Id 2 § 11). Cada forma de acto y sus articulaciones se pueden plenificar intencionalmente en su forma específica de evidencia, permitiéndonos reconocer, desde un punto de vista trascendental sus formas de verdad y objetividad.

⁸⁷ En ese sentido, al hacer dialogar a nuestros autores entre sí y con nuestra experiencia, convendrá recordar cómo desde las vanguardias se ha extremado el llamado a la ruptura con la “percepción dominante” del mundo, en particular volviéndola contra el propio arte como institución y contra las obras de arte como mercancías u objetos para la élite. Un *ready made* – como *La fuente* de Duchamp – o un cuadro monocromo – como los azules de Yves Klein – no solo demandan ser percibidos – como ha sucedido siempre con las obras de arte anteriores – sino que tematizan su ser experimentables y aspiran a hacerlo explícito para su público, por lo menos en la extrañeza y dificultad que nos plantean. Jiménez, José, “La impronta estética del mundo moderno”. En: Jiménez, José. *Teorías del arte*. Madrid, Alianza, 2002.

⁸⁸ Jiménez, op. cit., p. 177.

el juzgar, como actividades de la vida del espíritu suponen un retirarse del mundo que nos aparece y donde cada ser es en la medida que aparece a los demás. Esta posibilidad de retirarse del mundo puede enriquecer nuestra experiencia en él o degradarla, reduciendo la pregunta por el sentido a una cuestión epistémica, como veremos en el segundo capítulo, o paralizándose en las perplejidades de la libertad filosófica sin alcanzar la libertad política, como discutiremos en el tercero. En el cuarto capítulo partiremos de una comprensión más amplia del juzgar en la fenomenología husserliana, que parte del entretejimiento entre lo cognitivo, valorativo y práctico en nuestra experiencia inmediata en el mundo de la vida. En diálogo con Husserl, nos interesa destacar en Arendt, cómo, si bien el juzgar también presupone una toma de distancia frente al mundo -análoga al espectador que ya no participa de la acción, sino que sale de ella e intenta ver su sentido como un todo - no abandona por completo ese mundo, porque se dirige siempre a objetos particulares y presupone, tanto como busca, las opiniones de los demás en una forma específicamente diferente a la pretensión de verdad recortada según el modelo de objetividad de la ciencia natural. A diferencia de las preguntas kantianas por lo que puedo conocer o lo que debo hacer formuladas desde el sujeto singular, la crítica del juzgar comprende a este sujeto como hombre entre otros hombres⁸⁹, desde que juzga estéticamente a partir del sentido común que comparte con ellos y valida comunicativamente ese juicio a través de la persuasión. Desde esa perspectiva el “desinterés” no es un desentenderse del mundo, de los demás o de uno mismo, sino un tomar distancia de la ubicación, deseos o metas inmediatos de nuestra participación en esa acción que se aspira a comprender más profundamente, a través de una mentalidad ampliada comunicativamente. En Husserl y Arendt, esta forma de desinterés no solo puede revitalizar nuestra experiencia política sino a la propia labor filosófica.

La *thaumatzein* despertada por la pluralidad es una experiencia estética fundamental que, para Arendt, constituye tanto una virtud política como la raíz de un pensar fiel a sí mismo y al mundo. La fascinación frente a algún otro mundo a costa de este, interpreta la *thaumatzein* como el enmudecer frente a una

⁸⁹ LKP 7, p. 80.

verdad que supera la escala de los asuntos humanos y, en particular, de las opiniones que la constituyen. A diferencia de quienes pretenden revivir anacrónicamente las experiencias de admiración – religiosas, nacionalistas, etc. – y su poder unificador antes de la modernidad, Arendt propone cultivar la admiración frente al milagro de la pluralidad que persiste, en tanto es lo que nos hace posible seguir viviendo como seres humanos. Constatar y apostar por el valor de lo humano, supone esa actitud estética que Husserl compara con la actitud fenomenológica como sostén de la investigación del yo trascendental como el “milagro de todos los milagros”⁹⁰, pero también el cultivo de la *thaumazein* como pensar crítico en el mundo⁹¹. Como en Arendt, esta actitud es capaz de comprender la acción humana en sus propios términos –en su fragilidad y potencial– para acompañarla en su búsqueda de sentido. Esa actitud teórica, como precisaremos en el siguiente capítulo, se vive comunitariamente como dicha en la belleza de la vida.

En ese sentido, podemos **apreciar estéticamente** las acciones humanas y, específicamente, su valor ético. Esta acción, como reitera permanentemente Arendt, no se mide por criterios exteriores sino que, análogamente a la obra de arte, se acredita a sí misma, pero siempre presuponiendo a los otros frente a los que aparece en la pluralidad de sus diferentes puntos de vista. Podemos y debemos experimentar la acción y su valor para que cobren significado y para que este no desaparezca. Arendt destaca esta experiencia que vivimos en las creaciones de los narradores y poetas que rescatan las acciones del olvido, pero también en el contacto directo con figuras ejemplares que echan luz sobre el espacio público, enriqueciendo nuestro sentido común y abriéndonos nuevos caminos para la acción. En el cuarto capítulo elaboraremos fenomenológicamente las posibilidades políticas de esta experiencia a partir de la consideración husserliana de la vida ética que se afirma en la lucha contra el sinsentido, apelando a la estética kantiana de lo sublime. Argumentamos que esa elaboración no tiene por qué concluir en la parálisis de un esteticismo político

⁹⁰ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 3 La fenomenología y los fundamentos de las ciencias* (en adelante Id3) / Tr. de Luis E. González, rev. por Antonio Zirión Q., México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones filosóficas, 1997, § 12, p. 88.

⁹¹ Cfr. *infra* Capítulo 2, subtítulo 4.2.

que renuncia a la acción sino que tiene otras vías de realización como las abiertas por Arendt en su discusión de la experiencia y el juzgar estéticos sobre el horizonte de la pluralidad. Esta discusión nos permitirá comprender el sentido e importancia de la insistencia husserliana en la preeminencia del ejemplo de vida experimentado personalmente, por encima de una formación ética que parta de la mera teoría.

Estas distinciones y precisiones iniciales sobre los principales sentidos en los que aparecerá lo estético en nuestro trabajo nos han permitido también adelantar algunas de las discusiones y metas centrales de nuestra investigación, porque comparten un mismo aire de familia: su orientación fundamental al mundo percibido y su desplegarse en ese mundo a través de nuestras relaciones intersubjetivas. En efecto, todos estos sentidos, nos remiten a una actitud peculiar frente a otros objetos y sujetos en el mundo, apreciados en el hecho sorprendente de que podemos percibirlos en absoluto y en que podemos compartir esta experiencia con los demás como valiosa por sí misma. Esta orientación, aprecio y despliegue en el mundo que vamos encontrando en las perspectivas teóricas de Husserl y Arendt constituyen la clave estética desde la que emprendimos este diálogo entre ambos y que nos permitirá profundizarlo. Explicitaremos ahora el horizonte de este diálogo entre Husserl y Arendt, así como la orientación de la argumentación que hemos comenzado a plantear, teniendo como punto de partida la cercanía de ambos pensadores a través de lo estético.

4. Posibilidad y horizonte del diálogo

Al intentar establecer un diálogo entre Husserl y Arendt presuponemos un grado de unidad suficiente en cada una de sus obras filosóficas. Entendemos esa unidad como una coherencia de fines, preocupaciones y temas que permiten reconocer una continuidad de sentido en sus textos principales que simultáneamente puede aclarar los cambios o correcciones de desarrollos previos como una autocrítica en orden a esa posible unidad. Es la comprensión que propone Husserl de “una filosofía” particular en el contexto de un diálogo filosófico mayor, al interior del cual toda investigación puede llegar a ser un enriquecimiento de sentido a través – pero más allá – de sus formulaciones y

sistemas particulares⁹². En nuestra investigación partiremos de lo que, por sencillez, se puede llamar la etapa final en el pensamiento de cada uno de nuestros dos autores, en la que, a pesar de algunas discusiones y textos inacabados, sus temas centrales ya habrían alcanzado su lugar apropiado en el horizonte de su obra.

Al asumir esta perspectiva, tenemos presente la importancia de la evolución – revisión, reformulación – de temas decisivos en sus trabajos. En el caso de Husserl sería, por ejemplo, el acceso al campo trascendental o la dialéctica fáctico-eidético, y, en el caso de Arendt, el paso de la noción de mal radical a la de banalidad del mal o su valoración de Marx. Estas y otras líneas de evolución no serán, sin embargo, el foco de nuestra discusión. El criterio para identificar los temas en los que sí nos deberemos enfocar será la convergencia fundamental de ambos pensadores en su autocomprensión de la tarea filosófica y en su orientación al mundo, como justificaremos más ampliamente en el segundo capítulo. Desde esa autocomprensión compartida, la fenomenología husserliana no solo se mostrará como razonablemente compatible con el pensar arendtiano, sino incluso como un poderoso desarrollo que la profundiza.

Al iniciar en este capítulo el diálogo entre Husserl y Arendt en torno a lo estético, hemos situado ya a ambos en un horizonte común sobre el cual desarrollaremos nuestra investigación: la fenomenología. Hemos comenzado a mostrar que Arendt desarrolla en sus obras principales una fenomenología de la experiencia política y su relación con el pensar filosófico, en la medida que no solo cuestiona sino que suspende lo que llamaríamos las tesis de la actitud natural - y en particular, la comprensión naturalista del mundo como un en-sí - para preguntarse por las condiciones que hacen posible los sentidos implicados en esa experiencia, tanto en un análisis estático (del mundo fácticamente experimentado desde la pluralidad) como genético (de la formación histórica de los sentidos en los que experimentamos ese mundo). Esta constatación inicial exige precisar más en qué sentido Arendt reflexionó como fenomenóloga en temas centrales de su obra, contrastándola con la perspectiva husserliana, para

⁹² Kr § 15, p. 115-116.

mostrar que no estamos forzando su interpretación a la de Husserl, sino que este diálogo filosófico es posible y productivo, respetando lo específico de cada uno de ellos. Este será uno de los objetivos centrales del siguiente capítulo. Más aún, nuestra investigación avanza en cada capítulo y como un todo, desde lo que dijeron (escribieron) Arendt y Husserl, hacia lo que podrían decir en fidelidad a su vocación por servir a los hombres y su mundo.

Nuestro objetivo es mostrar que la implícita fenomenología arendtiana de la experiencia política se aclara, fortalece sus argumentos y vitaliza sus polémicas con otras disciplinas, cuando desarrolla su fundamentación en la fenomenología trascendental husserliana. Esta convergencia es posible por el descubrimiento en admiración del mundo de la vida y la tarea de hacernos responsable por él y desde él en diálogo con los demás. En ese sentido, ambos pensadores conducen nuestra reflexión desde la *aisthesis* al espacio público.

5. Orientación y estructura de la investigación

Nos situaremos en *La vida del espíritu* para aclarar el sentido de este horizonte fenomenológico común entre nuestros autores, estructurando nuestra investigación según la división temática que Arendt proyectó para su obra. La selección de este texto no responde tanto a que sea su última obra, sino a su coincidencia con nuestros objetivos de investigación. Como sabemos, Arendt tomaba explícitamente distancia de que la denominaran “filósofa”⁹³. Coherentemente, su crítica a la filosofía y a los filósofos que han desplazado y desfigurado de diferentes formas la *vita activa* en favor de la *vita contemplativa* atraviesa buena parte de su obra; pero en *La vida del espíritu* esa crítica toma la forma de una deconstrucción de la autocomprensión filosófica de nuestras facultades internas - pensar, querer y juzgar - para intentar reconstruir la historia espiritual de nuestra experiencia de estas facultades. En los dos volúmenes que Arendt llegó a publicar se adelanta el sentido del conjunto de su reflexión: ante la pregunta por la relación entre el pensar y el poder evitar el mal en el mundo⁹⁴, nuestra comprensión del pensar y de la voluntad – liberadas de las distorsiones

⁹³ EiU, p. 1.

⁹⁴ LM-T, Introduction, p. 5.

metafísicas de la filosofía, la ciencia y la política como *techné* – muestran que estas solo pueden redimirse a través del juzgar que sirve como “puente” entre el pensar y el mundo, de manera que nos devuelva a la acción compartida con los otros en una mentalidad ampliada que valora y cultiva la pluralidad. Este sentido de conjunto no se pudo articular en su completitud, tanto por la falta del tercer volumen, como por problemas – en particular, el impasse en el que concluye su análisis de la voluntad – que dejó pendientes.

Nuestra investigación seguirá la secuencia de temas discutidos en *La vida del espíritu*, para identificar y aclarar las perspectivas de convergencia que defiende nuestra tesis. Mostraremos las coincidencias - y, ciertamente, las distancias- entre los planteamientos arendtianos y husserlianos acerca del mundo, la intersubjetividad, la acción, libertad, la opinión, la historia y la responsabilidad ético-política, entre otros temas, y aclararemos por qué la fenomenología husserliana y no otros planteamientos - por ejemplo, el pensar heideggeriano - es especialmente pertinente para desarrollar las preocupaciones políticas arendtianas. A la vez mostraremos por qué el pensamiento político arendtiano y no otros populares desarrollos de la fenomenología - por ejemplo, la interpretación estética de lo político en algunos autores posmodernos - responde mejor al ideal de ciencia como autorresponsabilidad de la fenomenología husserliana.

A lo largo de nuestra investigación volveremos sobre temas discutidos previamente para precisarlos y profundizarlos desde el nuevo ángulo que estemos discutiendo en ese momento. Esta es necesariamente la forma de aproximación creciente que toma la investigación fenomenológica y que responde, como ya hemos adelantado, a propósito del método fenomenológico, a su fin integrador, tanto en el tema tratado como en la respuesta que se espera del investigador y su público. Por ese mismo motivo, nuestra investigación concluye en el quinto capítulo con el ejercicio que, tanto en Husserl como en Arendt, constituye el espacio de validación del verdadero pensar: la vuelta al mundo en una renovación admirada - en nuestro caso, en el Perú contemporáneo – que hace posible la acción y el diálogo enriqueciéndolo y dejándose enriquecer por él.

CAPÍTULO 2

EL PENSAR Y LA CIENCIA COMO AUTORRESPONSABILIDAD¹

Al inicio de *La vida del espíritu*, Hannah Arendt se plantea como pregunta central la posible relación entre el pensar y la capacidad de distinguir entre el bien y el mal experimentados en el mundo humano². Prosigue así la discusión iniciada en *La condición humana* sobre los diversos tipos de actividad humana y su subordinación tradicional a la *vita contemplativa* y a las nuevas formas en las que ha sido asimilada en el proceso de la sociedad moderna. El análisis parte ahora de las facultades internas del ser humano - pensar, querer y juzgar - que suponen siempre un interrumpir sus actividades y retirarse del mundo: dejar de ser un hombre entre otros hombres para vivirse como hombre en singular³. En contraste con la acción que supone el aparecer entre otros, la vida del espíritu es invisible⁴, de manera que, vista desde el sentido común, se asemeja a una suerte de muerte⁵. A la inversa, quien piensa discurre en un ámbito protegido desde el que puede recuperar lo vivido, despojándolo de su particularidad sensorial a través de la imaginación, para preguntarse por su sentido, por encima de la mera pretensión de verdad cognitiva⁶. El pensar barre, como el viento, con las certezas del sentido común y cuestiona los caminos ciertos del conocimiento⁷; pero su pretensión universal solo aparece como una generalidad trivial cuando vuelve al debate político que se ocupa siempre de particulares⁸. Si el conocimiento, como las costumbres, puede articular una tradición, el pensar requiere siempre comenzar nuevamente⁹. Pero esta “inutilidad” del pensar

¹ Presentamos una primera versión de este texto como *Pensar arendtiano y ciencia husserliana: convergencias fenomenológicas* en las XI Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica (2015), Pontificia Universidad Católica del Perú.

² LM-T, Introduction, p. 5.

³ LM-T, n. 7, p. 47

⁴ LM-T, n. 9, p. 71.

⁵ LM-T, n.9, p. 79.

⁶ LM-T, n.9, p. 76ss.

⁷ LM-T, n. 17, p. 174.

⁸ LM-T, n. 19, p. 200.

⁹ LM-T, n. 8, p. 72.

responde, según Arendt, a que tiene su fin en sí mismo, de forma que no se justifica por sus productos de la misma forma que no cabe preguntar “para qué sirve” vivir¹⁰. En ese sentido, el pensar no es una ocupación exclusiva de una élite sino una posibilidad, e incluso una exigencia para todo ser humano, como urge Arendt, haciéndose eco de Kant.

Sin embargo, el pensar, su retiro del mundo, su ocuparse de invisibles y no poder ofrecer productos tangibles no solo ha sido malentendido por el sentido común sino, sobre todo, por los pensadores profesionales¹¹. Una y otra vez, aunque de diferentes formas, la pregunta por el sentido ha sido reducida a una cuestión de conocimiento y el mundo temporal de los asuntos humanos, junto con los agentes que lo conforman, se ha tolerado – cuando no sometido, al menos teóricamente - en la medida que permita o no interrumpa la contemplación de los objetos eternos. Una de estas formas de distorsión sería la fenomenología husserliana, al pretender suspender el mundo y a los otros para, según entiende Arendt, dar consistencia a un sujeto trascendental más allá de todo condicionamiento mundano y, más bien, constitutivo de toda realidad. Esta contraposición con Husserl, asumida *prima facie* por Arendt requiere un estudio y contraste más profundo de lo que cada uno quiso proponer y buscar.

En este segundo capítulo, (1) aclararemos la interpretación arendtiana de la ciencia y la tradición filosófica como legitimadoras de la falacias metafísicas que relegan y destruyen el espacio público en el que tiene lugar lo político, (2) argumentaremos que la fenomenología trascendental hace suyas y desarrolla estas reservas, mostrando cómo es posible la evidencia y objetividad desde la finitud de la conciencia en la experiencia temporal, encarnada e intersubjetiva en el mundo de la vida, y (3) mostraremos que Arendt y Husserl comparten una comprensión del pensar que exige la autorresponsabilidad frente a la propia experiencia en el mundo, compartida con otros. En ese sentido, el pensar arendtiano y la fenomenología husserliana nos devuelven al mundo y a nuestro

¹⁰ LM-T, n. 13, p. 125.

¹¹ LM-T, n. 10. LM-W, n. 16. LKP 3, p. 47.

actuar sobre él junto a los otros y en los otros, como discutiremos en el tercer capítulo.

1. La falacia metafísica y sus consecuencias políticas

En esta sección sintetizaremos la reconstrucción arendtiana de las distorsiones en la comprensión científica moderna del mundo sensible y de sí misma. Esta incompreensión se enraizaría en la tradición más amplia de falacias metafísicas desde las que los filósofos profesionales someterían el mundo de los asuntos humanos. Mostraremos cómo para Arendt se trata, en definitiva, de la oposición filosófica entre *doxa* y verdad que puede desdeñar la acción mundana porque parte de una comprensión distorsionada de rasgos auténticos del pensar.

1.1 La ciencia y el mundo sensible

Arendt considera que, a pesar de que la ciencia moderna opera en el mundo y colabora en su construcción, su autocompreensión y asimilación por el sentido común niegan el mundo de apareceres desde cuya intersubjetividad se desarrolla la certeza científica.

Su análisis comienza con la discusión fenomenológica sobre cómo en nuestra experiencia cotidiana,

“Ser y aparecer coinciden. La materia muerta, natural y artificial, cambiante y no cambiante, depende en su ser, esto es, en su aparecer, de la presencia de las creaturas vivientes. Nada y nadie existe en este mundo cuyo ser mismo no presuponga un espectador”¹².

Así, incluso cuando un aparecer se revela falso - una mera semblanza - lo que se afirma es un aparecer verdadero¹³. Nuestra *aisthesis* no está fragmentada en apareceres diferenciados según cada sentido sino que se integran en un sentido común correlativo a una realidad compartida por todos: un mundo idéntico en su diferente aparecer a cada uno. Este sentido común integrador, precisa Arendt, no se refiere a alguna cualidad sensible particular sino a ese “índice de realidad”

¹² “Being and Appearing coincide. Dead matter, natural and artificial, changing and unchanging, depends in its being, that is, in its appearingness, on the presence of living creatures. Nothing and nobody exists in this world whose very being does not presuppose a spectator”· LM-T, n. 1, p. 19

¹³ LM-T, n. 3, p. 26.

del mundo idéntico para una misma especie de sujetos que experimentan sus apareceres diferenciados¹⁴. Significativamente, Arendt cita a Husserl y su principio de correlación intencional para aclarar esta comprensión de la objetividad desde la relación entre aparecer y subjetividad:

“La objetividad se construye en la subjetividad misma de la conciencia en virtud de la intencionalidad. Correlativamente y con la misma justicia, uno podría hablar de la intencionalidad de las apariencias y su subjetividad constituida. Todos los objetos, porque aparecen, indican a un sujeto, y, tal como como acto subjetivo tiene su objeto intencional, así cada objeto que aparece tiene su sujeto intencional”¹⁵.

Esa subjetividad correlativa al mundo se revela como intersubjetividad, en tanto somos miembros de una misma especie - hombres entre hombres- que experimentamos en esa pluralidad un mismo mundo en sus diferentes apareceres:

“La subjetividad del me-parece es remediada por el hecho de que el mismo objeto aparece a otros, si bien su modo de aparecer puede ser diferente. (Es la intersubjetividad del mundo, más que la similaridad de la apariencia física, la que convence a los hombres que pertenecen a la misma especie (...))”¹⁶.

Este sentido común correlativo a un mismo mundo compartido constituye un índice de realidad previo a toda comparación para establecer la verdad o falsedad de un aparecer o creencia particulares. Arendt se ubica así en el fenómeno del percibir, en cuanto se pregunta, como la fenomenología husserliana, cómo es posible que un objeto –y, en último término, el mundo– se

¹⁴ LM-T, n. 7, p. 30.

¹⁵ “Objectivity is built into the very subjectivity of consciousness by virtue of intentionality. Conversely and with the same justness, one may speak of the intentionality of appearances and their built-in subjectivity. All objects because they appear indicate a subject, and, just as every subjective act has its intentional object, so every appearing object has its intentional subject”, LM-T, n.7, p. 46.

¹⁶ “The subjectivity of the it-seems-to-me is remedied by the fact that the same object also appears to others though its mode of appearance may be different. (It is the inter-subjectivity of the world, rather than the similarity of physical appearance, that convinces men that they belong to the same species...)” LM-T, n.7, p. 50.

dé a la conciencia y que esta lo pueda experimentar como objetivo¹⁷, al igual que los otros. Como veremos, Husserl seguirá esta misma estrategia para aclarar desde el fenómeno – como lo que aparece a la conciencia –el sentido de la objetividad como intersubjetividad, a partir del mundo de la vida.

Este mundo compartido es explorado por la ciencia que opera sobre el sentido común formulando y poniendo a prueba verdades confrontándolas con la evidencia de los sentidos¹⁸. El pensar, por el contrario, no razona sobre el sentido común porque se ha retirado del mundo compartido desconectando así su relación directa con él¹⁹. Con todo, la ciencia involucra al pensar como reflexión para, por ejemplo, el perfeccionamiento de sus métodos²⁰ o sus presupuestos sobre las determinaciones últimas de la realidad²¹.

La autocomprensión de la ciencia, según Arendt, niega su enraizamiento en el aparecer cuando interpreta su aclaración de estos fenómenos como la identificación de un en-sí suprasensible²², a pesar de que este es determinado sensiblemente. La ciencia comprende su actividad como capaz de establecer una respuesta definitiva, cuando su método la excluye por principio²³, lo cual, paradójicamente constituye su infinito potencial pragmático. Esta autocomprensión distorsionada no es casual; su carácter desmundanizado se ha impuesto con la matematización de las ciencias naturales, tal como reconstruye Arendt en *La condición humana*²⁴ - y Husserl en la *Crisis*²⁵. Con el destronamiento de la *vita contemplativa*, la modernidad no ha retornado al mundo de las apariencias y asuntos humanos²⁶, sino que lo ha reemplazado por un constructo idealizado que, si bien inicialmente fue apreciado por el carácter

¹⁷ Se trataría de una pregunta desde la fenomenología estática que todavía asume como dada esta intercomprensión intersubjetiva.

¹⁸ LM-T, n.8, p. 54.

¹⁹ LM-T, n.7, p. 52.

²⁰ LM-T, n.8, p. 39

²¹ LM-T, n.8, pp. 56-57.

²² LM-T, n. 2, p. 25.

²³ LM-T, n. 3, p. 26.

²⁴ HC, n. 36.

²⁵ Kr § 9a, 9h.

²⁶ HC, nn. 31-32, 41.

atemporal de los objetos matemáticos - que permitía su aplicación universal²⁷ -, se ha definido en último término por la lógica del trabajo como proceso en orden a un fin externo, medible en términos de éxito pragmático.

Retomando la distinción kantiana entre *Verstand* y *Vernunft*, Arendt denuncia que la búsqueda de verdad de la ciencia a través del perfeccionamiento de sus métodos y su formalización creciente en términos cada vez más abstractos - ininteligibles para el sentido común, inexpresables en lenguaje natural - le han llevado implícitamente a la ilusión de que sus objetos y su actividad corresponden al pensar elevado sobre el mundo contingente en un ámbito de certezas necesarias - propias solo de la matemática y no del pensar en general - extendible infinitamente²⁸. Esta ilusión excede el ámbito epistemológico y atenta contra lo político porque la lógica pragmática del trabajo se ha degradado en las sociedades contemporáneas a la producción para el consumo; esto es, para el descarte incesante de los objetos que deberían constituir la estabilidad del mundo²⁹. En ese mismo sentido, recuerda Arendt, la aparente omnipotencia del conocimiento moderno se ha revelado como la capacidad de destruir todo³⁰. Pero esta degradación tiene sus raíces en una tradición más antigua que la ciencia: las distorsiones filosóficas del pensar y su sentido. Sacar a la luz los presupuestos de estas falacias metafísicas es uno de los objetivos centrales de su análisis del pensar en *La vida del espíritu*.

1.2 La filosofía y el mundo de los asuntos humanos

Arendt comprende las falacias metafísicas como la distorsión en la filosofía de las dinámicas propias del pensar y su retiro del mundo, para someter este mundo de los asuntos humanos a un orden trascendente y su verdad. El aprecio de Arendt por la tradición filosófica y su uso extensivo de esta evidencian que no encuentra solo distorsiones e inversiones de sentido en las ideas de los grandes pensadores. En el primer volumen de *La vida del espíritu*, sin embargo, juzgará esa tradición desde la necesidad del pensar en relación con los asuntos

²⁷ HC, nn. 31-32, 42.

²⁸ HC, nn. 40-41.

²⁹ HC, nn. 35, 43.

³⁰ HC, n. 33, p. 238. Prom, p. 153ss.

humanos. Su análisis no se ocupará de los sistemas filosóficos sino de la experiencia misma del pensar como facultad espiritual.

La filosofía, juzga Arendt desde esa perspectiva, se ha ocupado más de los objetos del pensamiento que del pensar³¹. Este desplazamiento y pérdida de sentido parten del interés prefilosófico griego por lo inmortal que se irá transformando en la historia³². Al inicio, la contemplación se dirigía a la *energeia* de la acción humana, a semejanza de los dioses admirados por los asuntos humanos³³. Esas acciones, aunque guardan su fin en sí mismas, requieren de espectadores y, especialmente, de narradores y poetas para que su grandeza no pase inadvertida al sentido común y cobre sentido³⁴. Pero con la pregunta por el orden cósmico y, finalmente, por el Ser con Parménides, la inmortalidad - incluso la de los dioses, sin final pero con un comienzo - se desplaza a la estabilidad de lo suprasensible³⁵. Los asuntos humanos quedan relegados bajo el signo de la contingencia en contraste con los objetos eternos a los que el pensar ha cedido su dignidad³⁶ y, por eso, los espectadores en aquel espacio público de aparición mundana parecen atrapados en la confusión de opiniones, incomparable con la claridad de la verdad universal.

Esta subordinación de la experiencia mundana con los otros al ámbito del ser y, luego, a la eternidad cristiana, asume en la metafísica moderna, según Arendt, la forma de la necesidad³⁷. Solo el movimiento necesario de la historia, a espaldas de las intenciones de sus agentes, puede dar a las acciones un sentido último más allá de sus conflictos y las imprevisibilidad de su resultado final³⁸. Como discutiremos en el siguiente capítulo, al disolver la acción humana en la necesidad del progreso, la filosofía de la historia solo regresa aparentemente al mundo, porque al distorsionar la experiencia de la voluntad interna y la libertad

³¹ LM-T, n.10, p. 81.

³² LM-T, n. 14.

³³ LM-T, n. 14, pp. 129-130.

³⁴ LM-T, n.14, p. 132.

³⁵ LM-T, n.14, p. 135.

³⁶ LM-5, n. 18.

³⁷ LM-T, n. 14, pp. 138-139.

³⁸ LM-T, n. 21, p. 216. HO, p. 99ss.

política según el modelo del pensar, niega por principio todo sentido al espacio común entre los hombres.

En todos estos intentos, la filosofía ha pretendido para los resultados del pensar la categoría de verdad; pero, a pesar de su sesgo antimundano, su conflicto con el sentido común tiene su raíz en la naturaleza misma del pensar, contraria a la condición humana de pluralidad³⁹. Solo Kant se habría unido a la risa de la sirvienta de Tracia frente a la desorientación - y caídas - del filósofo en el mundo de las apariencias al que, a pesar de todas sus teorías, debe volver siempre⁴⁰. Pero incluso Kant necesitó postular una noción de historia que finalmente también instrumentaliza las acciones; porque, sin ella, el devenir de los asuntos humanos aparecería a sus espectadores como una farsa sin esperanza⁴¹. La verdad filosófica no parece poder renunciar a tener la última palabra.

En último término, esa verdad definitiva que desplaza la pregunta por el sentido se ha entendido en oposición y por encima de la pluralidad de opiniones entre las que transcurren los asuntos humanos. Este es el punto central en el que las reflexiones arendtianas sobre el pensar se articulan con su preocupación por la condición humana y a partir del cual desarrollaremos más adelante las perspectivas fenomenológicas fundamentales que coinciden con ella.

1.3 La verdad, la *doxa* y la acción

Las falacias metafísicas en la ciencia y la tradición filosófica se sostienen en una (in)comprensión más amplia de la verdad, el ser humano, el mundo y el sentido. Sus diferentes formas históricas, desde su planteamiento paradigmático en Platón hasta el presupuesto de la necesidad histórica en la modernidad, niegan validez propia a la opinión y acción humanas en su espacio de aparición en el mundo. Discutiremos ahora cómo, cuando el pensar abandona su preguntar por el sentido para limitarse a una verdad formulada en términos del conocimiento empírico –pero con pretensiones trascendentes– solo puede exigir el asentimiento impersonal del hombre racional. Se eximiría así de descender al

³⁹ LM-T, n. 9, p. 70.

⁴⁰ LM-T, n. 10, pp. 82-83.

⁴¹ LM-T, n. 11, p. 95. LKP 8, p. 98.

nivel del persuadir, propio de la pluralidad de opiniones, los cuales solo puede entender como confusión.

Las falacias metafísicas distorsionan el carácter liberador del pensar al convertirlo en una fuerza destructiva del espacio público en el mundo. Arendt argumenta que cuando la verdad es introducida como medida de los asuntos humanos se abole la realidad de estas, la opinión y al hombre mismo,

“porque el ‘ideal’, la justicia misma, no existe más como una vara para medir, sino que se ha vuelto un fin alcanzable y producible al interior del mundo. En otras palabras, la realización de la filosofía abole la filosofía, la realización del ‘absoluto’ ciertamente abole el absoluto del mundo y así, finalmente, la realización ostensible del hombre simplemente abole a los hombres”⁴²

En ese espacio abierto en el mundo las cosas son en la medida que aparecen, pero, en el caso de los seres humanos, su aparecer está mediado por su presentación, su decidir cómo mostrarse a los demás y a sí mismo, constituyendo un quién y no meramente un qué⁴³. Esta particularidad constituye la *doxa* como autorrevelación en ese espacio de aparición. Como señalamos en el primer capítulo, la *doxa* como opinión se revela en nuestras palabras pero, en su sentido más amplio, en el conjunto del aparecer de nuestras acciones entrelazadas con las de los demás⁴⁴, constituyendo un mismo mundo compartido sobre el que hablamos y que creamos. Sobre ese horizonte de pluralidad, la concertación de acciones y palabras entre diferentes agentes se logra a través de la persuasión como forma comunicativa constituyente de lo político⁴⁵ que presupone el reconocimiento de la igualdad del otro desde su diferencia. Arendt sigue aquí el razonamiento fenomenológico de que un mundo idéntico solo es posible apareciendo diferentemente a agentes cuyos me-aparece-así están intencionalmente correlacionados, presuponiéndose mutuamente. Sin embargo,

⁴² Prom, p. 3. Sobre la inhumanidad del imperativo categórico introducido en la práctica concreta: HO, pp. 27ss.

⁴³ LM-T, n. 4, p. 34.

⁴⁴ Cfr. *supra* Capítulo 1, subtítulo 2.2.1

⁴⁵ Prom, p. 7. LKP 13, p. 133.

hay que distinguir esta comunicación de la afirmación de la verdad que exige el asentimiento impersonal frente a su universalidad⁴⁶.

Arendt destaca que, en la alegoría platónica, el hombre que sale de la caverna no necesitó hablar con los demás para liberarse de sus cadenas y, tras ver que ha vivido entre sombras, descubre una verdad que, al volver a sus compañeros encadenados, no puede comunicar, porque sus afirmaciones parecen convertirse en una opinión más⁴⁷. Quien ha visto la verdad no necesita ni puede persuadir a otros; su diálogo es, en realidad, una concesión hasta que estos se liberen de la ilusión de las opiniones⁴⁸. El mundo de los asuntos humanos deja de ser un espacio de aparición a través de una acción que vale por sí misma – como la *performance* del artista frente a los espectadores⁴⁹ – y se convierte en el espacio de aplicación de una verdad necesariamente externa. La acción concertada se escinde desde Platón entre quienes piensan y quienes realizan o, en otras palabras, entre quienes conocen la verdad y quienes deben obedecer⁵⁰. El poder como concertación de la *praxis* entre diferentes agentes es reemplazado por la fuerza de la *techné* para dar forma a un mundo y acciones sin valor por sí mismos⁵¹. Pero, según Arendt, esta subordinación de la opinión, la acción y el mundo no son exclusivas del rey filósofo platónico sino de la tradición de la filosofía política.

Arendt insiste en que las falacias metafísicas, en su variedad de formas históricas, son distorsiones que tienen su raíz en la naturaleza del pensar. Como señalamos, la actividad del pensar se desconecta del mundo al recordar en forma des-sensibilizada sus objetos de experiencia⁵², para operar con ellos en su propia temporalidad interna. Arendt subraya que, en este sentido, todo pensar

⁴⁶ Como discutiremos en el tercer capítulo, Arendt insistirá en su análisis del querer, en esta oposición entre el asentimiento frente a la verdad (necesaria) y la libertad. LM-W, n. 2, p. 22; nn. 11-12.

⁴⁷ Prom, p. 35.

⁴⁸ Prom, p. 34.

⁴⁹ HC, n. 28.

⁵⁰ HC, n. 26.

⁵¹ HC, n. 27, p. 196; n. 28.

⁵² LM-T, n.9, pp. 76ss. En su traducción de *La vida del espíritu*, Carmen Corral traduce “de-sense” por “desensorizar”.

es siempre un recordar el mundo⁵³. El ego pensante, en ese retiro, ya no es un quién, que siempre presupone a los otros y, por tanto, un mundo⁵⁴; aun así, cuando regresa a este mundo, proyecta sobre las cosas y hechos las propiedades estables de sus objetos invisibles de pensamiento y juzga aquellos desde estas. Su frustración es doble: por un lado la inmovilidad de lo pensado escapa a la discursividad del lenguaje y, por el otro, la fluidez de las apariencias se resiste a revelar tras ellas un en sí último e independiente de toda determinación sensible⁵⁵. A la vez, el hombre en el mundo también se malinterpreta cuando se concibe en términos del ego pensante que, retirado en el no-lugar del pensamiento, ya no tiene patria o, como prefiere formularlo, todo lugar es su patria⁵⁶. Aspira a su soberanía sobre el mundo, reduciendo imaginativamente las diferencias en este a una mera representación frente al pensamiento, como planteó el estoicismo⁵⁷, pero, en general, en toda teoría que subordina este mundo de apariencias a otro eterno e inmutable. Esta autorreducción al individuo singular responde a la pregunta por el sentido de sus acciones irreversibles y de final incierto apelando a una verdad que, al intentar dominar los asuntos humanos, los desintegra. En la modernidad, esta autocomprensión falaz se simboliza, según Arendt, en el sujeto cartesiano, carente de cuerpo y de historia⁵⁸, y, por eso, incapaz de demostrar la realidad de ningún mundo o verdad⁵⁹. Hegel, Marx e incluso Kant, como señalamos, necesitan la historia como última falacia que sustrae el posible sentido de las acciones a un ámbito de necesidad (sin espacio para la libertad), estable y seguro⁶⁰.

⁵³ “Para pensar, entonces, pero no para la filosofía, retirarse del mundo de apariencias es la única precondition esencial. Para poder pensar sobre alguien, este debe ser retirado de nuestra presencia; mientras estemos con él, no pensamos en él ni sobre él; pensar siempre implica la remembranza; cada pensamiento es estrictamente hablando un re-pensar <after-thought>, LM-T, n.9, p.78. Como, por ejemplo, se aprecia en culturas de base fundamentalmente oral como las comunidades quechuas peruanas, donde el verbo *yuyay* se traduce al castellano como “recordar” y “pensar” indistintamente. Cfr. Ong, Walter, *Orality and Literacy – The technologizing of the word*. London: Routledge, 1982, capítulos 2 y 3; Abram, David, op. cit., capítulos 3 y 4.

⁵⁴ LM-T, n.10, p. 88.

⁵⁵ LM-T, n. 13, pp. 121-122.

⁵⁶ LM-T, n. 19, pp. 199-200.

⁵⁷ LM-T, n. 16, p. 157.

⁵⁸ LM-T, n. 6, p. 42.

⁵⁹ LM-T, n. 7, p. 48.

⁶⁰ LM-T, n. 21, p. 216.

Desde esta lectura de las consecuencias políticas de una tradición filosófica que ha distorsionado en vez de cultivar el valor interno del pensar, la fenomenología trascendental de Husserl podría aparecer como un último intento de abandonar el mundo especulativamente para someterlo a través del conocimiento, estableciendo verdades eternas que luego se trasladan al ámbito práctico y valorativo. El sujeto trascendental que pone entre paréntesis el sentido común y es capaz de quitar la posición de existencia de todo lo mundano, incluyéndose a sí mismo, parece reproducir la confusión tradicional entre el ego pensante y el hombre que se pregunta por su mundo. Su reducción trascendental a la vida de su conciencia lo protegería, como parece sugerir Arendt, de los objetos del mundo que absorben su atención, haciéndolo olvidarse de sí mismo. La fenomenología no sería, entonces, más que un estertor metafísico -en un tiempo donde las ciencias han desplazado a la filosofía - para seguir insistiendo en su superioridad sobre los asuntos humanos. Y, sin embargo, el pensamiento husserliano no solo converge con las intuiciones y demandas arendtianas sino que aclara y fortalece sus planteamientos.

2. El mundo de la vida como fundamento

En esta sección, pondremos a Husserl en diálogo con las tres discusiones arendtianas que acabamos de plantear, comenzando por el tema de la opinión en contraste con la verdad, para contextualizar el análisis fenomenológico de la objetividad científica y aclarar la noción husserliana de fundamento, la cual nos remite al mundo de la vida.

2.1 Las raíces dóxicas de la verdad: intencionalidad, horizonticidad y temporalidad de la conciencia

Partiremos de aclarar cómo la fenomenología saca a la luz la raíz dóxica de la verdad y objetividad, tanto en la experiencia inmediata del mundo, como en las diferentes ciencias. La epojé y la reducción trascendental, como recursos metodológicos, permiten mostrar cómo el fluir de la conciencia – caracterizada, como veremos, por su intencionalidad, despliegue horizóntico y temporalidad – dirigida a sus objetos, la revela como una subjetividad encarnada, la cual se unifica y orienta – desde su finitud – a la verdad como correspondencia con un

telos en una aproximación infinita que abre - y exige, desde su evidencia - la posibilidad de una vida fundada en la apodicticidad.

La fenomenología muestra cómo la verdad judicativa y sus formas análogas derivadas se enraízan en el estrato fundamental de la intuición sensible plenificada como evidencia. El juicio predicativo elemental presupone esta experiencia de objetos dados como sustratos últimos, tema de una lógica trascendental que se entiende como justificación de la *episteme* desde la *doxa*.

La retrogresión a lo verdaderamente originario en la experiencia prepredicativa,

“significa una justificación de la *doxa*, la cual es el reino de la evidencia originaria última, todavía no idealizada exacta y psicomatemáticamente. De este modo, también se muestra que el reino de la *doxa* no es un dominio de evidencia de rango menor que el de la *episteme*, del conocimiento judicativo y sus sedimentaciones, sino precisamente el dominio originario último al que retorna la cognición exacta para cobrar su sentido; esta cognición (lo debemos reconocer) tiene la característica de ser un mero método y no una forma que conduzca al conocimiento mismo”⁶¹

Este ámbito puede ser descubierto gracias a la *epojé*: lejos de cualquier postulado ontológico o epistemológico, la puesta entre paréntesis de la actitud natural - de la persona en su vida cotidiana o del científico en su ambiente exhaustivamente controlado de experiencia - suspende toda creencia sobre la posición de existencia del objeto o el sujeto⁶². La suspensión alcanza a la “tesis del mundo”⁶³ en general como un en-sí incuestionable para acceder a la amplitud de nuestra experiencia de ese mundo dado como tal; es decir, en cuanto fenómeno. Tal como reclama Arendt en su descripción de nuestra experiencia mundana y, a partir de ella, de la elaboración científica del sentido común, nos

⁶¹ “(...) signifies a justification of *doxa*, which is the realm of ultimately original self-evidence, not yet exact and psychomathematically idealized. Thereby, it is also shown that this realm of *doxa* is not a domain of self-evidence of lesser rank than that of *episteme*, of judicative knowledge and its sedimentations [*Niederschläge*], but precisely the domain of ultimate originality to which exact cognition returns for its sense, such cognition (it must be recognized) having the characteristic of being a mere method and not a way leading to knowledge itself”, EJ § 10, p. 46.

⁶² Id 1 §§ 5, 32, 109.

⁶³ Id 1 § 32. EJ §5, p. 386. Kr § 38.

encontramos en el ámbito fundamental del aparecer que es siempre, precisa Husserl, correlativo a una conciencia⁶⁴. La insistencia de Arendt en el mundo de apareceres como instancia previa que condiciona todo acuerdo y discrepancia, converge con el análisis fenomenológico del mundo despejado por la *epojé*. Por un lado, en vez de continuar en la certeza acrítica de nuestras creencias (cotidianas o científicas) sobre las cosas del mundo, podemos decir que nos dirigimos a las cosas mismas. Por otro lado, no descartamos ni desatendemos esa certeza sino que buscamos explicitar cómo es posible y aclarar sus condiciones de validez⁶⁵.

Esta reconducción de nuestra atención al fenómeno en la dación revela que la conciencia no es una cosa⁶⁶, al mostrarla como un fluir intencional que puede asumir diferentes formas - al disfrutar una obra de arte, al cuestionar una teoría física, al meditar sobre el sentido de su vida, etc.- cuya unidad e identidad se constituyen originariamente desde ese ámbito de aparecer sensible⁶⁷. Esta síntesis de la actividad fluyente de la conciencia tiene como correlato la unidad en la que se da el objeto intencional⁶⁸. Husserl insiste en la preeminencia de la conciencia actual del objeto como percepción de lo presente⁶⁹; donde se revela que tanto la unidad del fluir consciente como la del objeto, implican que su correlación involucra más que lo dado en actualidad⁷⁰. La reducción eidética nos permite estudiar la esencia de esta experiencia fenoménica, concentrándonos en las invariantes de su fluir⁷¹. En un paso más decisivo, la reducción trascendental revela la actividad de la conciencia como correlativa a todo ser y

⁶⁴ Kr § 48, p. 207.

⁶⁵ "No se trata de asegurar la objetividad sino de comprenderla. Conocer y en consecuencia prever predicciones o formas estructurales de cuerpos físicos o químicos, todo eso no aclara nada sino que necesita explicación. La única aclaración efectiva es hacer trascendentalmente comprensible". Kr § 55, p. 230.

⁶⁶ Kr §§ 22, 67.

⁶⁷ Este planteamiento corresponde a un análisis fenomenológico estático de la vida de la conciencia ya constituida, como el que Husserl desarrolla en *Ideas I*, el cual profundiza más adelante con el análisis genético de la emergencia de esa conciencia.

⁶⁸ Husserl lo describe de la siguiente forma: sin esa actividad sintética de la conciencia que sostiene al objeto, este caería en la nada. Kr § 50.

⁶⁹ Kr § 28, p. 147; § 46.

⁷⁰ MC 2 § 20, p. 97.

⁷¹ KZ 2, p. 15. En la fenomenología husserliana se trata de la esencia de la experiencia intencional con su correlato y, por tanto, de una esencia morfológica --en el sentido de una estructura tipológica, o un tipo estructural. Id1, §§ 2-4, 77.

validez⁷². Busca desde esa actitud describir estructuras y dinámicas constitutivas para aclarar la articulación entre unidad y multiplicidad, entre actividad consciente y objeto intencional, etc.⁷³

Desde esta perspectiva trascendental, el ámbito fundamental de la *aisthesis* donde los objetos se nos pueden dar en evidencia, se revela como una inmanencia que articula intencionalmente lo dado actualmente y lo dable potencialmente, tanto del lado noemático (dirigido al objeto intencional tal como se da) como en la nóesis (la actividad específica de la conciencia correlativa a ese nóema). Toda forma de experiencia - la consideración de relaciones matemáticas universales, la fabricación de un artefacto, la contemplación de una persona amada y, en particular, la percepción cotidiana- se enraíza en esta experiencia fundamental que se revela en forma de un horizonte de presentaciones, retenciones y protenciones articuladas internamente en la actividad temporalizadora de la conciencia⁷⁴. La verdad y su evidencia fundante se constituyen, entonces, inescapablemente en una progresión temporal⁷⁵. En la *aisthesis* originaria, cada nuevo aspecto que aparece se va asociando al anterior que lo anticipaba intencionalmente, constituyendo la unidad del objeto en sus diferentes determinaciones, de forma que en esta experiencia temporalizada, el objeto se puede dar en una evidencia apodíctica, si bien nunca en adecuación inmediata⁷⁶.

No obstante, el percibir diversos apareceres como apariciones de un mismo objeto presupone a un sujeto encarnado y no meramente un ego pensante⁷⁷: un objeto puede mostrar él mismo sus diferentes “lados” o se puede hacerlos aparecer, por ejemplo, al rodearlo. Ese aparecer y hacer aparecer, tanto como la posibilidad misma de que la cosa pre-dada destaque sobre el trasfondo tiene como condición a un sujeto encarnado a través de su corporalidad viva, punto cero de orientación y de capacidades kinestésicas correlativas a esos

⁷² Kr § 27, p. 141; § 41, p. 193. MC 3 § 28, p. 114.

⁷³ Cfr. 2.2.

⁷⁴ Id 1 §§ 81-82. MC 2 § 18. Kr § 46.

⁷⁵ MC 3 §§ 26, 28.

⁷⁶ Id 1, § 138; MC 3, § 28.

⁷⁷ Id 2 § 18a.

apareceres y ocultaciones de las cosas contra el trasfondo que las acoge⁷⁸. La autoconstitución de este sujeto encarnado en el mundo presupone, como desarrollaremos más en el siguiente apartado y los capítulos restantes, su correlación con sus objetos mundanos y los otros con quienes comparte ese mundo. A través de esta correlación el yo que aparece en el mundo con su nacimiento, puede alcanzar progresivamente conciencia de sí en un proceso donde la pasividad receptiva apunta a la espontaneidad de la actividad egológica.

Así, la reducción trascendental muestra cómo la intencionalidad, temporalidad y estructura horízontica de la conciencia, encarnada en el mundo como corporalidad viviente puede alcanzar en este estrato estético fundamental las evidencias apodícticas originarias⁷⁹ que otorgan validez a la verdad del juicio predicativo y, a partir de ahí, de sus formas derivadas. Esta apodicticidad, precisa Husserl, no está exenta del error⁸⁰; su carácter indubitable presupone precisamente ese horizonte autocrítico incesante, de la misma forma que la sucesión de apareceres van confirmando o modalizando las certezas alcanzadas. En todo caso, incluso en esa sencilla experiencia perceptiva la intención sigue esos apareceres apuntando a la compleción final de sus confirmaciones y modalizaciones en el punto ideal de la adecuación⁸¹. Esta intención cognitiva en la que se compromete la actividad consciente desde la percepción - en la que se muestra la unidad teórico-práctica de la razón- revierte en el carácter normativo de la evidencia⁸², como responsabilidad por la propia experiencia y, en la amplitud universal de la razón, como autorresponsabilidad por el todo de la propia vida compartida con los demás. Desde esta comprensión

⁷⁸ Id 2 § 18a. Kr § 28, pp. 148-149; § 47.

⁷⁹ “Para esta elucidación fenomenológica, la cuestión que tiene prioridad es la que concierne a la dación autoevidente de los objetos del acto de juicio, del contenido del pensamiento como la presuposición de *toda* autoevidencia judicativa: no solo del sujeto explícito del juzgar. La autoevidencia objetiva es más original porque es lo que hace primero posible la autoevidencia judicativa”, EJ § 4 (cursivas en el texto). También: MC 1 § 4. MC 3 § 24. Id 1 Epílogo § 5. Kr §§ 34d, 54b, 68.

⁸⁰ MC 1 § 6, p. 56; § 9.

⁸¹ MC §§ 6, 9. EJ § 47.

⁸² KZ 5, p. 84; EJ § 4. En el siguiente capítulo desarrollaremos más las consecuencias éticas de esta explicitación del entretrejimiento de los actos cognitivos, afectivos y volitivos en una misma razón, al interior de la cual se pueden distinguir aspectos.

fenomenológica donde se articulan finitud de la conciencia con evidencia apodíctica y verdad, ser racional es, para Husserl, la voluntad de ser racional⁸³.

Desde esta perspectiva, es posible profundizar la pregunta retrospectiva arendtiana sobre la relación entre la ciencia y el aparecer mundano a través de la comprensión fenomenológica de la objetividad científica como derivación de la objetividad originaria en la experiencia fundamental del mundo de la vida.

2.2 Intersubjetividad y objetividad del conocimiento científico

En este apartado discutiremos el análisis fenomenológico de la *praxis* científica para comprender cómo su objetividad, en tanto formalización matemática de un proceso orientado por resultados predeterminados, se constituye, como en Arendt, a partir del carácter intersubjetivo del mundo. En ese análisis, la fenomenología profundiza en la génesis de esta intersubjetividad explicitando cómo se funda en la experiencia empática del otro con quien el sujeto comparte el mundo.

La perspectiva trascendental explicita en qué sentido la objetividad científica se deriva de la objetividad originaria de la experiencia fundamental del mundo⁸⁴. La actividad científica se constituye correlativamente a la naturaleza como mundo al que se ha desprovisto de toda determinación espiritual⁸⁵. Esta substrucción matematizante supone, entonces, una habitualidad cognitiva, valorativa y práctica que define la *praxis* que denominamos ciencia y su mundo secundario de experiencia. La objetividad originaria consiste en el carácter intersubjetivo del mundo percibido: su ser un mismo mundo compartido con los otros, a cada uno de los cuales se da en un aparecer diferente⁸⁶. Esta objetividad, entonces, no se postula dogmáticamente sobre alguna determinación en-sí, sino que se constituye en la experiencia intersubjetiva, donde el percibir del otro en su

⁸³ Kr § 73.

⁸⁴ Kr §§ 33, 37.

⁸⁵ Kr §§ 9, 9h, pp. 91-92. EJ § 7, p. 30.

⁸⁶ Este análisis del carácter intersubjetivo del mundo corresponde a la perspectiva de la fenomenología estática, en la cual partimos de la experiencia del ego y el otro como constituyentes del mundo objetivo. Como señalaremos más adelante en este apartado, la perspectiva genética explicita cómo es posible la co-constitución del yo y el otro ajeno, tal como discutiremos con más atención en el tercer capítulo.

posición particular es una posibilidad de experiencia para mí que estoy aquí en este momento; es decir, se experimenta como “yo lo vería así si estuviera allí más tarde” o “lo vi así anteriormente desde allí”⁸⁷. Correlativamente, mi percibir se revela como *un* percibir y el aquí definido por mi ubicación corporal no es sino *un* allí como aquí potencial para los otros. La objetividad originaria consiste en esta correlación interna entre aquí-allí, ahora-antes-después, identidad-diferencia, etc. en la que se descubren mutuamente el yo y el otro. Como en Arendt, el horizonte mundano de la objetividad en la *aisthesis* originaria se constituye a través del mutuo aparecer de sujetos encarnados y actuantes. Detallaremos algo más este horizonte intersubjetivo de la constitución del yo.

Husserl muestra la imposibilidad de una autoconstitución solipsista de un sujeto puramente mental⁸⁸. Por el contrario, la posibilidad de esa autoconciencia presupone la unidad diferenciada de nuestra experiencia perceptiva, porque nuestras interacciones con el mundo – comenzando con el advertir nuestra presencia en él – están mediadas por nuestro cuerpo. En esa experiencia, el ver no es suficiente para la autoidentificación del yo, dado que no podemos ver nuestro cuerpo completo. La unidad visual del yo autopercebido se funda en la experiencia del tacto, a través de la autoexploración corporal⁸⁹. Pero no solo vemos y tocamos un cuerpo, sino que sentimos cuando es tocado y, en particular, cuando lo tocamos⁹⁰. Nos experimentamos como cuerpo vivo (*Leib*) y no solo como un cuerpo físico (*Körper*) anexo a nuestra conciencia. La unidad de esa experiencia solo es posible a través de la identificación y diferenciación empática con otros cuerpos que se mueven alrededor: percibo este cuerpo como mi cuerpo por analogía con esos otros cuerpos que puedo percibir y que experimento, por tanto, como cuerpos vivos⁹¹.

Para mostrar cómo el reconocimiento de ese cuerpo solo se da como experiencia de un sujeto personal, Husserl explicita cómo la unidad del percibir en el sujeto es correlativa a la unidad de lo percibido: no experimentamos aspectos sensibles

⁸⁷ Id2 § 46. MC 5 § 53, p. 181.

⁸⁸ Id2 §§ 42-45.

⁸⁹ Id2 § 37.

⁹⁰ Id2 §§ 36-37. Profundizaremos más en estos análisis en el tercer capítulo.

⁹¹ Id2 § 46.

fragmentados sino una cosa que se muestra sensiblemente en forma diferenciada⁹². Esta unidad no se agota en la integración de sus aspectos sensibles frente a un sujeto que la percibe, sino que, como señalamos, presupone la identidad de la cosa a partir de sus apareceres particulares a los sujetos situados en diferentes ubicaciones alrededor de ella. Ese es el tejido intersubjetivo al que estamos integrados y que fundamenta la objetividad originaria del mundo de la vida, a partir de la que se deriva, por ejemplo, la objetividad de los cuerpos físicos y los sólidos (inmateriales) geométricos, correlativos a la física y la matemática. La identidad de una cosa cualquiera y, en definitiva, del mundo es correlativa a la unidad del yo como una vida anímica corporizada, la cual empieza a descubrir sus posibilidades de libertad a partir de la oposición entre los movimientos de su cuerpo orientados volitivamente y la resistencia que le oponen el mundo y sus objetos⁹³. Así, la unidad corporal del yo se descubre como unidad personal que, en último término se revela como una vida razonable libre - esto es, espiritual - compartida comunicativamente con otros⁹⁴.

En el percibir cotidianamente el mundo, reconocemos en él tanto su dimensión física como espiritual, indisolubles en la experiencia misma, aunque conceptualmente distinguibles. Al referir toda forma de objetividad a esta objetividad fundamental encarnada en la *aisthesis* en la que comenzamos a reconocernos desde la infancia, la fenomenología desenmascara la ilusión del sujeto desmundanizado y de toda visión *sub specie aeternitatis*, que ampute a la filosofía y al conocimiento en general del mundo de la vida. No se renuncia a la objetividad ni a las exigencias de la razón, sino que se da cuenta de cómo pueden ser posibles en un sujeto finito⁹⁵.

Este análisis estático de la naturaleza intersubjetiva de la objetividad en nuestra experiencia mundana es complementado por Husserl con un análisis genético, elaborado desde el tema de la empatía en el que articulan ambos pensadores.

⁹² Id2 § 49.

⁹³ Id 2 §§ 38, 59, 60, 62.

⁹⁴ Sobre la libertad: Id2 § 60. Sobre el carácter constituyente de la comunicación: Id2 § 51.

⁹⁵ Kr §73.

Este mutuo descubrimiento intersubjetivo correlativo al mundo experimentado como objetivo, presupone la empatía como la vivencia intencional fundamental en la que el otro es un otro-yo, como el yo es un otro-para-los-otros; pero donde el yo nunca puede acceder a las vivencias del otro como a las suyas propias sino representárselas⁹⁶, precisamente a través de la empatía. Así, mientras el análisis estático parte de la empatía ya efectuada, de manera que los movimientos corporales del otro ya están emparejados con los míos, apresentando la vida anímica que gobierna en cada cual, el análisis genético - al que denomina “estética trascendental” - se reduce a una esfera primordial de la que ha extraído todo sentido de alteridad para mostrar cómo es posible desde esa intimidad del yo un sentido del otro, en el que finalmente es el otro el que se experimenta como el primer yo humano y, por tanto, el yo se descubre originariamente como un otro para otros⁹⁷. El aparente solipsismo de la epojé y reducción fenomenológica es meramente metodológico: la reducción al ego pensante para aclarar el sentido y validez de su experiencia del mundo lo lleva a la mónada que incluye a ese ego y sus correlatos mundanos, donde la subjetividad trascendental se descubre como intersubjetividad trascendental que presupone un mundo.

La subjetividad trascendental constitutiva del mundo está atravesada, entonces, desde sus estratos más profundos –pasivos e instintivos– por una intencionalidad que apunta, por intermediación de los otros, a los niveles más elevados de actividad egológica como la ciencia, la creación artística o el pensar sobre el sentido que se quiere dar a la propia vida. Son los otros – sea en la primera infancia o en la consideración adulta de la historia de la humanidad como un todo – los que orientan al yo en su experiencia fundamental del mundo constituyendo un horizonte de objetividad. En ese sentido, Husserl insiste en que, en contraste, el “mundo científico” no es, por su carácter matemático-constructivo, propiamente un mundo de experiencia⁹⁸. Como en Arendt, el mundo se constituye como espacio de aparición mutuo entre agentes humanos. Ese ámbito de experiencia originario es llamado por Husserl el mundo de la vida,

⁹⁶ Id 2 § 60d. MC 5 § 50, p. 172.

⁹⁷ MC 5, § 49.

⁹⁸ Kr § 34d.

el cual se concreta en culturas particulares y sus productos como la ciencia y la filosofía.

En el siguiente apartado veremos cómo las investigaciones retrospectivas de Husserl y Arendt sobre las fuentes de la objetividad científica y la verdad en general no solo convergen en la noción fenomenológica del mundo de la vida como recuperación del carácter fundante del aparecer, sino que su densidad espiritual revela una razón que no puede dejar de preguntarse por la responsabilidad frente a esa experiencia del mundo y el sentido que se le puede dar.

2.3 El mundo de la vida como fundamento

En términos fenomenológicos, el mundo de la vida es el ámbito de experiencia intuitiva del mundo⁹⁹, a partir de cuya evidencia fundante se constituye todo otro mundo secundario de experiencia con sus criterios específicos de validez. En este sentido, en él están predados diferenciadamente todos los posibles objetos de experiencia¹⁰⁰. Al mostrar que este estrato fundamental es la condición de sentido para todo objeto y experiencia posibles, Husserl puede responder al naturalismo y su ontologización de las determinaciones físicas de las cosas, así como al objetivismo que solo admite una verdad recortada a la medida de las ciencias naturales. Experimentamos, más bien, toda corporalidad como espiritual¹⁰¹, en una interconexión de sentido donde no solo estamos junto a los otros, sino con ellos y en ellos, e interpenetrados intencionalmente¹⁰². Como hemos visto, solo puedo reconocirme como subjetividad trascendental en la comunitarización originaria de la intersubjetividad trascendental correlativa a un mundo en el que actuamos en relaciones de intercomprensión¹⁰³. El esfuerzo

⁹⁹ MC 1 § 4; MC 3, § 24. EJ § 4.

¹⁰⁰ Kr § 58. EJ § 4.

¹⁰¹ Donde ese carácter espiritual se refiere al yo personal, no solo como capaz de actos sino de una personalidad y categorialidad moral. Id 2 § 56.

¹⁰² Kr § 47, p. 204.

¹⁰³ "Precisamente con esto [distinción entre el conocimiento natural y el conocimiento trascendental] comienza una filosofía de la más profunda y universal comprensión de sí mismo, del ego filosofante, como portador de la razón absoluta que viene a sí misma, del mismo como implicando en su apodíctico ser-para-sí a sus co-sujetos y a todos los posibles co-filósofos, el descubrimiento de la intersubjetividad absoluta (objetivada en el mundo como humanidad total)

central de Husserl en la *Crisis* es alcanzar esta comprensión trascendental del mundo de la vida superando los reduccionismos de las ciencias objetivas –y, en particular, de la deformación de la filosofía moderna en psicologismo¹⁰⁴– y las deficiencias de sus propios planteamientos previos. Esta perspectiva trascendental recupera para la fenomenología el sentido auténtico de su tarea.

La densidad espiritual del mundo de la vida revela toda la complejidad del sujeto trascendental como la vida de una razón simultáneamente teórica, práctica y valorativa¹⁰⁵. Enraizados en ese ámbito fundamental, descubierto a la mirada trascendental, puede haber verdad, error, belleza, indignidad, intereses, normas, fines, etc. para una comunidad particular como encarnación del mundo de la vida. Como discutiremos más ampliamente en el tercer capítulo, estos mundos culturales se constituyen en la co-efectuación volitiva fundada en valoraciones también compartidas. En este punto de nuestra argumentación solo queremos subrayar que toda actividad cognitiva se funda en la objetividad originaria del mundo de la vida a la que nos devuelve la fenomenología con su pregunta por el sentido. Nos interesa destacar ahora que en un mundo cultural particular surgió en un momento y lugar determinados una creación espiritual llamada ciencia como pregunta crítica por el fundamento de la propia experiencia. Esta praxis científica iniciada en Grecia¹⁰⁶, si bien puede ser comprendida como una producción cultural más, constituye, para Husserl el inicio del camino al ámbito trascendental a través de la reflexión teórica pero, en último término, a la responsabilidad por la propia vida -en toda su amplitud de sentido - iluminada por esa reflexión. Siguiendo esa tradición, la filosofía moderna realizó el descubrimiento decisivo del ámbito trascendental alcanzado a través de la conciencia del sujeto, pero lo distorsionó al negar el espíritu para reconocer solo la materialidad natural y sus relaciones¹⁰⁷. Desde sus propias preguntas políticas, Arendt también vuelve una y otra vez a la experiencia griega del mundo

como aquel en el que la razón en oscurecimiento, en esclarecimiento, en el movimiento de la diáfana comprensión de sí mismo, se halla en infinito progreso (...)", Kr § 73, p. 307.

¹⁰⁴ Ya desde Descartes (Kr §19), pero especialmente con Locke (Kr § 22).

¹⁰⁵ Kr § 73.

¹⁰⁶ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*. Traducción de Elsa Tabernig (en adelante, FCE). La Plata: Terramar, 2007, p. 98.

¹⁰⁷ Kr §§ 18, 25, 27.

de mutuo aparecer entre los agentes que hace posible un espacio público para sus acciones y palabras, constituyendo un mundo propiamente humano.

La fenomenología trascendental se propone recuperar ese ideal de ciencia que, al sacar a la luz el mundo de la vida, no solo rescata del olvido la condición de posibilidad de todo conocimiento y experiencia del mundo, sino, como su sentido último, la exigencia de responsabilidad inserta en toda praxis¹⁰⁸. La pregunta fenomenológica retrospectiva desde la filosofía y la ciencia hacia el mundo de la vida no solo converge con las preguntas, críticas y preocupaciones de Arendt en el primer volumen de *La vida del espíritu* desenmascarando las pretensiones de las falacias metafísicas y el objetivismo científico, sino que elabora su descripción de ese mundo de apareceres como punto de partida de toda actividad visible o del pensamiento, para sacar a la luz, desde ahí, a un sujeto que solo es posible porque habita un mundo intersubjetivo, donde las diferentes formas institucionalizadas de verdad - como la ciencia o, en general, la cultura - no solo no excluyen sino que exigen el preguntar(se) por su sentido. Ese sujeto finito es capaz de esta tarea infinita, a partir de su vivencia de la evidencia que fundamenta en el mundo de la vida la amplitud de su existencia mundana compartida con los demás. La filosofía, convendrían ambos pensadores, puede traicionar esta evidencia que la hizo nacer; pero también puede servir como funcionaria de una humanidad sumida en la crisis por el olvido, como también señaló Arendt, de ese mundo compartido y la responsabilidad que nos exige en nuestros juicios y acciones.

3. El pensar y la ciencia como autorresponsabilidad

Luego de exponer las coincidencias de la fenomenología husserliana con las principales preocupaciones y planteamientos de Arendt en torno a las falacias metafísicas, la ciencias y el mundo donde podemos abrir un espacio para la

¹⁰⁸ “En perspectiva científica, hay actividades cognoscitivas solo cuando se sostienen por entero y a cada paso en la conciencia reflexiva de la normatividad, y no ya cuando un crítico externo las da por probadas, las encuentra en correspondencia con normas lógicas. A cada paso que da, el propio científico debe convencerse realmente de esta normatividad; el mismo tiene que haber investigado reflexivamente cada evidencia que ha vivido ingenuamente, y tiene que haber comprobado (si la lógica ha llegado ya lo bastante lejos) el alcance de esta evidencia en una consideración de principio, por recurso al tipo de evidencia y a la ley normativa. [...] Y de todo ello se hace responsable el mismo y en completa soledad”, KZ 5, p. 90.

doxa, plantearemos que el pensar arendtiano¹⁰⁹ converge con la autocomprensión de la fenomenología husserliana en la medida que se define como autorresponsabilidad fundada en el mundo de la vida frente al todo de su experiencia. Con este fin, discutiremos (1) la comprensión husserliana de la filosofía como ciencia, (2) el trasfondo intersubjetivo en el que se comprende tanto la ciencia husserliana como el pensar arendtiano y la dimensión ética que suponen, y (3) en qué medida el análisis arendtiano del pensar es compatible con la reducción trascendental fenomenológica o, incluso, si apunta a ella en su caracterización del pensar como repliegue temporal de la conciencia.

3.1 Las ciencias para Husserl

La noción de ciencia husserliana se define por la radicalidad de su preguntarse por el fundamento¹¹⁰. Como en Arendt, la comprensión husserliana de la filosofía como ciencia rigurosa identifica esta tarea infinita como la recuperación, aclaración y responsabilidad por el sentido de nuestra experiencia antes que con la construcción de un (imposible) sistema de verdades acabadas definitivamente.

La crisis de la ciencia es, para Husserl, una crisis de sentido: una autocomprensión distorsionada de sus fundamentos y una pérdida de su valor para la humanidad¹¹¹. No es solo un síntoma de una crisis cultural mayor sino su núcleo: la posibilidad de desaparición del proyecto espiritual llamado Europa¹¹². Husserl desarrolla una crítica integral de la ciencia de su tiempo: negativa, que aclara la invalidez de sus pretensiones naturalistas, y positiva, que saca a la luz sus fundamentos y muestra su articulación universal orientada al *telos* de la plena humanización¹¹³. El esclarecimiento fenomenológico de la objetividad

¹⁰⁹ En adelante, nos referiremos a este pensar según lo comprende Arendt simplemente como “pensar”, para relacionarlo con la autocomprensión de la fenomenología como realización de la filosofía. No se reduce, entonces, al pensar como operación categorial de la conciencia distinta a la intuición sensible, según las distingue Melle. Melle, Ullrich. “Edmund Husserl. From Reason to Love” en Bernet, Rudolf; Welton, Donn; Zavota, Gina (Editores). *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers – Volume 5 / Horizons: life-world, ethnics, history, and metaphysics*. Routledge: New York, 2005.

¹¹⁰ Seguimos en este apartado las ideas centrales de la interpretación de la autorresponsabilidad husserliana en Rizo Patrón, Rosemary. *El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos*. Lima: Editorial Aula de Humanidades S.A.S. y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

¹¹¹ FCE, p. 61.

¹¹² Kr § 5.

¹¹³ FCE, p. 12.

originaria en la que se funda toda forma de conocimiento es acompañado por una reconstrucción de la autocomprensión de la ciencia como una radicalización - universalización - creciente en la historia, entendida esta como proceso de formación espiritual¹¹⁴. Esa autocomprensión científica iniciada en Grecia es la pretensión de un saber y una vida fundados en la evidencia, que la modernidad niega al reducir el espíritu a mera naturaleza y desfigurarse a sí misma como una aberración del racionalismo¹¹⁵. Esta reducción naturalista solo puede entender al hombre como un individuo desconectado de los otros, una cosa más en el mundo dotada de un estrato anímico en relación causal con su estrato material¹¹⁶. Las contradicciones de esta interpretación no solo desfiguran la psicología, sino también a toda ciencia de la cultura, la historia y, finalmente, a la propia ciencia natural, cuyos productos pierden su sentido para los hombres y mujeres contemporáneos. De ahí la necesidad de la fenomenología como ciencia a priori de lo espiritual y, específicamente, de la conciencia¹¹⁷.

Esta ciencia es fundamental para las otras ciencias naturales y espirituales, no como un análogo del axioma físico o matemático, sino como fundamento de validez del conocimiento y experiencia que solo se constituyen en la conciencia, tal como revela la perspectiva trascendental. A diferencia de Descartes, quien interpretó el *ego cogito* como esa suerte de axioma¹¹⁸, Husserl comprende la actividad productora de sentido de la conciencia como el campo auténtico de investigación para una filosofía que ha alcanzado la perspectiva trascendental y la realiza como aclaración permanente de sentido orientada a la humanidad universal. No basta, recuerda Husserl, en referencia a su tiempo, calcular con precisión el mundo o comprender la belleza de las producciones del espíritu, sino que urge el pensar filosófico como pregunta radical por todo sentido y validez dada a la conciencia¹¹⁹. Esa investigación que se inicia aclarando sus fundamentos desde el ámbito trascendental, se realiza finalmente como una reflexión autorresponsable que al preguntarse por la verdad sobre el hombre –

¹¹⁴ Kr § 15.

¹¹⁵ FCE, p. 113.

¹¹⁶ FCE, p. 18ss.

¹¹⁷ KZ 1, p. 4.

¹¹⁸ MC 1 § 10.

¹¹⁹ FCE, p. 61.

desde las pequeñas interrogantes prácticas cotidianas hasta las que, en un nivel personal, alcanzan el conjunto de su vida - descubre el llamado a realizar el ideal de hombre:

“Su propio ser es formarse un ideal de sí mismo como este concreto yo personal, y un ideal de su vida entera —un doble ideal incluso, absoluto y relativo—, y tener que poner su empeño en la máxima realización posible del ideal; así ha de hacer el hombre si es que ha de poder reconocerse a sí mismo, según su propia razón, como ser humano racional, como verdadero y autentico ser humano. Este ideal que late *a priori* en él, lo toma el hombre, pues, en su figura más originaria, *de sí mismo como su «yo verdadero», como «su mejor yo»*. En su articulación absoluta se trata del ideal de su propio yo viviendo en actos justificados absolutamente ante sí, viviendo únicamente en actos llamados a justificarse absolutamente”

120

Como Arendt, Husserl aclara cómo el impresionante éxito pragmático de la ciencia pierde perspectiva sobre su sentido en la sociedad moderna por su mala comprensión de su buen proceder¹²¹. Pero, mientras Arendt debate desde una perspectiva original en el campo del pensamiento político; Husserl despliega un aparato terminológico que apunta al diálogo con diferentes disciplinas a partir de la pregunta por los fundamentos de estas. Frente a la variedad impresionante de perspectivas y temas articulados por Arendt, Husserl acaso reiteraría su sentencia de que, para la renovación integral de la cultura - la ciencia y la filosofía - no basta el instinto, sino una ciencia, en el sentido de aclaración de los fundamentos¹²². Esta aclaración buscada en las evidencias últimas accesibles desde la perspectiva trascendental no puede pretender constituir un sistema de verdades inalterables e incommovibles¹²³. Para esa subjetividad trascendental

¹²⁰ KZ 3, p. 37. Como discutiremos en el siguiente capítulo, este planteamiento husserliano de la ética, centrado en el imperativo a realizarse como un hombre y una humanidad auténticos, se resuelve finalmente en una ética orientada por el llamado universal al amor. Cfr. *infra* Capítulo 3, subtítulo 6.

¹²¹ FCE, p. 32.

¹²² KZ 1, p. 11.

¹²³ Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*/ Tr. de Antonio Ziri3n Q., México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filos3ficas, 1990, Versi3n 1, p. 34; Versi3n 4, n. 16 (p. 82).

horiz3ntica y, en 3ltimo t3rmino, temporal, la ciencia no puede ser un ente objetivo sino un camino¹²⁴. En t3rminos de Arendt, el valor 3ltimo de la fenomenolog3a no reside en sus objetos de pensamiento sino en el cultivo del pensar¹²⁵. En este sentido, las pretensiones sistem3ticas de la fenomenolog3a no solo sintonizan con la cr3tica arendtiana a la idea de sistema filos3fico que traiciona la dignidad del pensar, sino que es especialmente pertinente para vitalizar y ampliar sus cuestionamientos a nuestros desaf3os contempor3neos.

Las investigaciones fenomenol3gicas son descripciones crecientemente aproximativas cuya completitud yace en el infinito¹²⁶. Si Arendt recuerda que todo lenguaje filos3fico se articula en met3foras tomadas del mundo del aparecer para aclarar la experiencia del pensar¹²⁷, Husserl reconoce la necesidad de elaborar - rigurosa e imaginativamente - el lenguaje natural para darle sentidos nuevos que habr3n de precisarse gradualmente volviendo una y otra vez sobre lo ya investigado para profundizar en su articulaci3n con el conjunto de la exploraci3n de la esfera trascendental¹²⁸. En ese proceso de profundizaci3n, no solo es inevitable el error sino que siempre partimos de la imprecisi3n e incertidumbre:

“(...) pertenece a la esencia de la raz3n que los fil3sofos solo pueden comprender y elaborar su tarea infinita primariamente en una absolutamente inevitable unilateralidad. No hay en esto, en principio, ninguna absurdidad, ning3n error, sino, como ya se ha dicho, el camino que para ellos es directo y necesario, solo les permite abarcar una faz de la tarea, sin echar de ver, al principio, que la tarea infinita en su conjunto, la de conocer te3ricamente la totalidad de lo que es, tiene a3n otras faces. Si la deficiencia se anuncia en oscuridades y contradicciones, esto da motivo a un comienzo de reflexi3n universal. Por consiguiente, el fil3sofo siempre debe tratar de adue3arse del sentido pleno y verdadero de la

¹²⁴ KZ 4, p. 60.

¹²⁵ LM-T, n. 18, pp. 179-180. Cfr. *supra* 1.2 en este mismo cap3tulo.

¹²⁶ MC 4, § 41. Kr § 73.

¹²⁷ LM-T, n. 12, pp. 202ss.

¹²⁸ "Pues el mundo de la vida - el ‘mundo para todos nosotros’ -es id3ntico al expresable en el lenguaje en general. Toda nueva apercepci3n conduce, esencialmente, por medio de la transferencia aperceptiva a una nueva tipificaci3n del mundo circundante, y en el intercambio, a una denominaci3n que pronto afluye en el lenguaje general. As3 el mundo siempre ya se puede exponer emp3ricamente, en general (intersubjetivamente), y al mismo tiempo se puede exponer en palabras", Kr § 59, p. 249. Tamb3n Kr §§ 9 1, p. 102. EJ § 12, pp. 57-58.

filosofía, de la totalidad de sus horizontes de infinitud. Ninguna línea de conocimiento, ninguna verdad particular debe ser absolutizada ni aislada. Solo en esta conciencia suprema de sí, que a su vez se convierte en una de las ramas de la tarea infinita, puede la filosofía cumplir su función de afianzarse a sí misma y, con ello, a la auténtica humanidad”¹²⁹

Poniendo en otros términos la constatación arendtiana de que el pensar no puede conservar sus productos y siempre se inicia nuevamente, desde el horizonte de la tarea infinita de una ciencia fundamental, Husserl puede demandar del filósofo la actitud del eterno principiante¹³⁰. Esta tarea infinita debe interpelar al científico, al filósofo y a todo hombre, mostrando la raíz de su pensar en el mundo en crisis desde el que piensa.

3.2 Autorresponsabilidad compartida y pluralidad interna del pensante

La fenomenología nos cuestiona explicitando la unidad de la razón y su enraizamiento mundano, como una exigencia de autorresponsabilidad que históricamente ha descubierto el sentido del interés teórico en el servicio del interés ético-político de una plena humanización. Este cuestionamiento es posible porque esta filosofía como ciencia rigurosa no solo no niega la experiencia mundana sino que, al igual que en Arendt, recuerda que es su condición de posibilidad para todo sentido de verdad y, sobre todo, el escenario y materia de la vida compartida con los demás donde el hombre auténtico solo es posible en la lucha por la humanidad auténtica.

Este cuestionamiento no se restringe a una élite de filósofos, sino que se gesta en las preguntas prácticas de la cotidianidad y, en particular, en los fracasos y penas propias de toda vida humana¹³¹. Husserl ensaya en sus artículos para la

¹²⁹ FCE, p. 115.

¹³⁰ Husserl, Edmund, *Husserliana VIII* (en adelante, Hua VIII). *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der Phänomenologischen Reduktion*. Editado por Rudolf Boehm, La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1959, p. 32.

¹³¹ “La motivación que parte de arrepentimientos y decepciones tan penosos es, como ya se indicó anteriormente, la que motiva la necesidad sentida de crítica, y con ello la que motiva la aspiración expresa a la verdad, o sea, el afán de comprobación, de justificación «definitiva» por medio de la fundamentación evidente. Cabe que este afán haga primeramente aparición y opere solo en situaciones individuales o en ciertas clases de situaciones individuales. Sin embargo, existen aquí posibilidades de esencia para una motivación que desemboque en *aspiración general a una vida*,

revista japonesa *Kaizou* una reconstrucción narrativa de la profundización y universalización crecientes de esta pregunta autorreflexiva en el marco del proceso histórico –esto es, de formación espiritual– de la civilización occidental y su aspiración a una vida auténtica y, por tanto, a ser hombres y mujeres auténticos¹³². El ideal de hombre que se descubre progresivamente en la autorreflexión, presupone la capacidad de preguntar por las propias acciones y por el conjunto de la vida sobre el horizonte de una posible justificación absoluta¹³³. Esa vida, en tanto solo posible por su constitución intersubjetiva, entrelaza el ideal del hombre con el ideal de humanidad¹³⁴. El ideal de vivir en apodicticidad ese camino de vida, presupone que cada mundo cultural como “humanidad” tiene como *telos* una idea universal de humanidad¹³⁵ que, como veremos en los siguientes capítulos, no anula sino que presupone la pluralidad de culturas – en relaciones de intracompreensión comunicativa – tal como también reclama Arendt. La apodicticidad como exigencia absoluta en el ámbito práctico constituye el imperativo categórico de la fenomenología que no es, según Husserl, sino la constatación de que no nos basta vivir la vida de cualquier manera¹³⁶. A través de los diferentes momentos del pensamiento ético husserliano, se entiende a la filosofía como ciencia rigurosa que sirve y realiza ese ideal, interpelando permanentemente la radicalidad de esa forma de vivir desde su fundamentación¹³⁷. Lo puede hacer, tanto en Husserl como en Arendt, por la conexión – negada y olvidada, pero inextinguible – entre mundo y

perfecta, es decir: a una vida justificable por entero en todos sus empeños y que garantice al yo una satisfacción pura y duradera” KZ 3, p. 32.

¹³² KZ 3, p. 26.

¹³³ KZ 3, p. 27.

¹³⁴ KZ 3, p. 23.

¹³⁵ KZ 5, p. 69.

¹³⁶ “Cada hombre individual se halla bajo una norma absoluta, bajo un imperativo categórico. (La expresión kantiana no significa que asumamos la formulación kantiana ni la fundamentación kantiana, las teorías kantianas en una palabra. Significa solo una cosa: que el hombre individual vive una vida que no tiene valor vivida de cualquier modo.)”, KZ 4, p. 48.

¹³⁷ FCE, p. 61. En los diversos momentos de su pensamiento ético, Husserl precisará y reformulará la relación entre la ética como doctrina normativa y su carácter científico último. Chu, M. "El camino del filósofo. Husserl y el sentido de la ética" en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 6, e-ISSN:1885-1088, en asociación con *Escritos de Filosofía-Segunda Serie*, N° 3, 2015, pp. 29-50. En el tercer capítulo podremos retomar algunos planteamientos centrales del desarrollo de este pensamiento – la analogía entre lógica y ética, el llamado autocrítico a la autenticidad, la apertura a los otros en la comunidad del amor – donde siempre se reafirma esta urgencia práctica y exigencia de fundamentación en la reflexión ética en la que culmina la fenomenología.

pensamiento. Precisaremos esta conexión mostrando, en primer lugar, cómo para ambos el pensar filosófico solo es posible sobre el trasfondo intersubjetivo; en segundo lugar, cómo este trasfondo orienta y devuelve el pensar hacia el mundo y, finalmente, cómo la reflexión teórica encuentra su sentido en el servicio a una praxis ética enriquecida – y no sometida – por la idea de ciencia.

3.2.1. El índice de pluralidad en el pensar

Arendt responde a la pregunta central de *La vida del espíritu*, proponiendo a Sócrates como el ideal del hombre que transita entre el pensar y el diálogo con los otros en el mundo, sin pretender enseñarles qué es la justicia sino, a través del cuestionamiento, que se hagan más justos¹³⁸. Husserl se remite en ese mismo sentido a Sócrates para destacar que su valor filosófico no se cosifica en una teoría sino en su mover a otros a pensar.

“El sentido de la reacción socrática contra el escepticismo consiste precisamente en que tampoco él, Sócrates, aspira a ser un filósofo teórico sino un hombre en la vida práctica, ya que para él lo primero no es el conocimiento teórico sino la conducción racional de la vida; pero una vida humana racional y por ello verdaderamente satisfactoria la considera posible Sócrates sólo como vida filosófica. Dicho con mayor claridad: sólo quien filosofando —tomando la actitud puramente teórica— reflexiona sobre su vida y los fines que la mueven, sólo quien en esta actitud alcanza evidencia de qué es en verdad bello y qué feo, qué es noble y qué mezquino, qué justo y qué injusto, qué bueno y qué malo y, filosofando de este modo, reconoce las auténticas normas de la razón práctica, solo éste puede entonces, guiado conscientemente por tales normas, conducir su vida como vida racional en la práctica”¹³⁹

Si bien la filosofía no se limita a un sistema teórico, tampoco se reduce a una *techné* ética sino que abarca la amplitud y profundidad de toda la vida de la razón¹⁴⁰. Esa apertura a la universalidad de los problemas de lo humano –ya sea

¹³⁸ LM-T, n.17, pp. 172-173.

¹³⁹ KZ 5, p. 95; FCE, p. 117.

¹⁴⁰ FCE, pp. 55ss. Aquí se plantea el problema del alcance universal tanto de la ética como de la ciencia, entendidas fenomenológicamente. La cuestión excede a los límites de nuestro trabajo, pero sí requiere explicitar que seguimos este planteamiento husserliano de la teoría al servicio de

una ciencia teórica o la institucionalidad política— revela a la actitud teórica su sentido último en el servicio a la realización práctica del ideal de humanidad descubierto en la idea misma de ciencia¹⁴¹. La comprensión husserliana de la teoría como *praxis* teórica – es decir, una forma particular de la *praxis*¹⁴² – le permite su articulación con los fines últimos de la *praxis* humana considerada como un todo desde las preguntas éticas últimas en las que culmina la fenomenología.

Si Husserl fundamenta esta exigencia de autorresponsabilidad en la explicitación de la vida del sujeto trascendental, finalmente solo aprehensible en un horizonte de intersubjetividad, Arendt también la extrae de la pluralidad interna a la misma vida del espíritu en el pensamiento: el pensar es un diálogo interno¹⁴³, donde nos hacemos compañía en una soledad (*solitude*) que no es soledad (*loneliness*)¹⁴⁴. Husserl subraya el carácter *sui generis* de la soledad filosófica: no se trata de un yo enfrentado a otros yo a los que rehúsa como es entendido – incluso por los filósofos – en la actitud natural. En el campo trascendental el yo del fenomenólogo se descubre en esa conexión intersubjetiva que hace posible su reflexión y, finalmente, a él mismo¹⁴⁵. La fenomenología trascendental se ocupa, precisamente, de sacar del anonimato esa vida intersubjetiva constituyente de todo sentido y validez, para plantear luego, en sus cuestionamientos concretos sobre el mundo que vivimos, sus implicancias y exigencias para todo ser humano en cuanto tal.

la *praxis*. Como discutiremos en el cuarto capítulo – en el contexto de la ética tardía de Husserl, donde la pregunta por el sentido de la vida se integra a las preguntas por el sentido del mundo y de la historia – la fenomenología se entiende como una reflexión ética universal, donde todo lo teórico puede ser considerado desde una perspectiva práctica.

¹⁴¹ FCE, p. 86.

¹⁴² Husserl, Edmund. *Husserliana XXXVII* (en adelante, Hua XXXVII). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Editado por Henning Peucker. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 18. Este planteamiento corresponde al período de profundización en el análisis genético de la ética en Freiburg.

¹⁴³ LM-T, n. 18, p. 185.

¹⁴⁴ LM-T, n. 9, p. 74.

¹⁴⁵ "La *epojé* crea una soledad filosófica de tipo único que es la exigencia metódica de fundamento para una filosofía efectivamente radical. En esta soledad no soy un solitario que se singulariza a partir de alguna obstinación, aunque sea teóricamente justificada (o por casualidad, acaso como un naufrago) se separa de la comunidad de los seres humanos, a la que, sin embargo, pertenece". Kr § 54 b, p. 225. También Kr § 73, p 307.

Arendt argumenta que si el pensamiento requiere el lenguaje –y, por tanto, a los otros– entonces no se puede afirmar del hombre inmediatamente que es un animal racional, pero sí un animal que habla¹⁴⁶. En ese comunicarse con los demás, el yo dividido por el diálogo interno del pensar recupera su unidad al aparecer a los otros como uno y así también para sí mismo¹⁴⁷. Así como Arendt apela a ese índice de pluralidad interno al pensamiento para aclarar cómo puede volver al mundo –incluso si sus palabras suenan triviales o aporéticas–, Husserl insistirá en que el fenomenólogo siempre parte y ha de volver a su mundo cotidiano, pero que en ese tránsito la actitud natural se enriquece desde la actitud trascendental y viceversa¹⁴⁸. Como veremos en el siguiente capítulo, ese retorno se realiza en la aproximación práxica a la idea de un “nosotros” universal, como trasfondo y fin trascendental del nosotros fáctico en el que habitamos.

En Arendt, la vuelta al encuentro de los otros en el mundo implica el cuestionamiento permanente de las certezas de las que se partió, siempre que no se caiga en la tentación de apelar a una verdad inefable –como las pseudociencias– en vez de cultivar la pregunta por el sentido¹⁴⁹. Para prevenir esa aberración que recae en las falacias metafísicas, Arendt aclara cómo el poder liberador del pensar solo se manifiesta lingüísticamente en el juzgar discerniendo entre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, etc.¹⁵⁰ Esta facultad interna, como discutiremos en el cuarto capítulo, es la única que presupone a los otros en su diferencia (de gustos) sobre el trasfondo de un sentido común

¹⁴⁶ LM-T, n. 10, p. 89. Husserl no necesita plantear esta oposición porque su teoría de la razón muestra el entretrejimiento de sus aspectos cognitivo, afectivo y volitivo sobre un horizonte intersubjetivo. Si bien Husserl y Arendt constatan, como hemos discutido en este capítulo, una experiencia con sentido de los otros y el mundo previa a la expresión lingüística, el primero no descarta necesariamente un juzgar o pensar que no se articule en la capa del *logos* (Id 1, § 124). En este sentido, Heidegger está más cerca de Husserl que Arendt, en su interpretación de la precomprensión compartida previa a la *Rede* (Heidegger, M. *Ser y tiempo* (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera), en adelante, SZ. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2005, § 34) en la que es posible cierto nivel de deliberación, como al responder al fallo de una herramienta, dejándola y tomando otra. Esta insistencia de Arendt en la lingüisticidad del pensar busca afirmar, como hemos señalado, su referencia a la pluralidad, caracterizándolo como un diálogo interno. La fenomenología disuelve la distorsión de la perspectiva solipsista explicitando la fuente intersubjetiva de toda formación de sentido y validez.

¹⁴⁷ LM-T, n. 18, p. 185.

¹⁴⁸ Kr § 59. Discutiremos más adelante desde esa perspectiva la compatibilidad entre la reducción trascendental y el pensar arendtiano. Cfr. *infra* 3.3, en este mismo capítulo.

¹⁴⁹ LM-T, n. 13, p. 113.

¹⁵⁰ LM-T, n. 18, p. 193.

(compartido por la comunidad concreta a la que se pertenece), donde solo cabe la persuasión y no el asentimiento a la verdad del juicio determinante como objetividad externa. En ese mismo sentido, Husserl también rechaza la idea de una aprehensión inmediata, total y adecuada al campo trascendental¹⁵¹. La filosofía como ciencia rigurosa debe renunciar a la idea de verdades inmediatamente evidentes¹⁵² y reconocer que solo se puede realizar a través de un trabajo arduo y exhaustivo que parte siempre, como señalamos, del lenguaje natural para volver al mundo y realizar su misión formativa. La fenomenología es consciente de la dimensión creativa en su empleo del lenguaje para perfeccionar sus descripciones de la evidencia originaria que pretende exponer. De ahí la insistencia en que ese perfeccionamiento solo es posible en el trabajo colaborativo: lejos de cualquier resignación y refugio en lo inefable, disfruta la belleza de la cooperación en la vida comunitaria:

“Cada uno repara en el valor personal que ha sobrevenido a los otros gracias al amor a la sabiduría, gracias a la dedicación continuada de su vida al dominio espiritual de valores. Es más: cada uno aprende a sentirse partícipe de una comunidad abierta y creciente de filósofos, y se recrea en la belleza de tal comunidad y en el valor de estar referidos en común a un reino creciente de valores espirituales, en el cual no solo todos se gozan sino al que todos colaboran con su trabajo. Cada uno siente el gozo por la elevación de valor que se produce en la comunidad y que a través de ella alcanza a todos los individuos, y cada uno aprende a hallar su propia exigencia y su propia dicha en la exigencia de lo que eleva y hace dichosos a los otros”¹⁵³

En ese sentido, como reclama Arendt¹⁵⁴, Husserl va más allá de las metáforas visuales para describir la evidencia desde la exigencia de “escuchar la verdad”¹⁵⁵, subrayando así el horizonte temporal en la que se completa, en contraste con la ilusión de la visión total e inmediata por encima de todo lenguaje

¹⁵¹ Se aprehende como un *eidos*, un “tipo morfológico”, según señalamos más arriba. Id1 § 83. Kr § 49.

¹⁵² Kr § 73, p. 302.

¹⁵³ KZ 5, pp. 93-94. FCE, p. 58.

¹⁵⁴ LM-T, n. 12, p. 101.

¹⁵⁵ KZ 5, pp. 91-92.

y comunicación. Vivir en la apodicticidad no es, entonces, atrincherarse en la quietud solipsista sino profundizar en la autocrítica permanente desde la aspiración personal y comunitaria a la fundamentación plena. En esta profundización, el autoexamen de la subjetividad trascendental se descubre como intersubjetividad trascendental por su interconexión intencional con toda otra conciencia.

3.2.2 El pensar como actividad

Arendt identifica la fuente y vitalidad de esa autocrítica a partir de la respuesta de Sócrates a Calicles en el *Gorgias*, en el sentido de que es preferible vivir en desacuerdo con los demás que en desacuerdo con uno mismo¹⁵⁶. Para quien está habituado a pensar, obrar el mal es condenarse a vivir –dentro de sí– con un criminal¹⁵⁷. Arendt aclara que no se refiere a la conciencia moral, la cual sería más bien un producto lateral de este rasgo del pensar, cultivado por la experiencia cristiana. Se trata, más bien, del encararnos a nosotros mismos en ese diálogo interno que, al hacer el mal, se haría insoportable¹⁵⁸. Esta exigencia de coherencia desde la pluralidad interna del pensar descubierta por Sócrates¹⁵⁹ muestra que así como el amigo puede ser un otro yo, el yo está llamado a ser amigo de sí mismo.¹⁶⁰

Esa coherencia interna no es, entonces, solo compatible con el cuidado de los asuntos humanos en el mundo sino que apunta a este. Lo que sí muestra positivamente el diálogo platónico es que el pensar guarda su sentido en sí mismo, como la vida¹⁶¹; de manera que aunque es posible una vida no reflexionada, no es lo que en último término se podría llamar vida, al igual que alguien que permanezca postrado estaría vivo, si bien no la reconoceríamos –ni

¹⁵⁶ LM-T, n. 18, p. 180.

¹⁵⁷ “The partner who comes to life when you are alert and alone is the only one from whom you can never get away – except by ceasing to think. It is better to suffer wrong than to do wrong, because you can remain the friend of the sufferer, who would be want to be the friend of and have to live together with a murderer? Not even another murderer”. LM-T, n. 18, p. 188.

¹⁵⁸ LM-T, n. 18, p. 188.

¹⁵⁹ LM-T, n. 18, p. 185.

¹⁶⁰ LM-T, n. 18, pp. 188-189. Arendt incorpora así la reflexión aristotélica sobre la amistad a la actividad interna del pensamiento.

¹⁶¹ LM-T, n. 13, pp. 121ss.

usualmente desearíamos— como una verdadera vida¹⁶². Así se puede entender que Arendt, defensora de la *vita activa* contra su subordinación por la *vita contemplativa*, comprenda por qué Catón puede decir que nunca está más acompañado que cuando está solo, ni más activo que cuando no hace nada¹⁶³. En ese mismo sentido, el yo del fenomenólogo no se pierde en las idealidades ni en el falso empirismo de los dogmas objetivistas, sino que se aplica a la *praxis* de la vida del espíritu que se pregunta incesantemente por el sentido. Como señalamos, el pensar no se reduce a una *techné* para superar meras dificultades prácticas: el yo no es solo un polo vacío de actos sino una persona como agente de actos con valor ético porque es capaz de reflexionar para – intentar – dar unidad de sentido a su vida¹⁶⁴.

Este sentido último de la razón teórica como servicio de la razón práctica se fundamenta, como señalamos, en que el desafío de la vida personal auténtica es indesligable de la vida auténtica comunalizada, en tanto no es solo una existencia con las otras sino cada uno en el otro y para el otro en orden a la idea infinita de una comunidad universal.

“Una comunidad tal habría dejado de ser un mero conjunto de individuos con igual voluntad según ideales iguales, para constituirse ya como comunidad de voluntades, comunidad en el querer”¹⁶⁵.

Esta comprensión husserliana de la vida ética requiere profundizar en la dimensión volitiva en la constitución del yo personal y las personalidades de

¹⁶² LM-T, n. 17, p. 178.

¹⁶³ LM-T, Introduction, p. 8.

¹⁶⁴ Cfr. *infra* Capítulo 3, subtítulo 2.2.

¹⁶⁵ Husserl continúa este pasaje aclarando esta comunalización volitiva a través del ejemplo de la comunidad praxica de matemáticos y la idea común que los orienta tanto individual como grupalmente: “Una voluntad colectiva discurriría a través del vivir unitario del individuo y a través de los sujetos individuales y sus voliciones individuales, de modo semejante a como, por ejemplo, forma hoy el colectivo de los matemáticos una comunidad de voluntades. El trabajo individual de cada matemático sirve a una ciencia que es patrimonio común de todos, por lo que el trabajo de cada matemático está destinado a todos los demás matemáticos, y cada uno saca provecho del de los demás y en cada uno existe la conciencia de la totalidad del colectivo y del fin compartido y del trabajo cuyo intercambio determina —y debe determinar— la dedicación de cada uno. Hay aquí un vínculo universal de las voluntades que genera una unidad en el querer, sin que se produzca una organización imperialista de las voluntades. Hay una voluntad central en la que todas las individuales se integran, a la que todas voluntariamente se someten y de la que se saben funcionarias”. KZ 4, pp. 57-58. Discutiremos más ampliamente el carácter fundamental de esta comunalización de voluntades en el tercer capítulo.

orden superior correlativas a su mundo circundante; así como en su convergencia con las aclaraciones y aporías de las reflexiones arendtianas sobre el querer en el segundo volumen de *La vida del espíritu*. Profundizaremos en esa articulación en el tercer capítulo de nuestra investigación; por ahora basta señalar que así como el índice de pluralidad que Arendt identifica en el pensar exige la coherencia interna socrática del agente como un análogo de la vida mundana con los otros, en Husserl ya la reflexión sobre la vida propia tomada como un todo, capaz de ser vivida en autenticidad, solo es comprensible como un autodescentramiento sobre el horizonte de la intersubjetividad trascendental. La fenomenología de la vida del espíritu en ambos autores se orienta, entonces, en su regreso, al mundo al servicio de nuestra vida compartida.

3.2.3 El pensamiento como compromiso

Respondiendo provisionalmente a la pregunta inicial de *La vida del espíritu*, Arendt constata en Sócrates que quien no ama la verdad y la justicia no es capaz de pensar, así como quien ama examinarse es incapaz de hacer el mal¹⁶⁶. Como discutiremos en los dos siguientes capítulos, la apelación al amor es clave en Arendt, como también en Husserl, donde la humanidad auténticamente universal es precisamente, una comunidad de amor¹⁶⁷. Discutiremos allí cómo el amor configura la vida en un autodescentramiento que no solo comprende a reconocer al otro, sino que se identifica con su bien, sin absorberlo ni confundirse con él. En Arendt, el pensar que se manifiesta como juzgar que vuelve al mundo por amor a él y a los otros en él, se llama también el esfuerzo por comprender:

“Comprender no significa negar lo escandaloso, deduciendo lo imprevisible de precedentes o explicando fenómenos por analogías y generalidades de manera que el impacto de la realidad y el *shock* de la experiencia ya no se sientan. Significa, más bien examinar y asumir conscientemente la carga que nuestro siglo nos ha puesto – no negando su existencia ni sometiéndonos cándidamente a su peso. Comprender

¹⁶⁶ LM-T, n. 17, p. 179. Lejos de cualquier simplificación del intelectualismo moral, Arendt subraya aquí el poder liberador del pensar como deconstructor de certezas y como exigencia de compromisos. LM-T, n. 18, p. 180.

¹⁶⁷ Cfr. *infra* Capítulo 3, subtítulo 6.

significa, en resumen, el enfrentar –atenta e impremeditadamente– y resistir la realidad, cualquiera que esta sea”¹⁶⁸

Ese esfuerzo por comprender, nombrado de diferentes maneras, será la constante en su obra¹⁶⁹. En ese mismo sentido de un pensar comprometido y como respuesta a la *Crisis* de su tiempo, Husserl no solo se declara más radical que los que se autodenominan así sin ofrecer fundamentos válidos¹⁷⁰, sino que es consciente del costo de un comprender que resulta desestabilizador para el orden social y que no rara vez da lugar a persecuciones¹⁷¹. Esa comprensión comprometida es, como desarrollaremos en el cuarto capítulo, el sentido último de la fenomenología como reflexión científica rigurosa sobre el mundo presente para buscar su realización auténtica en la comunidad de amor. En coincidencia con el cuestionamiento arendtiano a los filósofos que se ocupan de la verdad para gobernar desde arriba a los que deben obedecer y ordenar así los asuntos humanos, la fenomenología no solo incorpora lo social, político y cultural como temas para su crítica sino que, como señalamos, se reconoce al interior de ese proceso histórico como la instancia que se pregunta por su sentido para hacerse responsable de él.

“Esto sucede en la forma de una praxis nueva, la de la crítica universal de toda vida y de todos los fines vitales, de todas las formaciones culturales y sistemas de cultura ya surgidos de la vida de la humanidad, y con ello también de una crítica de la humanidad misma y de los valores que la guían expresa o no expresamente; y luego, en una praxis que tiende a elevar a la humanidad mediante la razón científica universal, según normas de la verdad de todas las formas, y a transformarla en una

¹⁶⁸ “Comprehension does not mean denying the outrageous, deducing the unprecedented from precedents, or explaining phenomena by such analogies and generalities that the impact of reality and the shock of experience are no longer felt. It means, rather examining and bearing consciously the burden which our century has placed on us - neither denying its existence nor submitting meekly to its weight. Comprehension, in short, means the unpremeditated, attentive facing up to, and resisting of, reality -whatever it may be”, OT-A, Introduction, p. viii.

¹⁶⁹ En sus últimas obras *Eichmann en Jerusalén* y *La vida del espíritu*, este esfuerzo de comprender a partir del mundo y en orden a él es igualmente evidente. En la entrevista que le hiciera Günter Gaus, subraya “Lo que es importante para mí es comprender. Para mí, escribir es cuestión de buscar esa comprensión, parte de ese proceso de comprensión... Algunas cosas llegan a ser formuladas. Si hubiera tenido una memoria suficientemente buena para retener realmente todo lo que pienso, dudo mucho que hubiera escrito – conozco mi propia pereza. Lo que es importante para mí es el proceso mismo del pensamiento”, EiU, p. 3.

¹⁷⁰ FCE, p. 113.

¹⁷¹ FCE, p. 111.

humanidad radicalmente nueva, capacitada para una responsabilidad absoluta de sí, sobre la base de conocimientos teóricos absolutos”¹⁷²

En esa medida, el funcionario de la humanidad¹⁷³ husserliano coincide con quien cultiva el pensar arendtiano para asumir en el espacio público esa discusión que lleva a amar la verdad y la justicia empeñándose por ella en el mundo.

Este servicio de la filosofía tiene, entonces, un papel específico ajeno a cualquier versión de reyes filósofos en la humanidad universal donde el amor mueve al cuidado por uno que es cuidado por el otro y, finalmente, al cuidado de un mundo que asume –busca comprender– la complejidad de su historia y se hace responsable de su futuro. El *telos* de la civilización occidental, desde Grecia y hasta la forma contemporánea de la modernidad es darle a esa vida compartida la forma de evidencia que exige una fundamentación racional para guiarse en una comunicación crecientemente inclusiva donde se tejen, fortalecen y renuevan los lazos en esa comunidad¹⁷⁴. Esta evidencia es una tarea a alcanzar permanentemente en tanto su apertura a la compleción no excluye el error y la incoherencia sino que, de hecho, presupone que ha ocurrido y ocurre en la historia como un desafío que se resiste a su ideologización en alguna filosofía de la historia¹⁷⁵. Si, como vimos, la evidencia apodíctica no excluye un ser desmentida posteriormente, entonces, el horizonte teleológico de la tarea infinita de una vida auténtica enfatiza la preeminencia de la voluntad; esto es, de la responsabilidad que debe ir asumiendo la vida personal y compartida. Ese es el “imperativo categórico” husserliano: la exigencia de realizar en cada momento la mejor decisión posible de acuerdo a los medios a nuestro alcance de manera que procedamos sin remordimientos¹⁷⁶. Para Husserl, ese imperativo encontrará

¹⁷² FCE, pp. 105-106.

¹⁷³ Kr § 6.

¹⁷⁴ KZ 5, p. 93.

¹⁷⁵ “El errar en todas sus formas tendríamos por tanto que considerarlo no solo una posibilidad esencial abierta, sino también una posibilidad fácticamente inevitable en toda vida humana concebible, ya solo por la relación esencial del hombre con un entorno natural. El hombre en el paraíso sería, en cambio, por así decir, infalible. Mas no con la infalibilidad divina de la razón absoluta, sino con una infalibilidad ciega y contingente, por cuanto ese hombre no tendría noción de lo que es la razón, la evidencia crítica, la justificación” KZ 3, p. 36.

¹⁷⁶ “El “imperativo categórico”, aun siendo tal imperativo, ciertamente no es más que una forma significativa pero *vacía* de contenido, de todos los imperativos individuales de contenido determinado que pueden ser válidos. Cuestión de una ética elaborada es entonces el trazado, en el interior de esta forma universal, de las especificaciones que vienen categóricamente exigidas

finalmente su sentido en el autodescentramiento radical del amor. En servicio a esa vida, la fenomenología husserliana y el pensar arendtiano no solo vigilan el error o reiteran la exigencia sino que, como hemos visto, también enriquecen nuestro mundo de experiencia¹⁷⁷, a menudo advirtiéndolo, analizando y compartiendo lo que ya puede estar realizando, incluso en formas inéditas, ese amor por el mundo.

Nuestra investigación comprende la fenomenología arendtiana de la vida política como una posible articulación de esa fundamentación de validez que despliega un horizonte – histórico y sistemático – para la crítica y el cultivo de lo nuevo. En ese mismo sentido, hemos mostrado en qué medida su investigación sobre la vida del espíritu que complementa su defensa de la *vita activa* no solo es compatible con la fenomenología de Husserl sino que profundiza y refuerza sus argumentos a través de las discusiones desarrolladas por la fenomenología trascendental. Antes de discutir cómo es posible ese mundo de acciones compartidas donde el yo personal se constituye a través de su actividad egológica y hace suyo el ideal de una vida fundada en evidencia, recapitularemos los puntos de convergencia entre Arendt y Husserl para preguntarnos en qué medida serían (in)compatibles con la noción de reducción trascendental.

3.3 La cuestión de la reducción trascendental

En este apartado comenzaremos recapitulando nuestras discusiones precedentes, articulando sus referencias a la reducción trascendental. Luego de despejar algunos posibles malentendidos arendtianos al respecto, profundizaremos en la relación de la investigación trascendental con la *praxis* mundana y, finalmente, el interés último en la conciencia interna del tiempo,

en relación con las formas de posibles personalidades y posibles circunstancias —por medio de una indagación sistemática y una crítica de las formas posibles de vida encerradas *a priori* en la esencia del hombre”, KZ 3, p. 43. Como precisaremos en el tercer capítulo – siguiendo la periodificación del pensamiento ético husserliano de Ulrich Melle –, Husserl entiende el imperativo categórico de reconocer y realizar lo mejor posible en cada situación, siempre en la concreción de un campo de posibilidades prácticas, con lo que pretende superar el formalismo noético de Brentano. Posteriormente, en su ética tardía, tanto el imperativo categórico como la idea misma de fundamentación racional se abrirán a la noción última de valores absolutos del amor.

¹⁷⁷ Cfr. 3.2.1.

como posible punto de convergencia para el cultivo de una *thaumatzein* en orden a la praxis.

3.3.1 La reducción trascendental como prevención contra las falacias metafísicas

Coincidiendo con la crítica arendtiana de las falacias metafísicas, la reducción trascendental previene tanto una filosofía que se apresure dogmáticamente a una ontología, como su reducción a un psicologismo escéptico. La reducción trascendental no elimina, pone en duda ni “demuestra” el mundo sino, como hemos visto, permite reflexionar sobre su sentido experimentado, suspendiéndolo metodológicamente para aclararlo. No necesita demostrar la existencia del mundo exterior porque levanta el prejuicio naturalista sobre lo inmanente y trascendente, al mostrar con su reducción al fenómeno que la trascendencia es una forma de inmanencia¹⁷⁸. La investigación fenomenológica de esta actividad productora de sentido de la conciencia no se pierde en la inaprehensibilidad de su flujo heracliteano sino que puede fijarlo – siguiendo el hilo conductor del objeto – en tipos eidéticos correlativos a un *eidos ego*¹⁷⁹. Así como el pensar arendtiano se dirige a esencias y no a meras abstracciones¹⁸⁰, la reducción eidética fenomenológica no sustituye con sistemas conceptuales al mundo de la vida sino que busca invariantes en la experiencia intencional de este, siguiendo en la variación imaginativa la normatividad interna de las posibilidades de continuidad en el aparecer del objeto¹⁸¹. En ese sentido, la fenomenología no necesita desarrollar un discurso metafísico descargado de la experiencia mundana, sino que sus descripciones parten del lenguaje natural para reelaborarlo imaginativamente como camino de regreso desde la actitud natural a la vida trascendental¹⁸².

A lo largo de sus obras, Husserl fue precisando este sentido de lo trascendental, ampliando y profundizando su comprensión de la inmanencia de la conciencia. Inicialmente limitó lo inmanente a lo incluido como ingrediente en la vivencia,

¹⁷⁸ MC 4, § 41.

¹⁷⁹ MC 4, § 34.

¹⁸⁰ LM-T, n. 19, p. 199.

¹⁸¹ Id1, §§ 4, 23; KZ 2, p. 15.

¹⁸² Kr § 59. Cfr. nota 126.

para abrirlo posteriormente a lo dado a ella en actualidad como sentido – y ya no como ingrediente – que implica horizontalmente lo dable potencialmente. Este carácter horizontal en el flujo consciente y el objeto intencional, aprehensibles eidéticamente en la reducción trascendental, ponen en evidencia la temporalización originaria desde la que se constituye toda forma de verdad a partir de raíces dóxicas que se hunden en la *aisthesis* fundamental en la que se nos da e intuimos el mundo de la vida. Esta autocomprensión de la investigación trascendental coincide, entonces, con la aclaración y defensa arendtianas de la *doxa*, frente a su subordinación desde lo metafísico.

Desde esa primacía de la *aisthesis* tanto husserliana como arendtiana, el trasfondo de evidencia del mundo de la vida no anula la opinión ni persuasión en el mundo ni, en particular, en el espacio público de los agentes que constituyen comunicativamente una comunidad política. Esta comunidad es comprendida en el sentido de *polis* por Arendt como espacio de aparición en acciones y palabras, y por Husserl en el sentido de comunidad ética de comunicación y acción¹⁸³ que tiene su fundamento - y, como veremos, su telos – en el horizonte abierto de la autoconstitución del yo por mediación de los otros compartiendo el mundo. La fenomenología trascendental no solo no niega ese mundo de la vida, sino que busca, como Arendt, explicitar su carácter fundante y asumir la responsabilidad de una praxis crecientemente humana en él.

3.3.2 Fenomenología trascendental y acción mundana

Como vimos, la fenomenología trascendental como ciencia es un esfuerzo de comprensión infinito y siempre renovado porque es un hacerse crecientemente responsable de sí mismo. También señalamos cómo la explicitación arendtiana del índice de pluralidad en el pensar coincide con la afirmación husserliana de que la investigación trascendental siempre parte del mundo experimentado y vuelve a él desde una soledad que no descarta a los otros. Queremos destacar todavía otros puntos de convergencia entre la fenomenología trascendental y el pensar arendtiano, en cuanto a su relación interna con esa actividad pública.

¹⁸³ Cfr. *infra* Capítulo 3, subtítulo 5.3.

En primer lugar, el fenomenólogo no se sustrae a una torre de marfil en la investigación trascendental o en la aplicada al mundo. El no partidismo asumido y exigido por Husserl, sirve a la libertad de intereses que se requiere para criticar toda posición¹⁸⁴. Como discutiremos más adelante, esto implica también la renuncia a la idea de un Estado copado por filósofos¹⁸⁵. Análogamente, Arendt recuperará de Kant la noción de un juzgar desinteresado que no se sustrae del mundo sino que presupone esa pluralidad de intereses y opiniones para ampliar crecientemente la propia mentalidad.

En segundo lugar, el carácter fundamental de la intersubjetividad descubierta por la fenomenología trascendental. Desde esta perspectiva, el sujeto trascendental que se autoconstituye al individualizarse corporalmente en el mundo, se nos descubre como intersubjetividad trascendental ante el problema del sentido¹⁸⁶. La reducción trascendental corrige la interpretación errónea del sujeto trascendental como subjetividad “individual” fomentada por el psicologismo naturalista¹⁸⁷. Al suspender la tesis del mundo, incluyendo a la propia conciencia del fenomenólogo, el yo se descubre en interconexión intencional con todo otro yo fáctico y posible, correlativos al fenómeno mundo, y no entre entidades separadas que haya que buscar conectar externamente¹⁸⁸. En un sentido que profundiza la interpretación arendtiana de la *polis* como espacio de aparición que salva los asuntos humanos del olvido, la intersubjetividad trascendental

¹⁸⁴ FCE, p. 108.

¹⁸⁵ Cfr. *infra* Capítulo 4, subtítulo 9.

¹⁸⁶ "El ser primero en sí, el que precede a toda la objetividad mundanal y la soporta, es la intersubjetividad trascendental, el todo de las mónadas que se asocia en comunidad en diferentes formas. Pero dentro de la esfera fáctica de las mónadas – y, como posibilidad esencial ideal, en toda esfera monádica pensable – surgen todos los problemas de la facticidad accidental, de la muerte, del destino (de la posibilidad – exigida como una acepción especial, como 'plena de sentido' – de una vida humana 'auténtica'; y, entre estos problemas, también los del sentido de la historia) y así en progresión ascendente. Podemos también decir que son los problemas ético-religiosos, pero planteados sobre la base sobre la que tiene justamente que ser planteado todo cuanto haya de poder tener posible sentido para nosotros", MC Conclusión § 64, pp. 230-231.

¹⁸⁷ Kr § 54b, p. 225.

¹⁸⁸ Kr § 71, pp. 292-294. De hecho, si Husserl reconoce algún error en el planteamiento inicial de la fenomenología como trascendental en *Ideas I* no es haber ignorado la intersubjetividad sino el haber llegado demasiado rápido a ella – como por “un salto” (Kr § 43) – por lo que se propone explicitar con más precisión en qué consiste la efectuación de la empatía que hace posible tanto el sentido del otro como el del yo mismo como ser humano a partir de una esfera primordial lograda por una nueva epojé que abstrae todo sentido de *alter* en el yo así reducido (MC 5). Cfr. *infra* Capítulo 3, subtítulo 3.

husserliana nos revela una mónada con ventanas comunicantes con otras en una comunidad monádica fundamental que incluye todos sus correlatos mundanos, recreándolos y recreándose generacionalmente¹⁸⁹.

En tercer lugar, la reducción trascendental apunta a radicalizar en un horizonte intersubjetivo la reflexión que sirve a la idea de ciencia cuya inepción Husserl rastrea hasta Grecia: el examinar las acciones propias y el conjunto de la vida personal, abriendo la posibilidad de una vida auténtica –fundada en evidencias. Esta vida solo se puede entender gracias a la reducción, en su entretrejimiento con la de los demás y, por tanto, solo es realizable como una idea infinita en la posibilidad de una comunidad de comunicación plena¹⁹⁰, en el sentido que reconoce y acoge a cada cual y cada grupo desde su diferencia, tal como espera Arendt de una comunidad verdaderamente política.

En cuarto lugar, la reducción trascendental explicita la historicidad en la que se constituye y realiza el yo personal y la comunidad, disolviendo la comprensión determinista de la historia y sus peligrosas consecuencias políticas, analizadas por Arendt. La visión *sub specie aeternitatis* desde la que la fenomenología reconoce la exigencia teleológica de una vida auténtica a la persona y la comunidad no es una filosofía de la historia que someta la libertad al pensamiento a un desenlace predeterminado; por el contrario, así como la necesidad y luego la exigencia de examinar la propia vida viene de las penas y fracasos cotidianos, la lucha moral personal y el devenir humano hacia sus *telos* implica inevitablemente la posibilidad del error, el pecado, el sinsentido¹⁹¹. Así, Husserl es completamente coherente cuando afirma que *sub specie aeternitatis* no es para la filosofía sino otro nombre para las tareas infinitas en las que está comprometida¹⁹².

¹⁸⁹ MC 5. § 60.

¹⁹⁰ FCE, p. 99.

¹⁹¹ “Conciencia no es un rótulo para ‘complejos psíquicos’, para ‘contenidos’ fundidos, para ‘haces’ o corrientes de ‘sensaciones’, que, de suyo sin sentido, no podrían originar ‘sentido’ alguno como quiera que se mezclasen, sino que es de un cabo a otro ‘conciencia’, fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda verdadera realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y fechoría”, Id1 § 86, p. 207.

¹⁹² FCE, p. 114.

Finalmente, Husserl insiste en que, para quien ha optado en su vida por la radicalidad de la reflexión filosófica, análoga a la *metanoia* religiosa¹⁹³, la vuelta desde la perspectiva trascendental a la actitud natural transforma la ingenuidad de esta, así como la actitud natural enriquece las posibilidades de la investigación trascendental porque es precisamente la profundidad escondida de esa cotidianidad mundana la que queremos aclarar. La fenomenología trascendental no nos refugia en un nuevo trasmundo sino que nos devuelve como filósofos al mundo en su hacerlo cada día con los otros. Husserl se distancia explícitamente de toda reflexión teórica que, incluso con la pretensión de servir a la praxis mundana, se refugie en un trascendentalismo que, decepcionado por los fracasos en su vida práctica, le niega sentido y reduzca el mundo a una ilusión¹⁹⁴.

En esta tarea, las verdades que la fenomenología como ciencia rigurosa establece sobre la vida de la razón en toda su amplitud, no pretenden ni pueden ser un sistema de abstracciones en las que el ego pensante se pierda y que luego imponga en el espacio público apelando dogmáticamente a una verdad inefable¹⁹⁵. Si Arendt insiste en la finitud universalizable comunicativamente de la opinión, Husserl, como hemos visto, explicita las raíces dóxicas de la verdad y el horizonte intersubjetivo de toda validación objetiva, fundamentada en la evidencia última constituida desde la actividad temporal de la conciencia. Las aclaraciones fenomenológicas estáticas y genéticas revelan en último término al presente viviente como conciencia temporal constituyente y no constituida, que sostiene toda experiencia y a la reflexión fenomenológica misma. Esta es precisamente la naturaleza última del pensar para Arendt, cuando aclara que la pregunta por dónde estamos cuando pensamos está mal planteada, porque no se trata de una ubicación espacial sino de un repliegue y despliegue temporal¹⁹⁶.

¹⁹³ Kr § 35, p. 179; § 17, p. 118.

¹⁹⁴ Husserl, E. *Sokrates-Buddha. An unpublished manuscript from the archives*. Edited by Sebastian Luft. *Husserl Studies*. Springer (2010) 26: 1-17, pp. 16-17 (en adelante, SB). Volveremos sobre esta crítica al falso trascendentalismo en el cuarto capítulo.

¹⁹⁵ Como discutiremos en el cuarto capítulo, la fenomenología forma y persuade apelando al llamado más auténtico en cada uno que se despierta, en último término, por el ejemplo en la lucha por la vida auténtica.

¹⁹⁶ LM-T, n.19, p. 201.

3.3.3 Pensar y temporalidad: hacia el ámbito trascendental

Arendt distingue con precisión fenomenológica entre la experiencia objetiva del tiempo como sucesión, en contraste con el tiempo del pensar que se sustrae de los objetos y se dirige reflexivamente a su propia actividad

“No nos debe alarmar que este constructo temporal es totalmente diferente de la secuencia del tiempo de la vida ordinaria, donde estos tres tiempos se suceden fluidamente a cada uno y el tiempo mismo se puede entender en analogía a las secuencias numéricas, fijadas por el calendario, de acuerdo al cual el presente es hoy día, el pasado comienza con el ayer, y el futuro comienza mañana”¹⁹⁷

Para aclarar cómo esta forma especial de reflexión abre el pensar a la pregunta por el sentido al enfrentarse a su finitud temporal como único remanente de la experiencia mundana, Arendt apela a Kafka¹⁹⁸ –y, finalmente a Nietzsche¹⁹⁹– en su metáfora del pasado y futuro como dos fuerzas contrapuestas que amenazan someter a un ego que solo se les puede oponer cuando, al pensar, abre una vivencia temporal diferente²⁰⁰. Al pensar, siguiendo la interpretación de Arendt, el ego se ubica “fuera” del tiempo que lo somete, pero no “por encima” de él. El pensar puede contemplar en esa *scholé* lo esencial de ese mundo preguntándose por su sentido²⁰¹. Ese preguntar, al hacerle caer en la cuenta de cómo lo absorbe la actitud natural, le exige tiempo y espacio para reflexionar en orden a vivir una vida más plena. La epojé y reducción fenomenológicas efectúan un rescate temporal semejante, sin pretender eliminar la temporalidad del presente viviente como horizonte último de sus evidencias. Una fenomenología de la fenomenología parte necesariamente de que la reflexión trascendental

¹⁹⁷ “It should not unduly alarm us that this time construct is totally different from the time sequence of ordinary life, where the three tenses smoothly follow each other and time itself can be understood in analogy to numerical sequences, fixed by the calendar, according to which the present is today, the past begins with yesterday, and the future begins tomorrow”, LM-T, n. 20, p. 205. Arendt aclara esta vivencia temporal del pensar refiriéndose al *nunc stans* de la contemplación medieval (LM-T, n. 10, p. 86; n. 20, p. 210).

¹⁹⁸ LM-T, n. 20, pp. 202ss.

¹⁹⁹ LM-T, n. 20, p. 204ss.

²⁰⁰ LM-T, n. 20, p. 207.

²⁰¹ LM-T, n. 20, p. 211.

llega siempre “tarde” respecto a su propia actividad consciente y, sin embargo, es capaz de una evidencia perfectible infinitamente²⁰².

Cuando Arendt afirma que esta temporalidad reflexiva nos protege de la ruina del tiempo²⁰³ biográfico e histórico no está traicionando su pensamiento político y resignándose a un nuevo trasmundo filosófico. Esta protección temporal no está tan cerca de Heidegger y su repliegue frente a los otros como amenaza de inautenticidad²⁰⁴, como de Agustín y su constatación de que el hombre, aunque tiene un comienzo temporal como todo animal, dispone de la capacidad de ser él mismo un inicio inesperado y creativo a través de su acción espontánea; esto es, su libertad. Los otros no solo son cooperadores de ese poder para iniciar lo nuevo sino, desde la fenomenología, su condición de sentido y el telos ético de toda acción, tal como discutiremos en el siguiente capítulo. Desde la perspectiva trascendental, los otros no encarnan solamente la tentación del “das Man” inauténtico sino la pluralidad como condición, pero, sobre todo, como plenificación de la vida de un hombre entre los hombres en el mundo, tal como afirma Arendt. Asimismo, Husserl insiste en esa misma capacidad creativa hecha posible por la reflexión radical sobre nuestra acción mundana: la mirada trascendental permite servir a una humanidad que se aclara sobre sus valores y crea otros nuevos²⁰⁵ desde ese cuestionamiento radical, haciéndola progresivamente más universal, por la exigencia absoluta de su *telos*.

En esa misma línea, el análisis husserliano de las condiciones para la génesis de la empatía revela una dimensión intersubjetiva de la temporalidad en la mónada, que probablemente hubiera interesado a Arendt como posible desarrollo de sus reflexiones sobre la conciencia temporal como lugar del pensar. Al discutir cómo es posible la experiencia del cuerpo del otro desde la esfera primordial propia²⁰⁶ para alcanzar el nivel de la comunidad de un mundo objetivo, Husserl encuentra que la coexistencia del yo y los otros –con sus

²⁰² MC 2, § 18, p. 92.

²⁰³ LM-T, n. 20, pp. 210-211.

²⁰⁴ Heidegger, op. cit., § 27. Discutiremos este contraste más a fondo en el cuarto capítulo.

²⁰⁵ KZ 5, pp. 59, 93.

²⁰⁶ MC 5, § 44.

mundos primordiales correspondientes— se profunde como forma temporal común, de la cual cada subjetividad es un modo original particular.

“Gracias a ello queda profundeada la coexistencia de mi yo (y, en general, de mi *ego* concreto) y el yo ajeno, de mi vida intencional y la suya, de mis “realidades” y las de él; en una palabra: una forma temporal común, con lo que cada temporalidad primordial adquiere el mero significado de un modo fenoménico original y subjetivo-particular de la temporalidad objetiva”²⁰⁷

Así la comunidad de las mónadas es indisoluble porque es la misma que el nexo temporal que constituye su mundo común²⁰⁸ sin disolver a las mónadas particulares en esa monadización. Como mostraremos en el siguiente capítulo, desde este estrato fundamental de comunidad y mundo objetivo, se puede aclarar con más precisión los grados superiores de objetividad y subjetividad. Husserl señala que no se alcanza a las otras mónadas solo en la parificación asociativa de los cuerpos, sino que en el mundo objetivo, la comunidad de hombres implica que, como Arendt no cesa de reiterar, me encuentre con un hombre-entre-otros-hombres: “el sentido de miembro de una comunidad” (que incluye también a los animales), donde todos estamos dados unos para otros equiparándonos²⁰⁹.

Afirmar esta coincidencia de fines y perspectivas desde un tema tan propiamente fenomenológico como el de la conciencia interna del tiempo nos permite aclarar si Arendt efectúa en *La vida del espíritu* una reducción trascendental *sui generis* que, al situar su reflexión en el mundo de apareceres como fundamento del sentido y validez de toda experiencia, revela la actividad constitutiva de la conciencia. Consideramos que, incluso tras despejar los malentendidos en su interpretación de Husserl, Arendt no realizó ni necesitó tal reducción para sus fines fundamentalmente políticos; pero que sus análisis se pueden prolongar y

²⁰⁷ MC 5, §. 55, p. 194.

²⁰⁸ “Se ve aquí cómo la comunidad temporal de las mónadas referidas constitutivamente las unas a las otras es indisoluble porque está en nexo esencial con la constitución de un mundo y de un tiempo del mundo” MC 5, § 56, p. 194.

²⁰⁹ “[El sentido de comunidad] entraña un ser-recíprocamente-los-unos-para-los-otros que implica una equiparación objetivadora de mi existencia y la de todos los otros; eso es: yo y cualquier otro como un hombre entre otros hombres”, MC 5, § 56, p. 196.

fortalecer en los trabajos de la fenomenología trascendental en orden a continuar, en forma de fenomenología aplicada, los frentes de diálogo más amplios a los que Arendt apuntó, pero no llegó a plantear explícitamente.

Las ideas centrales de ambos autores hacen posible esa alianza que no se dio históricamente. La exploración y defensa arendtianas de la *vita activa* y su exigencia del cuidado del espacio común que podemos abrir en el mundo convergen con la reducción husserliana al mundo de la vida donde descubre el llamado de una humanidad universal en su pluralidad. Este llamado es la exigencia de un vivir en la apodicticidad, solo posible por un pensar permanente que parte de nuestra actividad mundana y regresa a ella. Más aún, la reconstrucción histórico-sistemática de la vida del espíritu y, en particular, del pensar, permite a Arendt explicitar cómo en la soledad de quien piensa hay un índice de pluralidad que, en la hondura de su vivencia temporal no se pierde del mundo sino que descubre la pregunta por su sentido. Paralelamente, en Husserl ese presente viviente es el fundamento último de todo ser, sentido y validez del mundo donde el yo – y, en particular, el fenomenólogo – solo se puede comprender auténticamente a sí mismo en su integración a una comunidad intencional de horizontes abiertos orientados por una inclusión creciente. La fenomenología trascendental articula exhaustivamente estos análisis, sin pretender la construcción de un sistema filosófico último, sino un diálogo –una crítica positiva y negativa– más preciso, cuestionador y permanentemente actualizable con otras disciplinas científicas (ingenuas en su objetivismo), otras filosofías (conformes con una versión pobre de evidencia) y, sobre todo, con el sentido común del hombre profano que siempre, en algún momento, puede preguntarse por su vida.

Desde esta perspectiva, los análisis fenomenológicos y su investigación retrospectiva hacia el mundo de la vida pueden fortalecer y desarrollar las polémicas arendtianas con diferentes ciencias. Estas polémicas no ofrecieron – ni pretendían ofrecer– un marco con terminologías sistemáticas para estos debates. La fenomenología puede, sin embargo, desarrollar esos marcos desde su preguntar retrospectivamente por los fundamentos de toda praxis y, en particular, del conocimiento. Puede continuar así el debate incesante que el

pensar debe siempre animar, como plantea Arendt. Por otro lado, sabemos que ella no solo tenía presente estas discusiones que estaba cultivando más allá del campo del pensamiento político, sino que pretendía abordarlos más adelante, volviendo al debate propiamente filosófico²¹⁰. Su muerte le impidió completar ese regreso iniciado con *La vida del espíritu*, pero en el espíritu de su comprensión del pensar, las tareas siempre se pueden replantear iniciándolas nuevamente. En ese sentido, el servicio fenomenológico de profundizar e interconectar esas interrogaciones latentes en el proyecto arendtiano no completado es plenamente consecuente con la autocomprensión fenomenológica husserliana de que “idealismo trascendental” no es sino el permanente trabajo de la aclaración de sentido²¹¹.

4. Transición: de la admiración del pensar a la acción

4.1 Temporalidad, comunidad y *thaumatzein*

El tema del tiempo en Husserl y Arendt no solo los acerca –sin coincidir– en torno a la reducción trascendental, sino que nos permite retomar el tema de una praxis compartida con los demás y orientada por el ideal de autorresponsabilidad a través de las coincidencias de ambos pensadores en su comprensión de la dimensión estética en una filosofía que aspira a la autenticidad.

La temporalidad en el pensar, señala Arendt, es similar a la de la obra de arte que parece sustraerse a la sucesión del tiempo objetivo para instaurar su propio horizonte temporal²¹². Este carácter excepcional y cautivante, se debe a que el objeto estético es, en analogía al sujeto, tanto un en sí como un para sí que se resiste a una objetivación que lo reduzca a una cosa más a nuestra disposición,

²¹⁰ “He puesto mi parte en teoría política. Basta con esto; a partir de ahora y por lo que aún me queda sólo queda dedicarme a asuntos transpolíticos” Carta a Hans Jonas, p. 25 citado en Samanez, Teresa, *El hechizo de la comprensión: Vida y obra de Hannah Arendt* (e-book), Ed. Encuentro, 2011.

²¹¹ MC 4, § 41, p. 143.

²¹² “And it is after all possible, and seems to me likely, that the strange survival of great works, their relative permanence throughout thousands of years, is due to their having been born in the small, inconspicuous track of non-time which their author’s thought had beaten between an infinite past and an infinite future by accepting past and future as directed, aimed, as it were, at themselves - (...) thus establishing a present for themselves, a kind of timeless time in which men are able to create timeless works with which to transcend their own finiteness”. LM-T, § 20, pp. 210-211.

sea para el estudio teórico o la utilidad práctica. Como hemos discutido, este es el sentido en el que Husserl relaciona la actitud estética y la actitud fenomenológica²¹³.

En esa línea, Arendt recupera un camino platónico alternativo para el pensar que, a diferencia del que criticó tan duramente, se sustrae a la falacia metafísica que subordina el mundo y somete sus asuntos a una verdad que anula la comunicación. Como señalamos en el primer capítulo es el camino de la *thaumatzein* como admiración que no se satisface en quedar absorto en lo inefable sino que necesita comunicarla en un compartir que no agota la experiencia, en la medida que convoca a otros, para empezar, para buscar o crear juntos las palabras para hablar de ella²¹⁴. Esta *thaumatzein* descubre y se descubre permanentemente en el milagro de la pluralidad²¹⁵. La actividad del pensar así situada sirve al mundo y previene el mal ofreciendo su esfuerzo por un comprender que convoca a otros a asumir responsablemente su lugar en el mundo como agentes en una comunidad concreta. En ese esfuerzo, Arendt admite un sentido válido y necesario de verdad que no amenaza a los asuntos humanos sino que echa luz sobre ellos, tal como lo entiende Karl Jaspers: “la verdad es comunicativa en sí misma”²¹⁶.

4.2 El cultivo de la *thaumatzein* y la renovación crítica de la praxis

Ese cultivo de la *thaumatzein* como cultivo de la comunidad cuestiona y potencia la *praxis*. Al interior de la comunidad, el yo puede representarse la vida de un otro particular que experimenta a ese yo o a un tercer hombre cualquiera. Puede representarse también a las subjetividades de orden superior que se van constituyendo al interior de la comunidad más amplia. Como hemos discutido, Husserl se interesa por la experiencia de una comunidad histórica en particular que abrió estas posibilidades de representación a la universalidad y fundó la idea de filosofía. Aquí nos reencontramos con el camino arendtiano señalado en el apartado anterior. En su discusión sobre el origen de la idea de ciencia en Grecia,

²¹³ Cfr. *supra* Capítulo 1, subtítulo 2.1.1.

²¹⁴ LM-T, n. 15, p. 141ss. Cfr. *supra* Capítulo 1, subtítulo 2.2.2.

²¹⁵ Prom, p. 38.

²¹⁶ HO, p. 93.

Husserl lo identifica con el paso de la actitud mítico-práctica a la actitud teórica que se inicia precisamente en la *thaumatzein*²¹⁷ para constituirse en la investigación del espectador desinteresado que busca la teoría por sí misma y, finalmente, la teoría como verdadera ciencia. De esa *thaumatzein* como curiosidad constructiva viene la contemplación del contraste entre las *Weltanschauungen* de las diferentes naciones que resulta en la crítica de toda *Weltanschauung* en general²¹⁸. Así puede preguntarse por la verdad incondicional sobre ese mundo y concebir la idea de una ciencia universal que se desarrolla *in infinitum* sobre los conocimientos teóricos que va logrando²¹⁹. Como adelantamos en el primer capítulo, ese asombro es lo que señala el valor de la filosofía:

"¿Hay en la historia del mundo un objeto más digno que el asombro filosófico, que el descubrimiento de las totalidades de verdad infinitas, como en el progreso infinito puramente realizable (como matemática pura) o en aproximaciones (como ciencia inductiva de la naturaleza); y no es casi un milagro lo que efectivamente ha llegado a ser y desarrollarse como resultado del trabajo?"²²⁰

Esta reconstrucción fenomenológica del proceso histórico del sentido auténtico de la filosofía se realiza, en el espíritu de Arendt, como cultivo comunicativo de la *thaumatzein* que renueva el mundo. En *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl narra cómo al inicio son algunos hombres excepcionales quienes hacen suyo este ideal y, al compartirlo, generan una nueva forma cultural de convivencia espiritual que resuena también en quienes no participan en ella. Así comienza la influencia de la filosofía sobre otros. Por tratarse de ideas que no responden a intereses particulares, esta influencia supera fronteras y asume dos aspectos que afectan la práctica y educación: la actitud crítica frente a toda tradición y conocimiento, como nota esencial de la actitud filosófica, y la generación de la idea de una vida –personal y cultural– regida por este ideal de conocimiento crítico y no por las normas fácticamente vigentes²²¹. Esta

²¹⁷ FCE, p. 108.

²¹⁸ SB, p. 10.

²¹⁹ FCE, p. 109.

²²⁰ Kr § 12 (p. 109).

²²¹ FCE, pp. 110ss. KZ 5.

transformación desborda la esfera del conocimiento y abarca lo ético, estético y valorativo en general²²². Se forma así una nueva humanidad y una profesión peculiar, cuyos miembros comparten un mismo espíritu de crítica constructiva mutua en la búsqueda incesante de la verdad y de compartir este ideal de vida atrayendo a otros. Como adelantamos, la expansión de esta forma de vida, resulta subversiva para la normatividad fáctica con la que choca al criticarla²²³. Por eso desde sus comienzos la filosofía y los filósofos fueron perseguidos. Además, la subversión no se detiene en las fronteras nacionales sino que critica a toda tradición. No las rechaza por principio sino que busca recuperar lo que pueda haber de auténtico en ellas²²⁴.

Así surge el espíritu europeo por encima de naciones e intereses yuxtapuestos, como la voluntad de una vida crítica y en la realización de tareas infinitas. Ese es el espíritu con el que la filosofía debe asumir la responsabilidad de su función conductora: cultivando el pensamiento en y desde el mundo para servirlo en su empeño por una vida crecientemente auténtica o, como diría Arendt, en un cultivo de la pregunta por el sentido que prevenga el mal en el mundo del que hemos sido testigos, para cuidar y fortalecer el milagro de la pluralidad.

4.3 Síntesis: hacia la acción

En este capítulo hemos buscado mostrar, siguiendo el hilo de la crítica arendtiana a las distorsiones de la filosofía y desde su defensa del mundo del aparecer, que su comprensión del pensar converge con la autocomprensión husserliana de la filosofía como ciencia. Husserl dedicó todo su trabajo y su vida a rescatar para nuestro tiempo el milagro de la vida trascendental que nos revela renovadamente nuestro mundo y nuestra propia responsabilidad en él. La verdad en la fenomenología trascendental es una tarea permanente que no se satisface con estándares teóricos sino que se fundamenta en la exigencia de una

²²² FCE, p. 110-111.

²²³ “Ya en los albores de la filosofía comienza la persecución. Los hombres que viven por aquellas ideas son proscritos. Y, no obstante, las ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos”. FCE, p. 111.

²²⁴ “Aún debemos agregar algo importante, concierne a la actitud de la filosofía con respecto a las tradiciones. Pues hay que considerar aquí dos posibilidades: o bien lo tradicionalmente válido se desecha por completo, o su contenido se retoma a un nivel filosófico y, de este modo, es reformado también dentro del espíritu de idealidad de la filosofía”. FCE, pp. 111-112.

autorresponsabilidad que surge de la pregunta por la propia vida como un todo. Esta vida es para la fenomenología, no menos que para Arendt, siempre vida compartida con y en los demás; incluso, como hemos visto, en la concreción mundana de la tarea del pensar. El servicio que debe ofrecer la fenomenología a la renovación de nuestra vida es, recuerda Husserl, una tarea en equipo, un esfuerzo comunitario donde cuentan menos los éxitos o talentos de egos individuales, cuanto el gozo de compartir una vida que explora las evidencias en cuestionamiento del mundo y las pone al servicio de los demás²²⁵, haciéndose parte de la belleza de esta forma de vida teórica que sirve a la razón práctica en la realización progresiva de la humanidad. Quien se suma a ese esfuerzo, descubre permanentemente, en este sentido, la belleza y fragilidad del mundo y nuestra existencia en él.

Asumir esa tarea exige aclarar el sentido de esa vida compartida y la factibilidad de una acción personal y común que sea capaz de esa autenticidad que cultiva la pluralidad y no se reduce a la necesidad del consumo ni al cálculo estratégico de la utilidad. Debemos mostrar también que los otros no son solo un refuerzo externo en esa acción sino el horizonte intersubjetivo que la hace posible y, más aún, su fin, abierto al de una comunidad ética universal. Para proseguir con estos análisis partiremos nuevamente de las reflexiones arendtianas sobre cómo se ha interpretado la acción y la libertad desde la comprensión fenomenológica de la voluntad en el *Querer*, el segundo volumen de *La vida del espíritu*.

²²⁵ “Cada uno repara en el valor personal que ha sobrevenido a los otros gracias al amor a la sabiduría, gracias a la dedicación continuada de su vida al dominio espiritual de valores. Es más: cada uno aprende a sentirse participe de una comunidad abierta y creciente de filósofos, y se recrea en la belleza de tal comunidad y en el valor de estar referidos en común a un reino creciente de valores espirituales, en el cual no solo todos se gozan sino al que todos colaboran con su trabajo. Cada uno siente el gozo por la elevación de valor que se produce en la comunidad y que a través de ella alcanza a todos los individuos, y cada uno aprende a hallar su propia exigencia y su propia dicha en la exigencia de lo que eleva y hace dichosos a los otros. Estos motivos están operando constante y espontáneamente, y dejan ver su fuerza incluso con posterioridad a que el amor puro a la sabiduría se haya doblegado al anhelo egoísta de fama y a la ambición de poder científico, y con posterioridad a que hayan aparecido las modificaciones egoístas de la motivación que nacen de la utilidad práctica de la ciencia”, KZ 5, pp. 93-94.

CAPÍTULO 3

LA VOLUNTAD Y SU REALIZACIÓN ÉTICA EN EL MUNDO INTERSUBJETIVO

Hemos aclarado en qué sentido la demanda arendtiana del pensar es compatible con la idea husserliana de ciencia y cómo ambas, desde su enraizamiento en el mundo, vuelven a él con la pretensión de enriquecer el sentido de nuestra práctica. En este tercer capítulo elaboraremos el análisis arendtiano del *Querer* desarrollado en la segunda parte de *La vida del espíritu* a través de la fenomenología husserliana de la acción. Esta elaboración fenomenológica nos permitirá precisar la crítica arendtiana a la tradición filosófica y su comprensión de la acción política, la libertad y la historia; para, simultáneamente, aclarar la dimensión ética de la constitución del yo personal a través de sus acciones mediadas por los otros agentes en un mundo compartido. La aclaración de este horizonte mundano-intersubjetivo en la autoconstitución del yo fundamentará fenomenológicamente las reflexiones arendtianas sobre el espacio público como condición para la acción y las completará con la idea de una comunidad de amor como *telos* presupuesto en esa emergencia de la subjetividad personal y las subjetividades de orden superior. Este autodescentramiento en el amor como resolución de la vida de la razón, tanto en Arendt como en Husserl, nos devolverá a la discusión de la experiencia estética y la importancia política del modelo del juzgar estético que desarrollaremos en el siguiente capítulo.

Nuestra discusión se organiza en tres secciones donde (1) mostraremos cómo la fenomenología husserliana de la voluntad permite comenzar a aclarar el impasse que Arendt encuentra en la interpretación filosófica del querer y precisar en qué sentido revela la autorresponsabilidad en la vida ética como un descentramiento; (2) esbozaremos una fundamentación fenomenológica del espacio público arendtiano al profundizar en el sentido ético del autodescentramiento en el que se realiza la constitución intersubjetiva del yo personal en el mundo y la comunalización de voluntades como su condición de

posibilidad; y (3) precisaremos cómo el amor ético al otro concreto en el mundo es el *telos* de esa comunalización donde la acción realiza y trasciende intramundaneamente su sentido político, de una forma que se puede explicitar y cultivar desde su consideración estética.

I. El reto de pensar la voluntad en relación a la libertad política en el espacio público¹

En esta primera sección mostraremos cómo la fenomenología puede hacerse eco de la crítica arendtiana a las comprensiones filosóficas distorsionadas de la voluntad y ofrecer una articulación entre razón y vida ética que exige la consideración de los otros con quienes se comparte esa vida en el mundo. Comenzaremos siguiendo la reconstrucción histórica arendtiana de la experiencia de la división interna del querer y su interpretación filosófica, para aclarar en qué sentido encuentra un impasse insalvable que, al desvincular la libertad interior de la libertad política, no puede dar razón de la acción individual y compartida en el espacio público. Mostraremos cómo la fenomenología de la voluntad husserliana puede responder a este problema al explicitar que la autoconstitución del yo presupone su encarnación histórica en un mundo frente al que toma posición a través de sus acciones, configurando su carácter de persona en una articulación de actividad y pasividad en la subjetividad. Esta orientación teleológica del yo personal como autodescentramiento es la condición de posibilidad y criterio de la vida ética como autorresponsabilidad según la comprende inicialmente Husserl y desde la cual se puede entender en qué sentido son posibles la razón valorativa y práctica, donde estas pueden plenificarse en sus formas propias de evidencia. Esa vida ética del sujeto finito exigirá que profundicemos en su constitución intersubjetiva correlativa al mundo.

¹ Presentamos una primera versión de este primer apartado como *La acción en el espacio público: articulaciones fenomenológicas entre Arendt y Husserl* en las VIII Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica (2012), Pontificia Universidad Católica del Perú.

1. Voluntad, libertad y fragilidad: la reconstrucción arendtiana de la experiencia y comprensión de la voluntad.

En la segunda parte de *La vida del espíritu*, Arendt analiza la facultad del querer experimentada desde el cristianismo como una división interna que no encuentra su resolución en sí misma. En este apartado, sintetizaremos la reconstrucción arendtiana de esta experiencia de la subjetividad como interioridad y su interpretación por la tradición filosófica. Esta síntesis nos permitirá comprender por qué concluye que, aunque esta tradición parece conducir a la prioridad de la voluntad en la modernidad, la idea de progreso la diluye en una acción instrumentalizada por la filosofía de la historia para, finalmente, en la lectura heideggeriana de Nietzsche, encontrar como única salida el “querer no querer”. Este abandono de la libertad interior de la voluntad y su desconexión del espacio público donde se despliega la libertad política constituyen el impasse que *La vida del espíritu* llegó a plantear sin llegar a resolver.

Como discutimos en el capítulo anterior, Arendt inicia *La vida del espíritu* delineando una fenomenología de la facultad del pensar que aclara su relación con el mundo de apariencias para despejar las falacias metafísicas que han distorsionado esa relación. Esas distorsiones se extienden también a las otras facultades del espíritu. El reposo melancólico del pensar en el *nunc stans* de sus objetos des-sensibilizados contrasta con la orientación de la voluntad al mundo enfocada en aquello singular que no le es actualmente disponible y que, por tanto, yace en el futuro, es decir, se da en forma de proyecto². La tranquilidad del pensar contrasta con la inquietud, atención y cuidado como tonalidad anímica de la voluntad³. Como precisaremos más adelante, Arendt encuentra que esa inquietud resulta insoportable a los pensadores profesionales, quienes han buscado subsumir la libertad del querer en la necesidad de alguna forma de razón especulativa o negarla absolutamente.

Al querer algo, la voluntad individualiza al agente por la mediación del mundo de apariencias. No se autoproduce, como idealiza la modernidad, sino que su

² LM-T, Introduction, p. 14.

³ LM-T, n. 5, pp. 38-39.

acción libre inicia un nuevo curso en el mundo que lo inserta en el tejido de un espacio público en el que se encuentra actuando con otros y se forma como persona. La segunda parte de *La vida del espíritu* dedicada al querer (*Willing*) apunta a aclarar esta articulación, avanzando al propósito central de la obra: enderezar las distorsiones metafísicas que impiden al pensar realizarse como posible condición para juzgar el bien y el mal en las acciones que constituyen el espacio en el que aparecemos como humanos.

Arendt destaca al final del *Querer* que la reflexión sobre la libertad filosófica (de la voluntad) ha sesgado la comprensión de la libertad política (de la acción compartida en el mundo), generando así un impasse en la comprensión de cómo se articulan estas dimensiones de nuestra vida del espíritu y nuestra vida pública⁴. Esta afirmación está sostenida por una reconstrucción previa de la historia de la facultad del querer, según está presupuesta en las obras de pensadores centrales en la tradición occidental. Comienza constatando que esta facultad se constituyó históricamente con el “descubrimiento” cristiano de la vida interior de la conciencia⁵. Pablo y Agustín exploran dramáticamente en esa interioridad un rasgo esencial de la voluntad en la tradición occidental: su división interna. Si el pensar descubre su ser dos-en-uno en el diálogo interno sobre sus objetos, el querer se encuentra dividido a sí mismo: todo querer presupone inmediatamente un no querer⁶. Como se puede no hacer el mal que uno quiere y hacer el mal que no se quiere, la voluntad escindida presupone el problema de (no) poder al realizarse como acción.

El problema de la libertad aparece cuando el espacio de deliberación -*proairesis* - abierto entre los deseos y la razón, se resitúa en la interioridad personal donde el conflicto antiguo entre *phronesis* e incontinencia se reconfigura en el cristianismo como un enfrentamiento de la voluntad consigo misma⁷. El hombre puede decir con Agustín que, efectivamente, es un problema para mí mismo:

⁴ LM-W, n. 16.

⁵ LM-W, Introduction, p. 5.

⁶ LM-W, n. 3, p. 70.

⁷ “Let us retain the following. First: The split within the Will is a conflict, and not a dialogue, and it is independent of the content that is willed. A bad will is no less split than a good one and vice versa”. LM-W, n. 10, p. 95.

puede referir la fragilidad de la acción -la contingencia del lograr y ahora también del poder - a la escisión de la voluntad que hace posible la libertad. El pensamiento cristiano intentó comprender cómo la gracia divina puede redimir la voluntad -sin anularla, porque entonces no se salvaría la libertad humana - pero el pensamiento moderno, juzga Arendt, encontrará insoportable esa fragilidad en el centro de la facultad cuya orientación al futuro debería sostener la noción de progreso.

Estos pensadores profesionales modernos han cuestionado, según la lectura arendtiana, la facultad del querer como la falsa experiencia de una realidad ilusoria: la ignorancia de las causas que nos mueven, las cuales confundiríamos ingenuamente con nosotros mismos. Aunque Arendt parece acercarse a la crítica *ad hominem* cuando apela a cierta tendencia quietista en los filósofos que se dejan tentar por el pensar hacia la tierra firme de la necesidad⁸, alejándose de la imprevisible apertura de la libertad. Su argumento es más esclarecedor cuando discute la causalidad en relación a la vida del espíritu. El escándalo de la libertad, aclara citando a Kant, es habérselas con “el poder de iniciar espontáneamente un serie de sucesos o estados”⁹. A pesar de su enigmática sustracción a las cadenas causales, ese poder que Kant denomina “causa libre”¹⁰, no se compara, sin embargo, con la providencial garantía divina que el pensamiento moderno aspiraba a reemplazar con un fundamento racional inexpugnable.

Pareciera que, por el contrario, la insistencia en el progreso y en la capacidad de transformación humana ponen al futuro y la voluntad en el centro de la autocomprensión moderna. Para Arendt se trata de otra forma de falacia metafísica. Al discutir la afirmación hegeliana de la voluntad en su orientación al futuro como verdad del presente, muestra cómo ese futuro es concebido como

⁸ LM-W, n.4, p. 33.

⁹ LM-W, n. 2, p. 20.

¹⁰ Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura* / Trad. Pedro Ribas. Madrid: Ed. Alfaguara, 2000, B 476A Arendt le interesa especialmente esta espontaneidad en la que la acción parte del agente mismo y no por una determinación externa; específicamente, como veremos enseguida, por las “leyes históricas”. Su objetivo es mostrar cómo esa acción solo es posible por el carácter público del espacio abierto por una pluralidad cuyo sentido práctico se comprende más profundamente desde la constitución intersubjetiva del yo personal, como mostraremos a lo largo de este capítulo.

la potencialidad de un pasado que se muestra en toda su verdad al momento de completarse¹¹. El pensamiento puede hacer suyo el futuro bajo ese aspecto que, finalmente, reemplaza la expectación de lo incierto por una memoria aún por realizarse, pero ya concebida especulativamente. Arendt conviene en que el pasado se nos da bajo la forma de necesidad que culmina en el presente; sin embargo, la voluntad interpretada como rememoración anticipada extrapola esta configuración con la pretensión de reconciliar en la tranquilidad del pensamiento el sentido de las acciones pasadas y futuras, que solo se hace real a través del tamiz especulativo¹². Esta transposición ha tomado diferentes formas en la historia - la providencia divina en el cristianismo medieval, la mano invisible en Adam Smith, la astucia de la naturaleza en Kant y las leyes de la historia en Marx - que, en términos generales reinterpretan la orientación al futuro de la voluntad en términos de una libertad que se revela como necesidad en un horizonte especulativo mayor¹³.

Arendt advierte sin sorpresa que la oposición a esa falacia ha llevado, en la lectura heideggeriana de Nietzsche, a un rechazo análogo a la voluntad como facultad del espíritu. Al desenmascarar como voluntad de poder ese querer el futuro como un pasado anticipado en forma de la dominación del mundo y la historia, parece que toda voluntad está signada por ese poder destructor y, por tanto, solo tendría sentido “querer no querer”¹⁴. Arendt señala algunas modificaciones e inconsistencias en la interpretación de Heidegger de la noción de voluntad de poder¹⁵ que, significativamente, suprimen su carácter de exceso y profusión de vida; y los devuelve, finalmente, al experimento mental del “eterno

¹¹ LM-W, n. 6, p. 41.

¹² El pasado cede a la primacía del futuro porque la mente está dirigida primariamente a este: cuando pasa de la simple constatación del movimiento y hace la experiencia de preguntarse por el significado que le rodea. En este esquema, de acuerdo a Arendt, el tiempo encuentra su verdad en el futuro “since it is the future that will finish and accomplish Being. But Being, finished and accomplished, belongs as such to the Past”. Esta inversión de la secuencia del tiempo viene de que el hombre niega el presente a través de – aunque Hegel no lo mencione explícitamente - la facultad de la voluntad. LM-W, n. 11, p. 41.

¹³ LM-W, n. 13, p. 153.

¹⁴ LM-W, n. 15, pp. 172-187.

¹⁵ LM-W, nn. 14-15. Arendt advierte ya el sesgo de la interpretación heideggeriana en el primer volumen de “Nietzsche”, pero, sobre todo, destaca cómo se extrema en el segundo volumen, luego del fin de la II Guerra Mundial y, por tanto, tras la *Kehre* en el pensamiento de su maestro y su desencanto frente a las posibilidades prácticas del pensar.

retorno de lo mismo”. Este no es una consideración teórica cualquiera sino una prueba: frente a la pérdida de toda justificación del mundo de las apariencias y de cualquier posible interlocutor en él, el espíritu libre es capaz de querer esa realidad, de ser una voluntad afirmativa sin ninguna razón externa que garantice su apuesta¹⁶. La formulación temporal de la prueba -eterno retorno- explicita la añoranza del mundo presocrático de la temporalidad cíclica.

La reflexión sobre la facultad del querer y la libertad encuentra, entonces, un impasse insalvable: en su incapacidad de pensar la libertad interna del querer en relación con la libertad política de la acción, la tradición filosófica que, en la lectura arendtiana, culmina con Heidegger, se desentiende de la voluntad y se retrae a la atemporalidad solitaria del pensar como se habría realizado en la antigüedad. Paralelamente, en la esfera política, los hombres de acción no encuentran categorías para dar razón del carácter novedoso de la realidad que crean sus revoluciones, y vuelven nostálgicamente a la justificación de los mitos fundacionales.

Frente a estas tentaciones, Arendt confiesa no sufrir tanta nostalgia como para dar la espalda a la vida en el presente¹⁷. En esa misma inserción en un presente donde nos encontramos siempre temporalizando el mundo en forma de ser creando nuestro futuro, Husserl desarrolla un análisis fenomenológico de la voluntad que se realiza en la acción libre orientada al futuro constituyendo un mundo personal sobre un horizonte racional de responsabilidad que no excluye la limitación, fragilidad y error. Apelaremos a esta aproximación fenomenológica para profundizar en las reflexiones arendtianas expuestas en este apartado y señalar algunas posibilidades de elaboración para el impasse que encontré.

¹⁶ En este capítulo mostraremos que esta vivencia solitaria y desmundanizada de la voluntad no solo no es necesaria, sino que oculta sus condiciones de posibilidad intersubjetivas y mundanas, indicadas tentativamente por Arendt, pero susceptibles de aclaración y fundamentación desde la fenomenología. En el siguiente capítulo volveremos sobre esta puesta en escena heideggeriana del *amor fati* nietzscheano para contrastarlo, desde una reflexión estética fenomenológica, con el *amor mundi* arendtiano, el cual, haciendo justicia a la renuncia a todo sentido trasmundano que sacrifique la finitud humana, le ofrece posibilidades de realización responsable en y con los otros en el mundo. Cfr. *infra* Capítulo 4, subtítulo 8.3.

¹⁷ LM-W, n. 14, p. 158.

2. Persona, acción y responsabilidad

En este apartado mostraremos cómo el análisis de la dimensión volitiva en la autoconstitución del yo personal permite una comprensión fenomenológica de la voluntad y de la vida ética indesligables del mundo público. Discutiremos, en primer lugar, la fenomenología husserliana de la voluntad en el contexto de su comprensión de la amplitud y unidad de la razón para explicitar esa referencia al mundo y cómo hace posible la toma de posición autocrítica propia de la vida ética. Proseguiremos mostrando cómo una ética fundada en esas aclaraciones fenomenológicas no subordina la voluntad a las distorsiones de las falacias metafísicas denunciadas por Arendt, sino que asume la finitud del agente para plantear desde ella una exigencia absoluta y realizable en forma de una autorresponsabilidad creciente. Finalmente, estos análisis evidenciarán, como su condición de posibilidad, el horizonte intersubjetivo de la acción, el cual exploraremos fenomenológicamente en la segunda sección de este capítulo.

2.1 La dimensión volitiva en la constitución del yo personal y su mundo como condición de la vida ética

Discutiremos en primer lugar cómo el análisis fenomenológico de la voluntad sitúa su realización, tal como plantea Arendt, en el mundo público y exige una toma de posición crítica que funda la posibilidad de una vida ética. Si bien este planteamiento presupone el horizonte intersubjetivo de esta agencia personal del yo en el mundo, reservaremos para la siguiente sección el desarrollo de la articulación volitiva entre el yo y los otros a través de la acción.

2.1.1 El yo personal: orientación temporal de la voluntad en el mundo

El análisis fenomenológico de la dimensión volitiva en la constitución del yo personal presupone, como recordaba Arendt, su presencia activa en el mundo. Desde una perspectiva fenomenológica, el sujeto personal aparece como tal ante los demás y ante sí mismo a través de sus acciones. Hablamos de una persona - y no solo de una unidad física o psicofísica presente en el mundo intersubjetivo - cuando esas acciones constituyen un carácter; el cual es apercebido en forma de un sistema de expectativas respecto a lo que el agente haría - o no - habitualmente frente una situación determinada en el mundo. En

este sentido, el yo personal es un sujeto de habitualidades¹⁸. Si bien en este momento de nuestra discusión no abordaremos la dimensión intersubjetiva en este reconocimiento, es claro, incluso para el punto de vista del yo individual, que esta cualidad de persona - *Persönlichkeit* - presupone una referencia a acciones pasadas a través de sus acciones orientadas a cada momento al futuro. Ese horizonte temporal en el que cada uno se reconoce - y, como veremos más adelante, es reconocido - hace posible preguntarse por el horizonte mayor de la propia vida y, con ello, por la orientación de esta como totalidad, como la exigencia personal de autopreservación del yo¹⁹. Este autocuestionamiento personal será condición de posibilidad para una vida ética que puede plantearse lo que debe hacer así ser auténticamente. Este poder aclararnos sobre nuestros fines y acciones presupone la unidad de la razón en sus aspectos cognoscitivo, valorativo y práctico.

El pensamiento ético temprano de Husserl parte de la analogía entre los actos cognitivos y los valorativos y prácticos, para elaborar una axiología y teoría práctica siguiendo el modelo de la lógica²⁰. Es posible identificar, entonces,

¹⁸ Husserl, Edmund. *El espíritu común (Gemeingeist)* I y II. Obra póstuma. Introducción, notas y traducción de César Moreno Márquez (en adelante GG) Universidad de Sevilla, 1987, GG 2 § 3, p. 196. Estos manuscritos han sido publicados en *Husserliana XIV* (en adelante, Hua XIV). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928* Editado por Iso Kern. La Haya, Países Bajos. Martinus Nijhoff, 1973, pp. 165-184, 192-204. Citaremos de la traducción al castellano, señalando la parte (1 o 2), el número de párrafo y, al citar textualmente, el número de página en Hua XIV, señalado en la misma traducción.

¹⁹ “Es especificidad del hombre el que en todo momento pueda contemplar en conjunto su vida entera —como unidad *objetivamente* constituida ante él. A lo cual pertenece, como se desprendería ya de lo anterior, la posibilidad de someter a libre examen el campo infinito de su posible acción personal y, a la par, el campo infinito de los acontecimientos del mundo circundante, en vista de las posibilidades prácticas que ambos encierran. Con ello, y conforme el individuo se desarrolla, aumenta, sin embargo —y tanto más cuanto mayor es el grado de desarrollo—, no solo la multiplicidad e intrincación de sus proyectos prácticos, de sus planes, de las actividades que los traen a la realidad; sino que aumenta, también en proporción creciente, la interna inseguridad del hombre, la inquietud opresiva por dar con bienes auténticos, duraderos, y con satisfacciones personales que estén aseguradas frente a toda crítica que las devalúe y a todo abandono por parte del sujeto” KZ 3, p. 32, cursivas en el texto.

²⁰ Nuestra investigación seguirá, en general, la presentación del pensamiento ético de Husserl planteada por Ullrich Melle. Como nuestro objetivo no es presentar una reconstrucción sistemática o histórica completa de ese pensamiento, nos referiremos a sus diferentes momentos en función a cómo los planteamientos fenomenológicos pueden responder a las críticas arendtianas, profundizándolas y ofreciéndoles una fundamentación a las demandas que plantea. No pretendemos ignorar los cambios de prioridad y correcciones en las ideas éticas de Husserl, sino apelar a su afirmación nunca abandonada de la posibilidad de dar razón de la vida ética y, en definitiva, de que el amor puede abrir esa razón ética a su sentido último. Melle, U., op. cit.

formas de plenificación, verdad y evidencia en las esferas teórica, valorativa y práctica²¹, expresables en leyes eidética a priori. En un acto cotidiano del yo personal se entretajan actos cognitivos, valorativos y prácticos. Desde la perspectiva estática que seguimos en este momento podemos reconocer cómo los actos volitivos se fundan en los valorativos y estos en los cognitivos²². Expresado sucintamente: realizar una acción presupone perseguir un fin valorado, donde el fin y los medios son reconocidos como tales.

La estructura teleológica común a las tres especies de actos le permite a Husserl aclarar en qué sentido un acto volitivo puede alcanzar su cumplimiento: el sentido más específico de la voluntad está en nuestra experiencia del *fiat* - la resolución expresable como “*Es werde*”, “*sea*”, “*hágase*” o, más bien, “*hágolo*”- que se realiza a través de la acción en su orientación al futuro²³. Esta orientación no se dirige a un fin dado en forma de ideal sino como lo realizable: no solo viene a ser sino que se realiza creativamente. No es un mero asentimiento sino un “hacer” que irrumpe en la red causal del mundo de apariencias, constituyendo un nuevo inicio. Esta convergencia con la comprensión arendtiana de la voluntad se profundizará más adelante cuando discutamos cómo este hacer, en cuanto acción, no solo está signado por los condicionamientos del mundo compartido intersubjetivamente sino posibilitado por ellos. Esta irrupción no es una intencionalidad vacía dirigida al futuro sino que se realiza en cada acto presente como articulación de sentido con el precedente que permite llenarse en el acto siguiente, avanzando creativamente hasta completarse²⁴.

²¹ MC 3, § 24. Ya afirmada desde *Ideas 1*, apelando a la relación con los actos objetivantes: Id 1 §§ 52, 117, 147.

²² Como ya señalamos, el análisis estático considera la conciencia ya constituida en el sujeto adulto, mientras el análisis genético reconstruye la emergencia de ese sujeto. Desde esta perspectiva genética – que desarrollaremos ya en esta primera sección y, especialmente, en la segunda – podemos apreciar, más bien, la primacía de lo afectivo y volitivo.

²³ “Das Bewusstsein sagt gewissermaßen nicht: 'Es wird sein, und demgemäß will ich es'; sondern: 'Weil ich es will, wird es sein'. Mit anderen Worten, der Wille spricht sein schöpferisches 'Es werde'. Die Willenssetzung ist Setzung der Verwirklichung. Aber Verwirklichung sagt hier nicht bloß Wirklichwerdung, sondern Wirklichmachung, Leistung der Verwirklichung. Das aber ist etwas Ureigenes, das eben in der Eigenheit des Willensbewußtseins seine Quelle hat und sich nur da verstehen läßt”, Husserl, Edmund, *Husserliana XXVIII* (en adelante, *Hua XXVIII*). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Editado por Henning Peucker. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, p. 107.

²⁴ “In diesem Zeitpunkt aber ist in eins bewußt ein Zukunftshorizont des noch zu Realisierenden. Es ist ein Horizont, der schon als Willenshorizont bewußt ist und bewußt in einer antizipierten

2.1.2 Actividad egológica y mundo circundante: posibilidad de la autocrítica

Luego de plantear la articulación entre voluntad y mundo en la constitución del yo personal profundizaremos, desde una perspectiva genética, en cómo es posible y qué implica tomar posición sobre los propios actos. Como señalamos en el capítulo anterior, Husserl puede comprender la tarea filosófica como renovación ético-cultural de la humanidad porque parte de la posibilidad de preguntarse críticamente por las acciones propias y el todo de la vida, en un sentido que excede a lo estratégico, para comprenderse en el horizonte de la autonomía²⁵. Aquí justificaremos desde el análisis de los actos egológicos donde se realiza el *fiat*, cómo es posible el distanciamiento para volver críticamente sobre una acción propia, una etapa de la vida o toda ella en su conjunto en una suerte de “reducción ética” cuyo paradigma es la vida autoexaminada de Sócrates²⁶.

Este vivir con sentido con vista a la totalidad no se reduce a la mera consistencia con las acciones pasadas. No solo repetimos tercamente sino que respondemos en nuestras acciones a situaciones donde el mundo - los avatares de la vida, el cuestionamiento de los demás - nos plantea una interpelación que moviliza el sistema de hábitos sedimentados que llamamos nuestro carácter. La aclaración trascendental de esta correlación entre el yo personal y su mundo de experiencia permite comprender la posibilidad – difícil y enriquecedora – de la autocrítica y sus exigencias éticas como leyes a priori de los actos valorativos y prácticos.

La sedimentación de acciones previas conformando un carácter no solo permite nuevas acciones sino la aparición misma del mundo delineado según relevancias

Willenskonnuität. Die Willensthese geht nicht nur auf das Jetzt mit seinem schöpferischen Anfang, sondern auf die weitere Zeitstrecke und ihren Gehalt. Mit der schöpferischen Gegenwart eins ist eine schöpferische Zukunft, die hier in der Handlung in eigentümlicher Originalität als solche konstituiert ist. Nun geht aber das Jetzt in ein immer neues Jetzt über, stetig verwandelt sich die Vorgesetzte schöpferische Zukunft in die schöpferische Gegenwart und wird also zu wirklich Geschaffenem". Hua XXVIII, p. 110.

²⁵ KZ 3, p. 27.

²⁶ KZ 5, p. 95. SB, p. 5. Seguiremos aquí los planteamientos de James T. Hart sobre esta reducción ética. Hart, James G.. *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 30-31.

motivacionales. No configura qué nos aparece sino, en primer lugar, qué se destaca frente a lo demás que queda como fondo y, en segundo lugar, cómo nos dejamos motivar por este mundo así delineado²⁷. Así el mundo se nos da en forma de un mundo circundante egoísta²⁸ como anticipable y, simultáneamente, imprevisible.

Entre todas las acciones que llevamos a cabo cotidianamente, hay algunas que realizan el *fiat* dirigiéndose intencionalmente a nuestro ser persona e, implícitamente, al mundo que nos aparece como esa persona específica. En estas acciones emprendidas por nuestra espontaneidad egológica iniciamos propiamente algo, en lo que estamos involucrados y que nos involucra. No siempre tematizan explícitamente al yo como persona, pero lo implican por su correlación con el mundo circundante egoísta que se constituye en torno a ese yo. Así, podemos tomar posición explícitamente sobre nosotros mismos en una decisión y acción radicales frente a una interpelación de la realidad – como una injusticia de la que nos descubrimos parte – o como tomas de posición que se fortalecen o debilita con cada acción – como saludar al personal de servicio y a los vendedores en la calle – delineando el estilo en el que nos dejaremos motivar por el mundo en adelante²⁹.

En nuestro planteamiento de la pregunta sobre las propias acciones y el todo de la vida como condición de posibilidad de la autoconciencia ética nos interesa destacar que el resonar presente de las acciones sedimentadas que mencionábamos antes, explicita una validez transtemporal de las tomas de posición pasadas implicadas en cada acción, que se sedimentan y actualizan a través de la conciencia³⁰. Asimismo, lo presente recontextualiza lo pasado sedimentado. En cada acción como ejecución del *fiat* se articulan internamente las tomas de posición pasadas y presentes, operando, entonces,

²⁷ MC 4, § 38.

²⁸ Id 2, § 51.

²⁹ “Umgekehrt wirkt dabei aber auch jeder neue Willensakt auf den Charakter zurück; er hinterlässt einen Niederschlag im Bereich des Habituellen, der dann seinerseits wieder in die künftige Praxis hineinwirkt, wie z. B. jeder gute Wille, jeder Akt ethischer Selbstüberwindung den habituellen Kraftfonds für weitere gute Taten in der Seele erhöht, wie jeder schlechte Wille ihn mindert”, Hua XXXVII, p. 8.

³⁰ GG 2, §3.

simultáneamente la espontaneidad egológica y la pasividad sintética de forma que “pasividad” no significa aquí inactividad o pura receptividad sino una síntesis pasiva como una asociación inconsciente prefiguradora de la actividad yoica. La aclaración fenomenológica de esta integración pasivo-activa permite a Husserl explicitar cómo la razón orienta los diferentes estratos de la actividad humana hacia el ideal de la autorresponsabilidad partiendo de la experiencia sensible del mundo.

La integración de esta pasividad y actividad se da ya en nuestro percibir cotidiano, incluso cuando no estamos enfocados en este³¹. Hay una forma de atención de la conciencia en este percibir que no supone la tematización, pero donde la actividad egológica siempre tiene raíces en la pasividad sintética irracional³². de lo percibido, como al caminar por la calle y esquivar un obstáculo o reconocer una señal como tal. La continuidad de este percibir permite la confirmación o modalización de lo que se va percibiendo de acuerdo a los nuevos apareceres. Esta forma de atención permite entonces corregir anticipaciones que no se confirman, sin que deba dedicarse explícitamente a revisar las creencias que esperaban lo no confirmado; por ejemplo, cuando el bus que llega no es el que yo creí reconocer como el que me lleva a casa. Si las discrepancias son más intensas, puedo reorientar mi curso de acción y asumir el problema, sea para descartarlo o para buscar una respuesta satisfactoria.

Husserl destaca en este análisis cómo esta tematización activa tiene como condición previa una pasividad dóxica orientada por una forma de protoracionalidad. Este logos elemental tiene un impulso propio dirigido a lo que aparece y lo que se espera que aparezca, validando o modalizando su continuidad. Esta espontaneidad en la pasividad opera en la forma más elemental de la conciencia temporal como una voluntad incipiente que se dirige a través de lo que le aparece a las expectativas – posibilitadas en continuidad con las retenciones – como su posible plenificación. Así, la conciencia está

³¹ EJ, §71.

³² Con irracional nos referimos aquí a lo que escapa a nuestra agencia racional directa, sobre lo que no podemos determinar inmediatamente que sea (o no) de esa forma determinada. Iribarne, Julia V. *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de E. Husserl*. Bogotá, Sociedad de San Pablo: 2007, p. 196.

irresistiblemente orientada a constituir ser: a desplegar una red doxástica sobre la que nos puede aparecer un mundo³³ y sobre la que, en último término sus objetos se pueden dar en evidencia. En este nivel fundamental no hay duda, sino acaso la condición para cualquier dudar. Lo dado a la conciencia como flujo hilético se constituye en un sentido determinado, de forma que los aspectos activo y pasivo de la conciencia se entretujan constituyendo nuestra experiencia determinada del mundo, orientada desde esa misma constitución a su dación en una evidencia que podemos alcanzar al hacernos cargo activamente de nuestra experiencia, respondiendo a ella teórica, valorativa y prácticamente. El sentido originario de responsabilidad -responder a- se da en esa actividad egológica que presupone una síntesis pasiva a partir de la cual actúa.

El yo puede, entonces, tematizar y preguntarse por su propia actividad egológica que está siempre en curso en forma de su vida personal. Puede aclararse, confirmarse o cuestionarse sobre la orientación que ya lo guía o, incluso, plantearse la posibilidad de un telos que la integre como totalidad. Ese telos no es, entonces, exterior a la actividad egológica o a la reflexión sino que parte de esta como una intención orientada a completarse ya desde la experiencia fundamental de la percepción del mundo. Está presupuesto en todo agente, en cuanto es imposible que no asuma tomas de posición en su vida cotidiana; pero solo se hace explícita en quien se pregunta por la posibilidad de estabilidad personal, de una identidad entendida como crecimiento en su vida. Podemos preguntarnos por la fidelidad a nuestro ser persona y esforzarnos en ella, en una búsqueda que no excluye la pregunta, la duda, el error o, como veremos, el mal. El hombre o mujer de carácter, fiel a sí mismos, responden a este desafío constante de ser persona buscando ser “más persona”, entendido como el esforzarse por la fidelidad consigo mismo y con el mundo sobre el que tiene sentido su experiencia. El análisis fenomenológico, entonces, no solo aclara cómo el yo personal se autoconstituye a través de sus actos, constituyendo simultáneamente su mundo de experiencias, y cómo es posible una toma de posición crítica sobre esa vida, sino que aspira a orientar ese cuestionamiento mostrando cómo se fundamenta en la exigencia interna de una vida auténtica.

³³ Ms K III 1 VII, 4, citado en Hart, *op. cit.*, p. 60.

2.2 Razón y vida ética: la autorresponsabilidad

Mostraremos ahora cómo la aclaración fenomenológica sobre la dimensión volitiva en el yo personal que hace posible su autocuestionamiento, permite a Husserl formular una ética que fundamenta exigencias absolutas correlativas a la vida valorativa del agente y a las posibilidades prácticas de su mundo concreto. Esta ética asume y orienta la finitud humana hacia una autorresponsabilidad creciente que, finalmente, exige el reconocimiento del horizonte intersubjetivo que la hace posible³⁴.

2.2.1 El autocuestionamiento y el imperativo categórico

Discutiremos en este apartado cómo una ética fenomenológica, fundada en los análisis precedentes, puede asumir, en convergencia con Arendt, la finitud del yo y su concreción práctica en el mundo, manteniendo simultáneamente un sentido de exigencia fundada racionalmente en la propia vida volitiva del yo personal.

Señalamos ya en qué sentido la fenomenología husserliana encuentra formas de plenificación y evidencia en los actos valorativos y prácticos, de acuerdo a leyes a priori que pueden explicitarse en una axiología y teoría práctica trascendentales. Es posible, por ejemplo, identificar leyes de preferencia valorativa y reglas prácticas cuya transgresión resulte contradictoria, si bien no una contradicción lógica. Si bien la reflexión ética involucra necesariamente esos ámbitos axiológico³⁵ y normativo, no se limita a ellos sino que apunta finalmente a ser una guía práctica para la acción. El desarrollo de estos planteamientos de partida permitirá a Husserl formular una versión del imperativo categórico en términos de esa preferencia y el actuar racionales incorporando las posibilidades concretas del mundo práctico del agente.

³⁴ En lo que sigue de esta sección nos referiremos como ética temprana de Husserl a sus lecciones en Göttingen (1908/09, 1911/14) y Freiburg (1924/28) recogidas en Husserliana XXVIII y Husserliana XXXVII, respectivamente. Articularemos algunos planteamientos centrales de estas lecciones, comprendiendo su evolución como una profundización en los primeros resultados desde una perspectiva genética. En la tercera sección de este capítulo nos referiremos, en contraste, a la ética final de Husserl, centrada en el amor y resituada en la reflexión metafísica.

³⁵ Donde es necesario distinguir entre el valorar y lo valorado para prevenir cualquier reducción psicologista.

Nuestra revisión previa de la integración entre actividad y pasividad, nos permitió constatar en ese impulso de la conciencia en sus niveles más originarios una suerte de voluntad general presente en toda la vida del yo³⁶ como la voluntad de ser racional. Las tomas de posición y, en particular, las acciones personales centradas por la espontaneidad egológica son los momentos de concentración de esa voluntad de racionalidad que fortalecen o debilitan la continuidad que se constituye como yo personal. Cada toma de posición, decisión y acción frente a las motivaciones externas o internas que lo afectan son éticamente relevantes en la dinámica actividad-pasividad de la vida personal porque su racionalidad consiste en la medida que encarna – o no - la voluntad de ser racional³⁷. Esa concentración volitiva se da sobre la posibilidad del horizonte total de la vida y, por eso, se realiza como un autodescentramiento que, para tomarse en cuenta a sí mismo, se abre a todas las evidencias que pueden esclarecer su acción. Esas evidencias en los motivos de la acción acreditan su racionalidad. En ese sentido, la autocrítica permanente sobre las motivaciones, decisiones y actos pueden ir ganando la lucidez de la reducción ética socrática y apuntan, desde una perspectiva fenomenológica, a su realización plena en la reducción trascendental, en cuanto esta, al reconocer en la vida de la conciencia la fuente de toda forma de validez, puede echar luz sobre la legalidad en esa vida práctica en la que se autoconstituye el yo³⁸.

Como señalamos, la acción se empeña en la realización creativa de un fin como lo intencionalmente querido, donde ese querer presupone un valorar y evaluar si los cuales no sería posible querer nada y la acción perdería sentido. Efectivamente, no se puede evaluar y escoger sin la motivación del valorar³⁹. Coherentemente, la ética husserliana temprana es una doctrina formal cuya

³⁶ Ms E III 2, 34, citado en Hart, op. cit., p. 81.

³⁷ Saverio, Francesco. "The ethical imperative in Edmund Husserl" en *Husserl Studies* (2007) 23:169–186, p. 174.

³⁸ Si bien no se implica así ninguna superioridad ética del fenomenólogo frente a cualquier otro agente, como discutiremos con más profundidad en el siguiente capítulo.

³⁹ "Ich frage nun, ist es denkbar, dass ein Wollen frei sei von allem Werten, also allem Fühlen? Wäre ein solches Wollen nicht so widersinnig wie ein Ton ohne jede Tonintensität oder eine Farbe ohne jede Ausbreitung oder eine Vorstellung ohne jedes Vorgestellte?". Hua XXVIII, p. 214.

comprensión de la voluntad pura no se opone – como en Kant – a los sentimientos en los que se funda el acto valorativo, sino que incorpora este valorar, evaluar y escoger como esenciales para la dimensión ética de la acción⁴⁰. Solo así la ética puede invocar su validez y obligatoriedad práctica, y no solo exhibir definiciones teóricas de sus elementos. El sujeto es ético, entonces, no solo porque obre el bien o porque sea consciente de su deber de realizarlo. La racionalidad de su vida ética compromete formalmente tanto el sentir, valorar, escoger, decidir y actuar que solo se comprenden en el horizonte de su historia personal como posibilidad de una vida con sentido.

La ética pura formal planteada inicialmente por Husserl⁴¹, al fundar la práctica formal en una analogía formal, le permite formular el imperativo categórico como la exigencia de realizar lo mejor posible dentro de la esfera de posibilidades prácticas concretas del agente⁴². Este imperativo general se concreta en cada situación como el deber absoluto de preferir lo óptimo y llevarlo a cabo partiendo de la apreciación lúcida de la factibilidad de la acción. Nuestras reflexiones previas sobre la relación entre la actividad egológica y el mundo circundante egoísta del yo personal, nos permiten comprender por qué esas preferencia y apreciación suponen la singularidad del agente - de su jerarquía de valores y habitualidades - y la concreción de esa situación particular -en esa porción y momento de su mundo circundante. Sin esa esfera práctica de acción no tendría sentido la idea de imperativo categórico⁴³. Solo este aspecto material realiza la incondicionalidad práctica del imperativo formal, por lo que la ética, a diferencia de la lógica, sí exige una doctrina formal de los valores como a priori práctico material⁴⁴. La ética husserliana mantendrá este carácter formal que salva la

⁴⁰ Saverio, op. cit., p. 175.

⁴¹ Específicamente, el curso en Göttingen en 1914 (Hua XXVIII).

⁴² “Tue das Beste unter dem erreichbaren Guten innerhalb deiner jeweiligen praktischen Gesamtsphäre!“, Hua XXVIII, p. 142.

⁴³ “Es ist klar, daß die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs davon abhängt, dass wir einen bestimmten ihm zugehörigen praktischen Bereich, ein objektiv zu ihm gehöriges praktisches Wirkungsfeld finden können, das objektiv abgeschlossen und somit einer Erweiterung nicht mehr fähig ist, das aber für jeden Zeitpunkt, in dem an das Ich überhaupt eine Willensfrage zu stellen ist.”, Hua XXVIII, p. 137. Por eso no puede haber deber para una voluntad pura, si se entiende esta como vacía de contenido y, específicamente, de la posibilidad y presupuesto en el valorar presente en todo querer en una situación concreta.

⁴⁴ La cual lamentablemente Husserl no llegó a desarrollar, aunque dejó esbozada su formulación.

particularidad del agente – su propia jerarquía de valores, sus posibilidades prácticas, su momento específico de madurez ética – desde su mundanidad que, al interpelarlo, le abre, como formulará Husserl posteriormente, la posibilidad de ser más auténticamente él mismo respondiendo a ese llamado personal. Esta concepción fenomenológica de la ética responde a la insatisfacción arendtiana con la tradición filosófica en su reducción intelectualista de la vida volitiva desgajándola del mundo. Vivir éticamente es crecer en la autorresponsabilidad por lo que valoramos, evaluamos, decidimos y realizamos a través de nuestras acciones en ese mundo concreto. Interiorizar estos esclarecimientos fenomenológicos no es condición necesaria ni suficiente para una vida ética; sin embargo, pueden fortalecerla a través de sus cuestionamientos y aclaraciones. Como en Sócrates y cualquier persona que se empeñe en una vida íntegra, se trata de la exigencia de autoconocimiento indesligable del conocimiento del mundo circundante, donde el autodistanciamiento formal solo se puede alcanzar desde la consideración de la concreción material del agente y su mundo. Ese (auto)conocimiento en lo teórico, valorativo y práctico involucra, en su profundidad, nuestras limitaciones y posibilidades como sujetos finitos. No podemos sustraernos a esa finitud pero sí avanzar en la realización cada vez más plena de una vida ética. Esa plenitud en la evidencia adquiere, como discutimos en el capítulo anterior, la forma de ciencia entendida como autorresponsabilidad.

2.2.2 Autorresponsabilidad: finitud y descentramiento

Aclararemos ahora cómo el crecimiento ético en la autorresponsabilidad no niega sino que presupone la finitud del yo, el cual se autotrasciende en un autodescentramiento que lo abre, finalmente, al horizonte intersubjetivo de su vida ética.

El llamado a una vida plenamente ética en forma de autorresponsabilidad considera, como hemos señalado, tanto el crecimiento autocrítico en un autodescentramiento que acrecienta las evidencias en las que se funda, como la posibilidad de encerrarse en lo convencional, habitual o irreflexivo. El crecimiento ético del yo se desarrolla sobre un horizonte idealmente creciente, pero que también puede estrecharse debilitando la voluntad a través de acciones

que menguan ese autodescentramiento en la mediación del mundo⁴⁵. La autocrítica y la enmienda fortalecen al yo, pero la inconstancia, desidia y la desesperanza pueden ahogar a la persona. Es posible, en nuestra vida, tanto la certeza creciente como el sinsentido paralizante.

El análisis fenomenológico de la voluntad y la razón práctica en general aclara en qué sentido es posible una evidencia que funde racionalmente nuestras acciones. Como discutimos en el segundo capítulo, la evidencia apodíctica no implica la plena adecuación. La fundamentación absoluta a la que aspira la fenomenología trascendental no consiste en fijar una verdad en sí a modo de un axioma para derivar de él un sistema teórico y acaso posteriormente las otras formas de razón. Hacerse responsable de esa aspiración implica hacerse cargo también de los límites para su realización en un sujeto siempre finito, pero capaz de una autocrítica que lo descentre hacia una evidencia mayor.

Toda certeza de la que partimos como personas -comenzando por la percepción - está abierta a una mayor precisión y universalidad. Lo mismo ocurre con el conocimiento personal del otro y, en particular, de uno mismo. En ese sentido, señalamos en el capítulo anterior cómo para Husserl ser bueno(a) es, en realidad, ir haciéndose bueno(a)⁴⁶. A la vez, la misma mediación intersubjetiva - nuestro medio sociocultural y las personas cuyas habitualidades imitamos como modelos, según discutiremos en la siguiente sección - así como nuestros estratos pasivos más profundos - orgánicos, psicológicos, etc. que nunca podemos objetivar plenamente - pueden ayudarnos a fortalecer o debilitar

⁴⁵ “Siempre subsiste la posibilidad esencial de que el ser humano caiga en una vida mundana pecaminosa. Una vida esta que no es ya retorno a la ingenuidad, dado que la decisión ética no dejara de hacer sentir su exigencia a la vida (y de hacerlo de manera consciente en el sentido antes indicado). Más bien ocurre que esta vida en pecado toma, en lugar de la forma habitual de conformidad con la norma, la forma de la transgresión de la norma, y en vez de la forma del cumplimiento de la exigencia absoluta del deber, la del abandono inmoral del deber, la caída y la decadencia morales. (...). De resultas de esta desatención práctica continuada, y de resultas del continuo sofocamiento de nuevas meditaciones y de toda reasunción actualizadora de la voluntad originaria de vida ética (voluntad de ser un hombre nuevo), la fuerza efectiva de la motivación ética termina necesariamente por atrofiarse. La vida toma la forma de una pecaminosidad endurecida, de una desatención consciente de la exigencia ética (...)”. KZ 3, p. 40.

⁴⁶ Ms E III 1, 4, citado en Hart, *op. cit.*, p. 118.

nuestro carácter. La vida ética supone esta tensión permanente que constatamos efectivamente y que, eventualmente, podemos verbalizar:

"Yo me decido según la reflexión y no ciegamente según una inclinación cualquiera; pero, sin embargo, ocasionalmente, a pesar de la reflexión y contra su resultado, me decido por la inclinación. Posteriormente esto me molesta, y reflexiono acerca de cómo evitar algo semejante; quiero simplemente evitarlo. Tampoco esta voluntad se impone incondicionalmente, y cuando obro contra ella, tengo conciencia de la no concordancia, de la contradicción de la voluntad y del propio disvalor y remordimiento. Afirmo mi voluntad general y mi valoración general, reafirmo su fuerza, que ahora puede superar mayores resistencias internas. Progreso, disminuyo mi desvalorización personal – de ese modo configuro mi yo ético, así puedo formarlos; ésta es una posibilidad práctica, y cuando tengo la vivencia de que puedo, entonces llegado el caso quiero por resultados de esta "experiencia". Si así lo hago a menudo, y lo hago, entonces soy libre"⁴⁷

Desde esta descripción husserliana, la división interna de la voluntad discutida por Arendt puede comprenderse fenomenológicamente desde esos condicionamientos sedimentados en la historia de autoconstitución del yo personal y que pueden apuntar tanto a sus raíces sintético-pasivas como al

⁴⁷ "Ich entscheide mich nach der Überlegung und nicht blind nach beliebiger Neigung. Ich entscheide mich aber doch gelegentlich trotz der Überlegung und gegen ihr Ergebnis nach Neigung. Hinterher missfällt mir das und ich überlege, wie ich dergleichen vermeide; ich will es überhaupt vermeiden. Auch dieser Wille dringt nicht unbedingt durch; und wo ich ihm entgegentrete, habe ich das Bewusstsein der Unstimmigkeit, des Willenswiderspruchs und des eigenen Unwertes und Reue. Ich bejahe meinen allgemeinen Willen und meine allgemeine Wertung, ich festige ihre Kraft, die nun größere innere Widerstände überwinden kann. Ich schreite fort, ich verringere meinen personalen Unwert – so gestalte ich mein ethisches Ich, so kann ich es gestalten; es ist eine praktische Möglichkeit. Und wie ich erlebe, dass ich kann, so will ich gegebenenfalls infolge dieser 'Erfahrung'. So tue ich oft, und tue ich es, so bin ich frei" Husserl, Edmund, Manuscrito "Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit" (en adelante WL), § 3, p. 307 en *Husserliana XLII* (en adelante, Hua XLII). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Editado por Rochus Sowa y Thomas Vongher. Dordrecht/ Heidelberg/ New York/ London. Springer, 2013, pp. 297-333. En adelante, citaremos este manuscrito indicando la página respectiva en Hua XLII y empleando la traducción al castellano de Julia V. Iribarne en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Documentos)*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 789-821. Si bien esta traducción se realizó antes de la edición oficial del texto en Hua XLII, las pocas modificaciones de frases y palabras realizadas en esta última no afectan los párrafos que citaremos. WL § 3.

crecimiento de la agencia egológica como *telos* racional de estas⁴⁸. Crecer en una vida ética racional implica hacerse cargo crecientemente de este proceso teleológico, lo cual no exige eliminar toda forma de pasividad o ser capaces de dar razón de sus raíces irracionales. La tarea de la autorresponsabilidad no presupone la autotransparencia inmediata del sujeto teórico o práctico ni la requiere para su realización, sino el asumir consecuentemente nuestra finitud⁴⁹.

Como sujetos finitos, la división interna de la voluntad expresa la infinitud de esta tarea que no tiene por qué leerse solo como un castigo de Sísifo - si bien, como discutiremos en el siguiente capítulo, tampoco excluye la posibilidad de enfrentar el sinsentido en la vida - sino como su apertura a nuevas posibilidades, particularmente de redimir la propia historia. En esa apertura, la autoconservación del yo como autorresponsabilidad por sus acciones lo mueve a un descentramiento de sí mismo: salir de sí hacia los otros y el mundo para ser más verdaderamente quien debe ser. En ese sentido, Husserl coincide con Arendt, en la medida que el querer como facultad interna no solo se articula con la acción mundana sino que se realiza en ella como el llevar a cabo creativo de la voluntad que requiere sostener y fortalecer el *fiat* original en su realización en un mundo compartido con otros.

⁴⁸ Esto no implica identificar el estrato irracional con lo malo, pues también pueden sedimentarse habitualidades teóricas, prácticas y valorativas que nos dirijan a la verdad, el bien y lo bello. El punto es no abandonarse a la pasividad sino priorizar la actitud de la conciencia despierta que cuestiona y profundiza siempre en sus fundamentos para hacerse cargo de ellos.

⁴⁹ “Sagt das, ich werte die Affektion, werte sie negativ, werte, jedes Nachgeben einer Affektion ist schlecht, ich will es nicht, ich will keine andere Willensform als eine aktive, aus positiver Wertung bestimmte? In der ethischen Überlegung spielt sicherlich auch diese Art der Motivation ihre Rolle, aber doch wohl nur mit der mittelbaren Motivation, dass ich schon die Gefahr der Passivität erkannt, dass ich den Wert eines rein aktiven Motiviert-Seins vor Augen habe. Aber es muss doch das Primitive hier bestimmt werden. Hier wird etwas reichlich reflektiv gewertet. Alle unmittelbaren und mittelbar fungierenden Wertungen müssen aber unterschieden werden”, Hua XXXVII, p. 340. Esta finitud involucra la posibilidad del fracaso en el logro de sus fines - incluso para quien se esfuerce al máximo y responsablemente - pero también en el hacerse cargo de la propia maduración ética. Actuar mal no es simplemente ceder a las tendencias de la sensibilidad sino - dado que la acción incorpora al sentir en el valorar y evaluar – escoger lo que desintegra al yo sustrayéndolo de su tarea infinita. Más radicalmente, optar por el mal, desde la perspectiva de Husserl, es abandonarse a la desesperanza de que no es posible ese horizonte mayor ni ese telos que habita desde ya en nuestro interior. KZ 3, p. 40.

2.2.3 Necesidad de la perspectiva intersubjetiva

Como ya discutimos en el segundo capítulo, la autoconstitución del yo como unidad psicofísica y, según señalamos más arriba, como unidad personal presupone la mediación intersubjetiva de los otros como personas⁵⁰. Esa mediación comunicativa es la que permite, desde la perspectiva que venimos desarrollando, la emergencia y consolidación del yo personal como un sujeto ético. En este sentido, la mediación intersubjetiva constituye el horizonte creciente del autodescentramiento del yo en la aventura de ser persona⁵¹. Este es el horizonte sobre el que se despejará el impasse denunciado por Arendt en la comprensión de la facultad interna del querer en su relación con el espacio público donde se realiza la acción compartida con los otros.

La subjetividad trascendental husserliana no se nos presenta, entonces, como un yo puro autosuficiente que puede decidir saltar al mundo para ejecutar resoluciones y realizar valores inteligibles desde sí mismo; más bien, ese yo solo se constituye y reconoce como tal en ese mundo personal de acciones compartidas con otros donde su actuar abre la posibilidad de la reflexión, de la consistencia entre sus valores y de su autoconservación haciéndose más persona.

La comprensión fenomenológica de la voluntad y la acción, fortalece nuestra vida práctica aclarándonos su sentido para nosotros en cuanto sujetos finitos empeñados en la tarea infinita que compartimos con otros en el mundo. Para intentar responder al impasse planteado por Arendt debemos profundizar fenomenológicamente en ese horizonte intersubjetivo en el que el yo personal se constituye y crece volitivamente realizándose como persona ética. Esta prolongación fenomenológica de las reflexiones de Arendt partirá de dos pistas que discutiremos en profundidad en las secciones segunda y tercera de este capítulo: la comprensión deficiente del rol de la voluntad en la acción compartida en el espacio público y el amor como *praxis*.

⁵⁰ Id2 §50.

⁵¹ Hart, op. cit., p. 71.

2.3 Hacia la superación del impasse: la acción compartida y el amor como *praxis*

Esta primera sección nos ha permitido mostrar que la fenomenología de la voluntad ofrece una comprensión del sujeto ético que responde a los cuestionamientos arendtianos en *La vida del espíritu*. Su finitud no lo paraliza y su aspiración a la autorresponsabilidad no presupone ningún voluntarismo ingenuo que asimile distorsionadamente el modelo del pensar al querer. La comprensión fenomenológica de la amplitud y unidad de la vida de la razón se hace así eco de las preocupaciones arendtianas tanto en referencia al pensar como al querer, y comparte su preocupación por el mundo. En efecto, para Husserl la razón teórica es una función de la razón práctica⁵²; de hecho, la dignidad de la razón teórica es “solo hacer posible la razón práctica”⁵³. La voluntad, como centro de la vida práctica, es ciega respecto a sus fines y a su propia ceguera. La razón sirve a la voluntad aclarándole su sentido y se realiza a sí misma como voluntad de verdad en forma de una vida auténtica. Como buscó aclarar Arendt, este pensar se articula con el querer en su orientación al mundo. Esta convergencia requiere todavía desarrollar nuestra discusión fenomenológica de la voluntad profundizando en su concreción mundano-intersubjetiva, que exige como condición la libertad política que destaca Arendt. Solo sobre ese horizonte más amplio podremos responder en forma más completa al impasse planteado en su revisión histórica de la experiencia de la voluntad.

Señalamos cómo esta revisión concluye con la decepción frente a cómo han dado cuenta de ella los hombres de acción, quienes deberían saber más del

⁵² “Eine besondere Funktion haben dabei aber die spezifisch normativen Wissenschaften, und dabei die formal-eidetischen. Jedenfalls, Erkenntnisvernunft ist Funktion der praktischen Vernunft, der Intellekt ist Diener des Willens. Aber der Diener vollzieht in sich selbst Willensfunktionen, gerichtet auf Erkenntnisgebilde selbst, die eben notwendige Mittel sind, den Willen überall zu leiten, ihm rechte Ziele und Wege zu zeigen“. Hua VIII, p. 201.

⁵³ Este es el sentido de ciencia que, como vimos en el capítulo anterior, Husserl hace suyo siguiendo a Platón: “Ich erinnere noch daran, dass für den Sokratiker Platon Philosophie im vollen und weiten Sinn nicht bloß Wissenschaft ist, und dass die Theorie oder theoretische Vernunft ihre Würde darin hat, praktische Vernunft allein möglich zu machen“, Husserl, Edmund. *Husserliana XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923*. Editado por Berndt Goossens. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 314.

asunto que los pensadores profesionales, en momentos de creatividad revolucionaria⁵⁴. Conscientes de que la libertad consiste en algo más que la liberación del sometimiento, buscaron cubrir el hiato entre ambos en forma del reto de emprender algo nuevo. En ese esfuerzo volvieron a los relatos de fundación –en particular, la fundación de Roma como refundación de Troya - que se revelan, finalmente como una renovación de un pasado mítico. En ese sentido, la voluntad realizada como libertad política a través de la acción no alcanza a dar cuenta de sí misma frente a esa tarea de fundación. A pesar de encontrarnos en este impasse, nuestra elaboración fenomenológica de la estas reflexiones arendtianas nos ha conducido al ámbito de la acción que, en la argumentación de *La vida del espíritu*, debía recuperarse en el análisis de la facultad del juzgar⁵⁵. En la siguiente sección, profundizaremos la lectura fenomenológica que hemos articulado en este capítulo, mostrando cómo la constitución correlativa entre yo personal y mundo puede fundamentar la comprensión arendtiana del espacio público de aparición tal como los presentamos en el primer capítulo. Desde esa perspectiva, leeremos fenomenológicamente la exigencia arendtiana de una redención de la finitud de la acción desde sí misma que recupere el valor de la mediación intersubjetiva de los demás en la historicidad de su espacio público compartido. Antes de proseguir con esta prolongación de nuestra lectura fenomenológica retomaremos de los párrafos finales del *Querer* una pista inconclusa en la discusión arendtiana sobre la forma y orientación de esa voluntad que la acerca todavía más a Husserl.

En su análisis de Agustín, Arendt recuerda que la voluntad es redimida de su escisión por el paso a la acción que se encuentra con la gracia divina. No puede ser una acción cualquiera animada por el deseo que cesa en el consumo de un bien mundano. Para Agustín, solo la acción transfigurada en amor puede descansar en la gracia, el correspondiente amor incondicional en que el corazón humano puede encontrar reposo a su inquietud⁵⁶. Siglos después, Duns Scoto, en polémica con el escolasticismo intelectualista -que Arendt expone a partir de

⁵⁴ LM-W, n. 16, pp. 214-217.

⁵⁵ LM-W, n. 16, p. 217.

⁵⁶ LM-W, n.10, p. 95.

Santo Tomás- insistirá en la contingencia de esa voluntad e incluso en la contingencia de Dios -en el sentido de no estar sometida a ninguna necesidad - para salvar la libertad del sujeto singular. Este no encuentra la beatitud en la contemplación intelectual sino en el amor como realización de la voluntad: una acción que se realiza como paz y encuentro personal entre criatura y creador⁵⁷. Más allá del marco confesional desde el que estos pensadores cristianos dan cuenta de su experiencia, Arendt se interesa por esa *praxis* que encuentra su sentido en sí misma sin encerrarse, sino más bien configurándose como encuentro.

En la tercera sección de este capítulo articularemos esta pista arendtiana con las reflexiones éticas de Husserl donde plantea como telos de la vida auténtica a una comunidad intersubjetiva de amor⁵⁸, cuya unidad como voluntad no se da como unanimidad o coincidencia exterior, sino como un reconocimiento comunicativo que se descentra en el otro, pero mantiene un espacio que salva la diferencia entre uno y otro⁵⁹. Esa vida comunitaria como espacio de realización de la vida personal, tiene su fundamento, como desarrollaremos en la siguiente sección, en la constitución del mundo intersubjetivo correlativa a la autoconstitución del yo personal.

II. Fundamentación fenomenológica del espacio público arendtiano: las mediaciones intersubjetivas de la acción⁶⁰

Luego de aclarar cómo el horizonte de mundo de la fenomenología husserliana de la voluntad replantea el impasse en el que concluyen los análisis arendtianos del *Querer*, argumentaremos en esta segunda sección que la mediación intersubjetiva en la autoconstitución del yo personal – la cual lo descubre

⁵⁷ LM-W, n. 12, pp. 142-146.

⁵⁸ GG 1§§ 6-7.

⁵⁹ Discutiremos más ampliamente este espacio, relacionándolo con el “inter-esse” arendtiano, a través de una interpretación fenomenológica del respeto en el siguiente capítulo. Cfr. *infra* Capítulo 4, subtítulo 7.

⁶⁰ Presentamos la versión original de esta segunda sección en la primera parte de nuestra ponencia *La acción en el espacio intersubjetivo: articulaciones fenomenológicas entre Husserl y Arendt* en las IX Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica (2013), Pontificia Universidad Católica del Perú.

compartiendo con el otro un mismo mundo – permite una fundamentación fenomenológica de la pluralidad, el espacio público y la acción, tal como Arendt plantea en su defensa del mundo de los asuntos humanos.

Profundizaremos en primer lugar en el carácter encarnado de esta mediación intersubjetiva en la que el otro es la primera persona para un yo que va descubriendo su horizonte de realización auténtica en su descentramiento en ese otro. A continuación, mostraremos cómo esta correlación entre el yo, los otros y el mundo permite aclarar la noción arendtiana de pluralidad desde un sentido originario del “nosotros” que presupone el telos de una humanidad ética universal, desde el cual se pueden comprender más penetrantemente las dinámicas de reconocimiento, así como las del conflicto y dominación. Desde esa perspectiva trascendental esbozaremos, finalmente, una fundamentación fenomenológica de los análisis arendtianos sobre el espacio público y la acción, donde la realización ética personal solo se puede entender desde la realización ética de los otros y las otras comunidades. Completaremos así nuestra respuesta fenomenológica, a partir de los planteamientos de Arendt, a su demanda de una comprensión de la voluntad articulada con la libertad en el espacio público. Esta respuesta nos descubrirá la centralidad ético-política de la experiencia del amor, la cual desarrollaremos en la tercera sección.

3. Mediación intersubjetiva del autorreconocimiento del yo: el espacio de aparición

Desde la perspectiva fenomenológica genética, el yo personal se constituye a través de su interacción corporal con los otros a los que se reconoce como otros yo y en los que se reconoce como un otro para los otros. En este apartado, profundizaremos en cómo esta constitución recíproca se funda genéticamente en el descentramiento del yo primordial en un sentido igualmente primordial del otro a través de la percepción empática (*Einfühlung*) que, al emparejar sus experiencias corporales, vincula internamente sus mundos de experiencia⁶¹. Así,

⁶¹ Empleamos la traducción “percepción empática” en vez de “empatía” para la *Einfühlung* a fin de destacar el papel de la percepción – o más bien, la constitución de la percepción en el reconocimiento – del otro; que no se limita solo a un movimiento afectivo o imaginativo del yo. Cfr. Hart, op. cit., pp. 227 ss.

esta forma de reconocimiento fundamental entre el yo y el otro implica que experimentan un mismo mundo objetivo cuyos diferentes apareceres a cada cual se relacionan intencionalmente. Esta correlación intencional nos descubrirá al yo como un “alguien entre otros” que reconoce a esos otros en su igualdad y diferencia respecto a sí mismo, tal como plantea Arendt.

3.1 Fundamentos de la percepción empática: el autodescentramiento

Mostraremos en primer lugar las estructuras y dinámicas en el yo que, aunque, previas a su acción egológica, fundamentan la posibilidad del autodescentramiento en la empatía. Para explicitar cómo la autoconstitución del yo está mediada por el otro en el mundo, de manera que podamos profundizar las reflexiones arendtianas sobre la pluralidad en un horizonte fenomenológico trascendental, necesitamos ubicarnos analíticamente en un momento de esa constitución del yo en el que ni el otro ni el mundo todavía tienen el sentido objetivo de tales, para rastrear cómo es posible la experiencia de esas trascendencias a partir del haber del yo en ese nivel primordial. Ese es el escenario de parte del análisis de la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, algunos pasajes de la *Crisis* y otros textos, cuya argumentación seguiremos aquí desde una perspectiva fundamentalmente genética orientada a la comprensión del surgimiento del “nosotros” práctico correlativo al mundo en el que el yo participa en un sentido trascendental haciendo posible su acción.

El descentramiento del yo en la mediación de un otro y su reconocimiento en él y desde él se dan ya en la estructura fundamental de la conciencia temporal como presente viviente. Esta se autoconstituye en el autodescentramiento en forma de la presenciación que pasa a ser retención y la protención que es presenciada en un flujo donde cada momento refiere internamente a los otros momentos de forma que el yo puede reconocerse en una vivencia retenida⁶² como una forma elemental de otro: el mismo yo que fue alguna vez, pero que ya no es. Se trata de un descentramiento porque el yo no solo encuentra un indicio de su pasado sino la retención de lo experimentado en ese momento, sea la presenciación de lo percibido o la representación de lo imaginado. Así como ese

⁶² MC 5, § 52. Kr § 54b.

correlato experiencial se da en una forma modificada – como, por ejemplo, el percibir se modifica en el recuerdo de haber percibido – también el yo se modifica como un alter ego: un otro yo en el que el yo se reconoce constituyendo la continuidad temporal fundamental de la conciencia. Esta continuidad no se reduce, entonces, a una unidad indiferenciada sino que articula internamente cada instante en virtud del yo retenido en forma de un “yo soy” pasado; es decir, del yo que fue y ya no es. El autorreconocimiento en esa continuidad supone entonces una alter-ación fundamental del yo, donde su proliferación temporal, lo autodescentra en el reconocimiento de un otro en el que se reconoce como “yo entonces” en relación con el “yo ahora”⁶³. Esta alteración constituye, en la continuidad del “presente viviente” del flujo de conciencia, una protoforma de la objetividad temporal donde el “ahora” que acabamos de nombrar, pierde su unicidad para experimentarse como un “entonces” en articulación diferenciada con todo otro “entonces” retenido o esperado.

Esta referencia interna en el flujo temporal de la conciencia fundará – en la percepción del cuerpo del otro en la esfera primordial - la simultaneidad presupuesta en la unidad con la que el objeto percibido se da a la conciencia: la multiplicidad intencional de “ahís” copresentes en cualquier objeto extenso percibido se unifica intencionalmente en una simultaneidad noética análoga⁶⁴ de manera que se experimenta la percepción de un objeto y no de las percepciones desconectadas de sus partes. Esta será también la contemporaneidad fundante en la que se dará la relación interna de mutua referencia e intercambiabilidad entre el “aquí” y “ahí” del yo y el otro al constituirse el mundo espacial objetivo. Pero esta alteración temporal del yo lo correlaciona con un sentido todavía limitado de “otro”, en función únicamente de su haber de experiencias pasadas. En contraste con la trascendencia del otro ser humano, nos encontramos aquí con lo que Theunissen denomina una “trascendencia inmanente”⁶⁵ que se debe

⁶³ Theunissen, Michael. *El Otro – Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2013, § 27.

⁶⁴ Ms C 3 IV, 4-5, citado por Hart, op. cit., p. 168. Se trata de la temporalidad originaria y previa, como aclararemos a lo largo de esta sección, a la constitución de un tiempo objetivo.

⁶⁵ Theunissen, op. cit., § 27.

distinguir de la “trascendencia trascendente”⁶⁶ del otro propiamente dicho para que no se reduzca a una mera duplicación o proyección del yo.

En efecto, la conciencia interna del tiempo no es condición suficiente para la constitución de un mundo común correlativo al yo y a los otros como agentes a los que aparece ese mundo. Este presupone la posibilidad del “yo puedo” intencional - desde el poder dirigir mi atención a un objeto o alguno de sus aspectos específicos, hasta el poder mover mi cuerpo o parte de él - propia del cuerpo vivo donde habita esa conciencia temporal⁶⁷. La conciencia temporal como receptividad del impulso volitivo fundamental no es aún una conciencia plenamente intencional y, por eso, solo se puede constituir como un “yo” como respuesta al otro. Para aclarar esa autoconstitución mediada por el otro, Husserl opera, como adelantamos, una abstracción dentro del campo trascendental: una nueva reducción donde se suspende todo sentido del otro en el mundo experimentado y en el yo experimentante. En el escenario de esta esfera primordial, la aparición del cuerpo físico (*Körper*) del otro elevará al nivel de mundo objetivo la experiencia del yo como cuerpo viviente (*Leib*) en el que se despliega como sistema de capacidades kinestésicas⁶⁸. Como veremos, en este punto de partida no hay todavía propiamente un “yo”, “otro” o “tú” sino la relación entre la conciencia de un “aquí” elemental – aún sin referencia espacial objetiva- y un “allí” análogo, los cuales hacen posible, la simultaneidad e intercambiabilidad que fundará el reconocimiento del yo y el otro correlativos a un mundo común. Esta coincidencia fundante se realiza en la percepción empática.

3.2 El otro como primer yo

En este segundo momento reconstruiremos el análisis husserliano de la constitución empática del yo y el otro⁶⁹, para mostrar cómo se despliega en un

⁶⁶ Si bien esta trascendencia sigue siendo otra forma de inmanencia.

⁶⁷ Id2 § 38.

⁶⁸ Id2, § 46, pp. 208-210.

⁶⁹ Estos análisis toman la forma de “reconstrucción” en cuanto no son accesibles directamente a la reflexión trascendental del fenomenólogo sobre su propia conciencia. Es, sin embargo, una reconstrucción fundamentada de las condiciones de posibilidad sobre cómo ha podido venir a ser la estructura de esa vida intencional.

nivel primordial(mente reducido) de la experiencia del cuerpo, desde el que se alcanza el reconocimiento propio y ajeno en la experiencia compartida de un mundo común. Esta reconstrucción revela al otro como el primer yo, que hace posible al yo personal como alguien que se descubre entre otros yo en un mismo mundo.

En la esfera primordial, el reconocimiento del otro como un análogo del yo -y del yo como un otro para los otros- se funda en su autodescentramiento que se realiza como percepción empática del otro como un ser humano. Esta percepción empática comporta dos momentos: la parificación – o percepción analogizante⁷⁰ - entre la aprehensión sensible del *Körper* ajeno⁷¹ con el *Leib* propio y el autodesplazamiento empático propiamente dicho, de la esfera de aprehensión del yo como centro único de experiencia a la esfera de aprehensión ajena “ahí”⁷². En esta percepción que introyecta la vida anímica del yo en la del otro participa la plenitud de las capacidades sensoriales, las cuales, precisamente, se van constituyendo como propiamente yoicas y en un sentido originario de objetividad en este proceso⁷³. Husserl destaca en diferentes textos el rol de la visión⁷⁴, el oído⁷⁵ y, en particular, el tacto⁷⁶ en esta autoconstitución del yo, donde estos sistemas sensoriales no le permiten alcanzar – ni

⁷⁰ Aunque, propiamente, no es aún percepción de una cosa objetiva.

⁷¹ Debemos hablar de “ajeno” para precisar que en esta etapa del análisis de la esfera primordial no se ha alcanzado aún el sentido del “otro” y, específicamente, del otro como un “otro yo”.

⁷² Donde nuevamente las comillas resaltan que no se trata aún de un “ahí” objetivo integrado a un sistema de “aquí” y “ahí” correlativos, sino a un sentido de espacialidad como diferencia originaria en el nivel de la esfera primordial. Tal como se explicará enseguida, puede ser la experiencia del recién nacido – todavía no plenamente consciente ni volitivamente en control de su propio cuerpo – al sentir el pecho materno.

⁷³ Desde una perspectiva empírica, el infante aún no puede propiamente, por ejemplo, ver y escuchar, en el sentido que todavía no puede enfocar la mirada ni puede dirigirse atencionalmente a una voz destacándola del cúmulo de sonidos que aprehende. Estamos, de hecho, en la etapa en la que el infante “aprende a percibir” en la experiencia fundamental de reconocerse a sí mismo a través del otro sobre un mismo mundo.

⁷⁴ En el análisis del percibir visualmente el cuerpo del otro y sus movimientos. MC 5, Id2 § 46.

⁷⁵ “Y no se ha tomado en cuenta el papel fundamentalmente esencial de la *articulación* de la propia voz generada con espontaneidad, perteneciente a las propias cinestesis de los músculos de la voz dadas primigeniamente (...) Según mi observación, en el niño la voz generada espontáneamente y luego oída analógicamente parece pasar primero el puente para la *objetivación* del yo, o la conformación del ‘alter’, antes de que el niño tenga y pueda tener ya una analogía sensible de su cuerpo visual con el del ‘otro’, y con más razón antes de que pueda adjuntar al otro un cuerpo táctil y un cuerpo con voluntad”. Id2 § 21, nota b, destacados en el texto.

⁷⁶ Id2, § 37.

aisladamente ni en conjunto – su unidad como ser humano, sino a través de la apercepción de una vida anímica en el cuerpo del otro. Solo la aparición del otro en sentido primordial como *Körper* puede despertar y permitir que las capacidades sensibles y kinestésicas del yo se orienten prácticamente al telos que lo descentrará de su mera esfera de lo estrictamente propio para alcanzar el nivel de un yo humano.

La percepción empática sobre la que se realiza esta autoconstitución mediada por la constitución del otro no surge por un acto intencional voluntario ni tampoco por un mero instinto en el sentido psicológico empírico. Husserl identifica un sentido trascendental del instinto que opera desde la receptividad de la conciencia temporal y a través de diferentes niveles de la experiencia formativa del recién nacido, respondiendo al cuidado del otro u otros⁷⁷. En ese cuidado constatamos – incluso desde la actitud natural – cómo el otro antecede al “yo” - el recién nacido - que es aún una promesa futura.

Nuestra reconstrucción del análisis husserliano de la percepción empática presenta al yo incipiente como saliendo de sí mismo, constituyéndose así gradualmente como un yo personal. Esta presentación apunta a mostrar cómo el autorreconocimiento del yo en ese nivel constitutivo es inseparable del reconocimiento del otro en un mundo compartido, en sintonía con la comprensión arendtiana del mundo común que hace posible nuestro autorreconocimiento mutuo a través de nuestro aparecer como iguales y diferentes. Sin embargo, también podríamos presentar esta autoconstitución del yo a través del otro como un proceso de diferenciación respecto de este, refiriéndolo, por ejemplo, a nuestra experiencia en actitud natural del proceso de gestación y nacimiento. Desde esa perspectiva, la vida del embrión en el vientre materno podría ser descrita como una unidad diferenciada donde no hay aún madre y niño, o, en perspectiva trascendental, un yo y otro. En el tercer momento de este apartado nos referiremos brevemente a esta perspectiva alternativa para mostrar cómo la comprensión fenomenológica del yo personal presupone, como en Arendt, que su autoidentificación solo es posible desde la pluralidad: reconocerse como un

⁷⁷ GG 1, § 1.

“alguien entre otros” con quienes comparte un mismo mundo. Proseguiremos ahora con nuestra reconstrucción de la autoconstitución del yo como salida de sí mismo del yo primordial hacia el otro igualmente primordial.

Son los otros, entonces, quienes despiertan al yo de ese recién nacido. El otro en sentido primordial es el “Tú” que cuida al yo nutriéndolo – con alimento, calor, acogida, palabras, etc. - y este se va perfilando a través de la atención instintiva a la voz, el olor, la tersura de la piel, etc. que se constituirán como el otro en la percepción empática humana. Esa protointencionalidad instintiva se dirige, entonces, a movimientos corporales - especialmente táctiles y faciales - del otro humano incipiente, lo cual presupone la formación en el recién nacido de las experiencias fundamentales de su corporalidad: el tocar, ser tocado y su entrelazamiento. La coincidencia entre el yo (aquí) y el tú (ahí) que fundará la objetividad espacial, presupone la diferencia entre el cuerpo físico en general (*Körper*) y el cuerpo viviente (*Leib*). De ahí la importancia de la caricia y, específicamente, el ser acariciado. En interacciones corporales como la caricia, consideradas desde una perspectiva trascendental, el otro no se experimenta solo como un cuerpo (*Körper*) sino como un cuerpo vivo (*Leib*) análogo, es decir, como un cuerpo animado, que permitirá alcanzar finalmente la unidad propia del ser humano en su *Leibkörper*⁷⁸.

Las experiencias corporales fundamentales del recién nacido son el tocar y el ser tocado, incluso por encima del ver⁷⁹. Su tocar no es desde el principio un acto voluntario; solo gradualmente, a través del tocar y ser tocado, va adquiriendo carácter yoico. Los movimientos del bebé tocan algo realizándolo como un “ahí” que, simultáneamente, es experimentado no solo como lo que lo toca sino como “lo tocado que (me) toca”⁸⁰. En esa correlación entre el tocar y ser tocado el “aquí” como centro vacío se extiende a un “ahí” que lo llena, haciendo posible la intercambiabilidad entre estos “aquí” y “ahí” incipientes⁸¹.

⁷⁸ MC 5, § 51.

⁷⁹ En contraste con la ubiestesia del tocar, el ver no tiene un recíproco interno necesario en forma de “ser visto”. Id 2, § 37.

⁸⁰ Ms C 16 V, 11, citado por Hart, op. cit., p. 191.

⁸¹ Incipientes en el sentido de que aún no presuponen ni constituyen un sistema de referencia espacial objetiva.

Este emparejamiento y enriquecimiento de la experiencia corporal en forma de un descentramiento es la precondition para que la percepción empática se complete en el autorreconocimiento del yo como *Körper* a partir de su ser *Leib* por mediación del “Tú” primordial gracias al instinto dirigido al rostro y movimientos corporales humanos, diferenciándolos gradualmente de otros *Körper* o *Leiber* alternativos⁸². En esta orientación instintiva, ciertos movimientos del otro dan lugar a un sentimiento de encaje entre esos movimientos y la propia disposición del infante a realizarlos⁸³.

Ese tocar humano se realiza en la caricia como ser tocado por ese tocar que acoge el ser tocado. Es en este juego recíproco originario – condición a priori para toda vida humana – que el proto-yo se va diferenciando del otro incipiente manteniendo la correlación interna entre su esfera propia de experiencia primordial y la esfera ajena. Esta correlación empática no solo vincula el experimentar ajeno con el propio a partir de la parificación sino la naturaleza primordial que aparece en cada una de esas esferas. No es posible la confusión entre ambas porque la esfera primordial propia está centrada por la corporalidad viviente que el proto-yo experimenta de manera única y, en contraste, precisamente con la corporalidad física del otro incipiente. La correlación efectuada no es, entonces, una identificación sin más sino una suerte de espejarse (*Spiegelung*⁸⁴) o analogizarse como una representación que preserva la trascendencia radical del otro incipiente. Así, en la empatía se co-constituyen la esfera experiencial ajena y la del yo en lo que, siguiendo las distinciones

⁸² Esta diferenciación es gradual, en tanto para el infante todo *Körper* es inicialmente un *Leib* potencial. Para la mirada del adulto, el infante experimenta todos los *Körper* que lo rodean como “animados” - hablando con ellos, apegándoseles, temiéndolos - y que puede establecer relaciones personales con ellos hasta momentos más avanzados en su formación, como en el cariño hacia las mascotas. El infante habita, desde esta perspectiva fenomenológica, un mundo que comunica diferentes sentidos de diferentes formas que enriquecen su proceso de humanización. La mirada de la actitud natural “adulta” recortada por la lógica técnica y utilitarista, consistiría, entonces, en la pérdida de las posibilidades humanizadoras de nuestra experiencia de la naturaleza o, en la misma manera, de las posibilidades de mundanizarnos para no reducirnos a un antropocentrismo monológico. LM-T, n. 12, p. 109. En esa misma línea, David Abram argumenta cómo el limitar nuestras posibilidades comunicativas a la comunicación entre humanos – y, más aún, solo en términos calculables en orden a la producción – desatendiendo a la naturaleza, está deshumanizándonos y encerrando obsesivamente a las culturas contemporáneas sobre sí mismas. Abram, David, op. cit.

⁸³ GG 1, § 1.

⁸⁴ Theunissen, op. cit., § 26.

hechas en la esfera primordial, podemos entender un doble aspecto: el de la corporalidad viviente en la que ahora se da el otro (a la que corresponde su esfera experiencial ajena) y la corporalidad física propia en la que el yo se descubre por ser un objeto físico en el campo experiencial del otro. En esta dinámica constitutiva, el otro es el primer ser humano y el yo es, en su sentido más fundamental, un otro para los otros solamente porque se descubren en un mundo que experimentan como compartido, tal como discutiremos más adelante.

Así, la experiencia fundamental del ser tocado y ser acariciado es necesaria para la constitución empática de un yo humano copresente con el otro, siendo ambos correlativos - en esa intercambiabilidad del “aquí” y “ahí” - a un mismo mundo objetivo en el que se descubren mutuamente. El mundo ya es experimentable como tal porque el yo, despertado por el otro, es capaz de autodescentrarse y ejecutar actos yoicos como el percibir, moverse, quedarse quieto, recordar y, en particular, reflexionar. Para la fenomenología husserliana, entonces, el otro antecede al yo⁸⁵ y este reconocimiento es previo a cualquier forma ulterior de conciencia intencional doxástica, cognitiva, valorativa, etc. Poco a poco el yo infantil irá enriqueciendo su experiencia del otro –su presencia y ausencia, gestos, palabras, etc. – conociéndolo como algo más que el correlato de sus expectativas inmediatas. Simultáneamente el yo se irá reconociendo más allá de esa inmediatez y podrá ir cuidando de sí mismo, como lo hicieron y hacen los otros en diferentes situaciones⁸⁶.

Sobre ese horizonte empático, el otro es apercebido como un otro “aquí” al cual el mundo aparece de una forma que es inaccesible al yo, pero que constituye una posibilidad para este. El yo ubicado ahora en este aquí concreto puede moverse – tal como se mueven los otros – actualizando otras posibilidades del horizonte de “ahí” potenciales sobre el cual son apercebidos esos otros⁸⁷. Antes de la constitución del yo y el otro por la percepción empática, el sentido del

⁸⁵ MC 5, § 49.

⁸⁶ Estas diversas facetas del yo personal se van constituyendo correlativamente a su participación en los espacios - privados y públicos – que va aprendiendo a reconocer y donde, simultáneamente, se reconoce diferenciadamente.

⁸⁷ MC 5, § 52.

aquí/ahí o antes/ahora no tenía una referencia objetiva, sino solo lo que el yo podría recordar o anticipar sin alcanzar el sistema de “aquí”/”ahí”. Ahora se presuponen mutuamente como posibilidades del otro y mías, descubriéndonos en un mismo mundo público.

La experiencia inmediata que el otro tiene de sí mismo es absolutamente inaccesible al yo, pero es experimentada mediatamente como análoga a la propia experiencia inmediata del yo, dada la constitución empática de ambos, donde la “conciencia del mundo” no se limita al objeto concreto al que se dirige intencionalmente sino que involucra al otro en general como otro yo, constituyendo así el trasfondo de aquel objeto. Esta es la espacialidad objetiva fundamental en la que el mundo aparece al yo, en cuanto este es experimentado como aquello que aparece a cualquier otro posible y no solo a los otros dados fácticamente al yo. Desde esta perspectiva fenomenológica, al igual que en Arendt, el yo solo se reconoce como tal en cuanto es un otro para los otros y así se descubre en un mismo mundo que comparte con los otros en un “aquí” y “ahora” comunes⁸⁸.

3.3 Emergencia en el mundo común como un alguien entre otros

En este tercer momento mostraremos cómo el reconocimiento recíproco del yo y el otro en un mundo compartido preserva la identidad de cada uno, en coincidencia con la descripción arendtiana de la mutua aparición en igualdad y diferenciación con la que nos descubrimos en el mundo público. Esta perspectiva no solo muestra la imposibilidad de una comprensión solipsista de un yo desvinculado del mundo y de los otros, sino que explicita, en continuidad con nuestra argumentación en la primera sección de este capítulo, que ese mundo público que integramos con los otros es la condición de posibilidad para el autodescentramiento y toma de posición autocrítica en las que se funda la vida ética.

El horizonte fundamental en el que puedo reconocer al otro y reconocirme a mí mismo habitando en un mismo mundo - no como meros objetos ubicados en él,

⁸⁸ MC 5, § 54, Id2, § 56.

sino como sujetos encarnados a quienes el mundo se revela y que son, simultáneamente, mundanos - es el horizonte donde nuestras acciones como agentes cobrarán sentido en cuanto acciones humanas, al alcanzar el nivel del yo personal. El mundo puede ser el medio y horizonte de estas acciones compartidas porque la autoconstitución del yo que acabamos de discutir no nos confronta simplemente frente a un otro análogo al yo en un mismo mundo. La percepción empática no solo descubre al otro como “otro yo” sino que, simultáneamente, revela al yo como un otro para los otros, donde ambos, el yo y el otro, se experimentan como un “alguien” en general, en un mundo donde sus ubicaciones espaciales actuales tampoco permanecen en la centralidad de sus “aquí” y “ahí” respectivos sino que son experimentadas como un “ahí” en general. Esta generalización espacial tiene su correlato temporal, como discutimos al inicio de esta segunda sección, en la “alteración inmanente” fundamental en la conciencia temporal del yo, de manera que el ahora de “este instante” como presente actual originario es experimentado como un “entonces” dentro del lapso temporal presente que hace parte del todo del transcurso temporal de su vida como persona. Esa vida se reconoce ahora en una espacio-temporalidad objetiva; esto es, determinada intersubjetivamente. En la percepción empática, el yo es, entonces, comunalizado como miembro de la comunidad humana en un mundo donde se ubica espacial y temporalmente en forma objetiva: es “uno entre otros” en forma de un “alguien” que percibe el mundo desde un “ahí” donde cualquier otro podría también percibirlo en otro momento, experimentado en un sistema compartido de “entonces”.

Este yo que alcanza su unidad como ser humano entre otros seres humanos, siendo tanto sujeto en el mundo como sujeto para el mundo, ofrece una fundamentación trascendental a la crítica arendtiana contra la noción de un yo autoproducido desgajado del mundo y los otros. También fortalece su afirmación del mundo compartido desde donde puede emerger un espacio público hecho posible por – y que hace posible – la aparición mutua de los sujetos particulares en su igualdad y diferencia. Son “otros yo” para cada uno: “como yo” y simultáneamente “alter”. Nuestra reconstrucción del análisis genético de la intersubjetividad nos permite reiterar este carácter mundano del ego trascendental en su plena concreción, solo posible por la mediación del otro

como otro yo. La objetividad del mundo no es un lastre que interfiera con la constitución del yo y el otro⁸⁹; por el contrario, esta mundanidad reafirma la compatibilidad y posible convergencia de las perspectivas arendtiana y husserliana sobre los sujetos prácticos que se descubren interactuando mutuamente en el mundo. La reconstrucción de la génesis de la empatía permite, como afirma Husserl, explicitar el carácter metodológico del solipsismo como punto de partida en el análisis de la intersubjetividad⁹⁰. Si la actividad constitutiva del ego trascendental no se reduce a la de un mero polo-yo sino que se da en la concreción plena que involucra sus correlatos intencionales que Husserl denomina mónada, entonces la fenomenología como egología se revela finalmente como monadología trascendental. En este apartado hemos aclarado cómo los otros, como parte de los correlatos intencionales de la mónada no solo son otros objetos o sujetos en el mundo para ella, sino condición para su génesis. En ese sentido, la constitución del yo como ser humano en el mundo, coincide con su incorporación a la comunidad intermonádica.

Esta incorporación solo es posible en la igualdad y diferencia con los que Arendt caracteriza nuestro aparecer en el espacio público: el yo, habitando firmemente el mundo y atravesado intencionalmente por los otros por su monadización, no se disuelve en esos otros, como tampoco los reduce a meras proyecciones suyas. Que el yo esté atravesado por los otros, incluso desde la comunidad originaria madre-hijo en el vientre materno a partir de la cual se irá diferenciando como un yo correlativo a ese primer tú, reafirma que solo surge como respuesta a ese cuidado de los otros que va cultivando la espontaneidad egológica desde la pasividad activa ya ínsita en la temporalidad inmanente. Aclarar y confirmar esa consistencia del proto-yo en su orientación a su ser persona y, finalmente, a su ser auténticamente persona no supone ninguna reducción subjetivista sino

⁸⁹ Críticos como Theunissen interpretan esa mediación mundana como una amenaza de objetivización del otro que se reduciría a una proyección del yo en vez de aparecer como un tú trascendente y original (Theunissen, op. cit., §§ 23, 25). Por el contrario, hemos argumentado que esa trascendencia se salva en todo momento y que es más bien el yo quien se puede comprender a través – y a partir – de ese tú dentro de – y frente a – el mundo que comparten. Husserl señala explícitamente, por ejemplo, que la comprensión de estados internos propios solo es posible a partir de reconocer la vida anímica interior de los otros expresada corporalmente en sus acciones, las cuales, a su vez, presuponen su presencia activa en el mundo. MC 5, § 54.

⁹⁰ MC 2, § 13.

que revela las raíces preyoicas de la aspiración a esa vida auténtica en autorresponsabilidad. Esa dimensión ética no se disuelve, entonces, en la pasividad que se somete a los otros como exteriores ni se encierra en el voluntarismo individualista sino que reside, para cada yo, en lo más íntimo y originario de sí, revelándosele su responsabilidad por esa comunidad intermonádica sin la cual no hubiera podido ser en absoluto. Tener al otro como punto de partida, tampoco reduce al otro a una mera repetición o modificación el yo.

El otro es un tú que me puede sorprender y quien, de hecho, hace posible mi renovación autocrítica precisamente por esa novedad de su diferencia. Como hemos reiterado, en la reconstrucción de la percepción empática en la esfera primordial, la trascendencia de la conciencia del otro no es eliminada por la empatía sino que su alteridad es condición para la personalización y objetivación del yo como autodescentramiento⁹¹. Tanto el cuerpo físico del otro, como el mundo que experimenta desde ahí se dan en forma de un horizonte donde lo no percibido – en el sentido limitado de la primordialidad – se presenta en lo efectivamente presentado. Eso indeterminado, precisa Husserl, se da precisamente en la forma de lo desconocido a partir de lo conocido, donde ese “a partir” no implica necesariamente concordancia sino la actualización de la protención en una presentación cuya síntesis con lo retenido puede tanto confirmarlo como modificarlo. En ese sentido, el yo primordial en su co-constitución con el otro incipiente no solo no excluye lo nuevo sino que es capaz de reconocerlo como tal⁹². El sentido del otro incipiente ya presente en el yo no se reduce la proyección de lo retenido como pasado porque es precisamente el descentramiento en ese otro yo - que presupone la posibilidad de lo nuevo – lo que es anticipado en la protención y anticipado en la presentación de manera que esta síntesis alcanza a las retenciones previas. Visto en la génesis concreta

⁹¹ Incluso críticos como Theunissen reconocen que para Husserl, el ser humano ajeno es el primer ser humano y el yo, el último. Solo por esta mediación – y no por la experiencia solipsista – el yo se constituye como ser humano: se traslada esa unidad objetiva al yo - que se había separado originalmente en *Leib* y “Yo personal” que lo gobierna. Theunissen, op. cit., § 9.

⁹² Lo cual responde a las objeciones de Theunissen respecto al supuesto carácter no dialógico del análisis husserliano de la intersubjetividad, que se reduciría a una mera objetivación de las proyecciones del yo. Theunissen, op. cit., § 27.

del yo personal en el infante: esta solo es posible tanto porque se descentra en las caricias y cuidados que espera de la madre, como por las expectativas inesperadas en esos mismos cuidados, motivándolo al desarrollo de su control corporal, respuestas verbales, etc. El mismo yo, entonces, se constituye y reconoce en forma de un horizonte de capacidades donde lo alcanzado y determinado apunta a lo indeterminado, como determinable prácticamente. Este autodescentrarse fundante del yo a través del otro con quien comparte el mundo es la condición para la posibilidad de su autorreflexión, resolución y renovación ética. Esta renovación no es un destino solitario sino una aventura compartida con los otros con quienes el yo se descubre en el mundo como agentes a la vez individuales y comunalizados.

Recapitulando, la comunalización y diferenciación del yo y el otro en el mundo alcanzadas por la empatía supone la interpenetración intencional que, como hemos visto, caracteriza a la comunidad monádica trascendental, la cual, en este momento de nuestro análisis, alcanza su plena concreción mundana⁹³. El mundo es un mundo objetivo para sujetos interpenetrados mutuamente en una comunidad intencional que hace posible su actuar. Entre esos actos contamos, por ejemplo, la comunicación lingüística como mediación pública que permite, entre otras posibilidades, referirse con pretensiones de objetividad a los objetos y hechos del mundo, a las acciones de los otros y las propias, e incluso a las vivencias personales interiores. La significatividad de nuestros actos y palabras presupone, como insiste Arendt, la referencia compartida a un mismo mundo circundante:

“En la experiencia comprensiva de la existencia del otro lo comprendemos, por ende, sin más, como sujeto personal y por tanto como referido a objetividades a las que también nosotros estamos referidos: a tierra y cielo, a campo y bosque, a la habitación en la que esta'mos' juntos, a un cuadro que vemos, etc. Estamos en referencia a un mundo circundante común – estamos en un conglomerado personal: una cosa va con la otra. Podríamos no ser personas para otros si no estuviera

⁹³ Sin embargo, aún no realiza su sentido último pues, como veremos, su horizonte trascendental la ubica en el *factum* de la historia en el cual está llamada realizarse en la tarea infinita de hacerse auténticamente humanidad; esto es, de realizarse éticamente.

ante nosotros un mundo circundante común, en una comunidad, en un entrelazamiento intencional de nuestra vida; dicho correlativamente: lo uno se constituye por esencia con lo otro. Cada yo puede, para sí y para otro, volverse persona en el sentido normal, persona en el conglomerado personal, sólo cuando la comprensión produce la referencia a un mundo circundante común”⁹⁴

Nos encontramos ahora en la perspectiva trascendental del mundo público sobre el que Arendt desarrolla sus reflexiones. Este es el mundo de la vida comunicativo y práctico que esboza Hannah Arendt al inicio de *La vida del espíritu*: el mundo donde ser y aparecer coinciden, que presupone la mutua aparición de los seres humanos en sus acciones y palabras, reconociéndose como iguales a partir de su pluralidad irreductible⁹⁵. Profundizaremos ahora en la estructura trascendental de esta comunidad monádica articulándola con los análisis arendtianos de los avatares del reconocimiento en la pluralidad.

4. El “nosotros originario” como fundamento y telos ideal de la comunidad en pluralidad

La noción de pluralidad no responde en Arendt al planteamiento de una situación ideal sino que constituye una clave analítica para exponer las dinámicas propias de la constitución de una comunidad política; así como de las posibles perversiones que la desintegran. En ese mismo sentido, la comprensión fenomenológica de la comunidad monádica como el nosotros – en sentido trascendental – en el que el yo y el otro se reconocen mutuamente en el mundo,

⁹⁴ Continúa: “El mundo circundante común adquiere comunidades de un sentido nuevo y de un nivel superior mediante los actos de determinación personal mutua que tienen continuamente lugar sobre la base de comprensiones mutuas. Con estos actos surgen posibilidades no solamente para un comportamiento que corre paralelamente y es mutuamente entendido hacia objetos del mundo circundante comunitario como tales, sino también para un comportamiento enlazado-comunitario de las personas hacia tales objetos, un comportamiento en el cual participan en común como miembros de un todo enlazado. Las personas no se aprehenden comprensivamente sólo de la manera sin duda primera y fundante en la cual el uno comprende la corporalidad del otro que pertenece a su mundo circundante, y el sentido espiritual de ésta como cuerpo, interpretando ademanes, gestos, palabras habladas como notificación de la vida *personal*, sino también de tal modo que se “determinan uno a otro” y actúan en común y no sólo singularmente actúan, pues, personalmente enlazados”. Id2, §51, pp. 237-238.

⁹⁵ LM-T, n.1, p. 19.

permite profundizar en esas dinámicas constituyentes e integradoras, para explicitar la idea de una comunidad ética universal como su telos interno.

En esta sección discutiremos cómo el mutuo reconocimiento práctico del yo y los otros en el horizonte del mundo presupone una conexión trascendental que los precede como individuos y como comunidad fáctica. Volveremos desde esta perspectiva a la pluralidad arendtiana para mostrar cómo este “nosotros originario” que presupone un mundo puede fundar su comprensión del espacio público. Mostraremos cómo, en convergencia con las pretensiones críticas de los análisis históricos arendtianos desde *Los orígenes del totalitarismo*, esta perspectiva fenomenológica del nosotros permite pensar las dinámicas de conflicto y dominación, porque evidencia cómo toda comunidad humana presupone su apertura y llamado al telos de una comunidad ideal, como recreación y cuidado de su mundo dentro del horizonte mayor de la renovación universal de las humanidades en una humanidad ética universal.

4.1 Mundo público y nosotros originario

Discutiremos en primer lugar cómo, desde una perspectiva trascendental, la autoidentificación del yo como un “alguien entre otros” lo integra a un nosotros originario que presupone la pluralidad de perspectivas sobre un mismo mundo, cuya relación interna fundamente fenomenológicamente la comprensión arendtiana del espacio público.

El apartado anterior concluyó aclarando en qué sentido el mundo se constituye siempre como mundo para todos: mi perspectiva de un objeto es posible porque presupone la perspectiva del otro⁹⁶, donde esa conexión entre perspectivas responde a que el yo y el otro desde su diferencia particular son integrados, como vimos, en forma de un “alguien” a esa comunidad monádica. No se trata, entonces, de los otros fácticamente existentes y sus perspectivas, sino del horizonte ideal de una “otra perspectiva” posible sobre la cual se comprende la propia perspectiva y la de cualquier otro dado o posible. El correlato trascendental del mundo es, por tanto, la comunidad monádica como un “nosotros” que compartimos un mismo mundo, donde la apertura infinita pero

⁹⁶ MC 5, §§ 53, 55.

gradualmente determinable del horizonte de mundo es correlativa a la apertura de ese nosotros trascendental que no solo excede su concreción fáctica sino, como veremos, presupone y exige la incorporación de todo otro posible.

Con la apertura del mundo nos referimos a que este se me abre en una perspectiva particular que presupone la perspectiva del otro en la que otro aspecto del mundo, oculto ahora para mí, se me puede revelar. Ese aparecer potencial se me presenta a través de su perspectiva referida internamente a la mía: siempre el mundo como me aparece a mí o un grupo de semejantes, presupone otros aspectos ocultos. Esta excedencia interna del mundo y cualquiera de sus objetos, constituye su carácter horzónico. El mundo como horizonte tiene como correlato al "nosotros" como horizonte originario⁹⁷: la humanidad como interrelación interna entre cada uno y cada otro gracias a que comparten un mismo mundo.

Esta idea de humanidad es el nosotros originario presupuesto como horizonte intersubjetivo que posibilita toda experiencia objetiva del mundo. El carácter trascendental de este nosotros es indesligable, entonces, de su encarnación mundana. Como señalamos más arriba, esta objetividad mundana no pesa sobre el yo y el otro como un prejuicio naturalista sino que subraya la plena concreción de la subjetividad trascendental como comunalización intermonádica cuyos correlatos no se reducen a su objetivación teórica, sino que esta presupone, como estrato fundamental, lo práctico y afectivo, tal como el análisis genético muestra en su reconstrucción de la emergencia del yo personal, que hemos ilustrado refiriéndonos a la primer infancia. Desde esta perspectiva, toda experiencia del yo solo es inteligible como experiencia de un alguien que integra el nosotros correlativo al mundo público común de cosas, hechos y acciones.

⁹⁷ "Cada conciencia de mundo ya es, de antemano, conciencia y, en verdad, en el modo de la certeza de ser uno y el mismo mundo para todos, para los conocidos y para los no-conocidos, para todos los sujetos que posiblemente se encuentren, ya que todos de antemano deben ser ellos mismos sujetos en este mundo; yo a partir de mí mismo y todo otro tiene orientado su mundo a partir de sí mismo, mundo que otros presuponen tenido por los otros tal como el que tiene cada uno por sí mismo, el mismo que de nuevo tienen los otros, y así se presuponen en mediaciones de nexos intencionales, como sujetos para una apercepción en común del mundo, mientras cada uno tiene su mundo propio en su apercepción de sí mismo (...) Con otras palabras, cada uno tiene su mundo de la vida, mentado como el mundo para todos". Kr § 71, p. 291.

Esta explicitación fenomenológica de la apertura horzónica de ese mundo revela al nosotros originario como el horizonte trascendental en el que cobra sentido la perspectiva de todo sujeto actual o posible, en su diferencia y mutuo reconocimiento.

Desde esta perspectiva, el análisis del nosotros originario como horizonte de toda experiencia posible del mundo fundamenta fenomenológicamente la descripción arendtiana del espacio que se despliega en la mutua apertura de cada uno como *doxa* - aparición y opinión -: la pluralidad como condición humana de la acción en el espacio público. Solo hay unos y otros en un mundo que se les revela en formas particulares, a la vez mutuamente irreductibles y comunicables. La acogida y reconocimiento de la diferencia constitutiva de cada cual no es resultado de una decisión opcional, sino la condición de posibilidad de cualquier desacuerdo o decisión fruto de un acuerdo. La comprensión fenomenológica del mundo como horizonte público de experiencia del yo y el otro constituidos intersubjetivamente aclara cómo y por qué puede Hannah Arendt pretender, en términos fenomenológicos, una suerte de horizonte trascendental - pero de ninguna forma trascendente - en la que la pluralidad sea la condición humana de nuestra aparición mutua en el espacio público y, por tanto, de nuestra acción.

Antes de analizar cómo esa acción presupone la comunalización volitiva del yo y los otros, mostraremos en los siguientes apartados el valor analítico de esta fundamentación fenomenológica de la pluralidad arendtiana, para aclararlas dinámicas que construyen y amenazan el reconocimiento inter- e intracomunitario.

4.2 Los desafíos del reconocimiento

En este apartado explicaremos cómo el reconocimiento de la pertenencia a un nosotros fáctico – i.e. a una comunidad cultural⁹⁸ – presupone, desde una

⁹⁸ Con Husserl, entendemos aquí cultura en el sentido más amplio de la palabra, como el haber de creaciones, valoraciones, prácticas, artefactos, instituciones, etc. que constituyen y orientan la vida de una comunidad. “En una cultura se objetiva precisamente la unidad de la vida activa, siendo la correspondiente humanidad su sujeto global. Por cultura no entendemos otra cosa, en efecto, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes

perspectiva trascendental, el reconocimiento fundamental constitutivo del nosotros originario como condición de toda experiencia del mundo y, en particular, de la diferenciación de otros respecto a un nosotros específico. Esta perspectiva nos permitirá explicitar el carácter fundamentalmente valorativo y práctico del encuentro entre el “nosotros” y “otro”, en la medida que implican a sus mundos circundantes. Desde esta comprensión del reconocimiento en el nosotros originario y del encuentro con los otros, mostraremos finalmente, cómo las diversas formas de negar el reconocimiento a otras comunidades o a otros al interior de la propia comunidad revierten en el empobrecimiento de la experiencia de uno mismo y el mundo.

4.2.1 Nosotros originario y diferenciación en nosotros particulares

En tanto horizonte trascendental, el “nosotros” primordial es previo a cualquier experiencia específica de “un nosotros” en contraste con un “ellos” o un “ustedes”. Nuestra autorreferencia como “nosotros” en la experiencia comunicativa con quienes nos reconocemos en una perspectiva compartida sobre el mundo contrasta, por un lado, con la referencia a una perspectiva ajena y ausente a la que nos referimos entre “nosotros” en tercera persona (“ellos”); y, por otro lado, y con la apelación – como encuentro, confrontación o apartamiento – a aquellos a los que aceptamos grupalmente en un campo particular de convergencia, pero no necesariamente en otros (“ustedes”)⁹⁹.

En la experiencia elemental de la tercera persona, la referencia lingüística a “ellos” presupone un aspecto de semejanza por el cual se distinguen de cualquier otro grupo de cosas y se constituyen como “otros”. Ese reconocimiento implícito constituye un nivel previo a cualquier cuestionamiento o deliberación sobre la humanidad de “esos otros”, por más ajenos o lejanos que se experimenten en

de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga. Tales logros toman cuerpo en realidades físicas, hallan una expresión que las enajena de su creador original; y, sobre la base de esta corporalidad física, su sentido espiritual resulta luego experimentable por cualquiera que esté capacitado para revivir su comprensión. En la posteridad temporal los logros de la cultura pueden siempre volver a ser focos de irradiación de influencias espirituales sobre generaciones siempre nuevas en el marco de la continuidad histórica. Y es precisamente en este marco donde todo lo que comprende el nombre ‘cultura’ posee un tipo esencialmente peculiar de existencia objetiva, y donde opera, por otra parte, como una fuente permanente de socialización.” KZ 3, p. 22.

⁹⁹ Hart, op. cit., pp. 216ss.

principio. El percibir empático originario desde el que el recién nacido se fue formando como yo en el autodescentramiento en cada otro se sedimenta y prosigue, constituyéndolo como persona en la continuidad de una vida abierta a la experiencia del mundo y los otros ya conocidos, actuales y anticipados. La enemistad, la duda o el encuentro amistoso - que se dan al pasar a la posición de segunda persona - presuponen esa forma fundamental de reconocimiento, que no se limita a una declaración teórica sino que involucra siempre tomas de posición prácticas cuyo contraste – la toma de posición propia frente a las de los otros - hace experimentar el encuentro como tal. Ese fundamento se hace presente, entonces, en cada encuentro como un desafío que involucra toda la vida del yo en tanto cuestiona su experiencia del mundo, correlativa a su pertenencia a un nosotros.

Al resaltar el sentido trascendental del mundo como horizonte, Husserl no postula objetos, hechos o valores invariantes respecto a cualquier interpretación cultural, sino que trae a la luz el horizonte que hace posible la discrepancia entre los horizontes particulares. Estas no son, en su sentido más profundo, posturas teóricas correlativas a objetos ideales, sino fundamentalmente tomas de posición valorativas y prácticas compartidas frente a – y en – un mundo circundante, que se hace sentir como realidad.

El encuentro del nosotros con los otros que identifica como “ellos” y que ahora se le proponen como “ustedes” implica, en este sentido, el encuentro de mundos: de cómo el mundo se descubre a cada comunidad y de cómo cada una actúa en él. En el análisis de la constitución intersubjetiva del yo y el otro en un mundo común, destacamos cómo ese mundo circundante se nos da en un relieve específico – si bien renovable – que nos afecta haciendo posible, ulteriormente, actos egológicos que intervienen en ese mundo. En ese sentido, como señalamos, todo objeto, persona, hecho o acción se nos da significativamente, en diferentes grados de (ir)relevancia. Quienes habitan el mundo no son, por eso, meros sujetos contemplativos que elaboran creencias y teorías sobre él sino, en primer lugar, agentes que lo habitan respondiendo a través de sus otros: moviéndose, modificando cosas -fabricándolas o destruyéndolas - y, sobre todo, interactuando con los otros y actuando junto con ellos. La “cuestión del otro”

(diferente) se hace sentir en el horizonte cotidiano que sostiene y orienta esa praxis común porque aparece como otro horizonte en virtud del sentido trascendental del “nosotros” y “mundo”.

Esta dimensión fundamentalmente valorativa y práctica -que involucra artefactos, costumbres, valores, criterios, modelos, etc. - es la fibra sensible¹⁰⁰ que resuena como curiosidad, admiración, extrañeza, escándalo, repudio, etc. en el encuentro con otra comunidad. La percepción de los otros, el discurso sobre ellos y la interacción con ellos se sostienen sobre ese “nosotros” originario que opera a manera de una red de presuposiciones pragmáticas sin las cuales sería imposible cualquier acción referida a ellos¹⁰¹. Desde esta perspectiva, no sería inteligible la inconmensurabilidad cultural, pero sí los desacuerdos radicales dentro de lo que podemos llamar, en sentido trascendental, el modo en que el mundo se nos descubre y cómo somos humanos en él. Tal como Husserl plantea en *Kaizou*, así como los éxitos y fallos en las actividades cotidianas hacen posible una crítica de la *techné* que puede conducir a una autocrítica sobre la propia autenticidad del yo sobre el horizonte de la integridad de su vida, también el encuentro del nosotros particular con los “ellos” que ahora encara como posibles “ustedes” constituye una experiencia práctica eminente que ilumina críticamente la historia previa y aspiraciones de ese “nosotros”. La historia europea concreta es el escenario que Arendt quiso iluminar – comprender – con su pensamiento político, cuya convergencia con la fenomenología husserliana venimos argumentando a través de nuestra lectura fenomenológica de la pluralidad. La aplicación de esta perspectiva a situaciones

¹⁰⁰ “En un sentido amplísimo podemos también designar la actitud personal o actitud de motivación como la actitud práctica: se trata siempre del yo que actúa o padece, y justo en el auténtico sentido interno”, Id2, p. 235. Wittgenstein explicaba los “aires de familia” entre las palabras a través de la analogía de las fibras de una sogá que sujeta a un barco: aunque ninguna fibra se extienda de principio a fin, se entrelaza con otras formando un lazo diverso pero sólido. Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. Madrid, Ed. Tecnos; 1987, p. 122.

¹⁰¹ La objetividad originaria del mundo de la vida involucra lo teórico, práctico y valorativo; pero así como en el concepto de acción comunicativa en Habermas, la unidad de la razón en Husserl y su caracterización de la teoría como una forma de praxis permiten hablar de esta suerte de “presuposiciones pragmáticas” que orientan nuestra acción. Incluso si no las podemos explicitar inmediatamente, se dejan sentir en la interacción con el otro; específicamente en el desafío del entendimiento mutuo. Habermas, Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia* (Traducción del alemán de Pere Fabra). Barcelona: Paidós, 2002.

históricas específicas donde se ha negado el reconocimiento a otros, nos mostrará lo que implica para la vida en el nosotros.

4.2.2 El desafío del reconocimiento: negación y distinciones

En el encuentro concreto con otra comunidad, la humanidad de esta puede ser cuestionada radicalmente, declarando que los otros son menos humanos - salvajes, incivilizados, paganos, etc. - o, incluso, animales. Estas acciones dominadoras y las prácticas que se desprenden de ellas se tienen que dar en forma de negación de esa humanidad común que, para ser problematizada, está, como señalamos, presupuesta a un nivel más fundamental. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt muestra cómo negar el reconocimiento de los otros como humanos es inseparable del empobrecimiento político interno de la comunidad política propia. Un caso extremo de cómo la negación de que somos “como los otros” -y no solo de que ellos pueden ser como nosotros - puede terminar conduciéndonos a la misma degradación por la que los despreciamos fue la experiencia histórica de los Boer¹⁰². Su racismo asimilaba a la población negra a la animalidad salvaje de la selva africana y, en esa medida, articuló esa dominación como un asunto privado de cada propietario, quien, consecuentemente, podía prescindir de un cuerpo político que los integre. Tras la dominación imperialista británica, los Boer se negaron a integrarse al nuevo orden político colonial, internándose cada vez más en esa selva que identificaban con la animalidad nativa. Cuando ya no pudieron permanecer ajenos a las reglas de juego económico de esta nueva sociedad, solo atinaron a pedir ser mantenidos, justificando en su color de piel que no podían trabajar como los negros. Incapacitados por sus prácticas racistas para una mínima

¹⁰² Este caso es discutido en el contexto de la reconstrucción de las justificaciones del imperialismo para someter a otros pueblos en nombre de la civilización, reservando las instituciones políticas para su país y creando un sistema administrativo para las colonias, particularmente en África. Arendt muestra cómo estas justificaciones ideológicas fueron posibles por la crisis del Estado nación que, instrumentalizado por la lógica de expansión capitalista, desplazó al excedente de capital y a un nuevo grupo de aventureros para mantener una apariencia de estabilidad que se derrumbaría en la Gran Guerra. La frustración de este proyecto y la ilusión de los nacionalismos prepararían luego el terreno para los movimientos totalitarios; especialmente con sus nuevas concepciones sobre la “raza”. OT-I, pp. 135ss.

conciencia política, terminaron en el parasitismo social, como una sombra de la animalidad que habían despreciado¹⁰³.

Como es evidente, también la propia comunidad de un nosotros particular, alberga diferentes perspectivas sobre el mismo mundo compartido. Esta diferencia puede presentarse como confirmación, matiz, discrepancia u oposición precisamente por el trasfondo objetivo común que sostiene y orienta las perspectivas particulares. El tema en disputa puede ser un aspecto de lo que le aparece a uno u otro en la comunidad o involucrar la totalidad de la revelación de ese mundo como experiencia de la comunidad. Esta distancia entre posiciones constituye, como hemos visto, la condición para un sentido común estable - aunque no inmutable - en la comunidad, antes que una amenaza de disolución. Si en una sociedad dada es posible encontrar escépticos, alucinados, innovadores o revolucionarios; en el nivel trascendental cada perspectiva particular no solo refiere internamente a las demás sino que las requiere como confirmación de sus pretensiones de corrección. Sin este autodescentramiento como corroboración comunicativa en el ámbito objetivo quedaríamos al nivel de perspectivas potenciales, meramente especulativas. Por el contrario, la publicidad del mundo capacita a nuestras ideas y proyectos para llenarse como intenciones plenas de verdad, sobre un horizonte trascendental que busca idealmente integrar todas las posibles perspectivas particulares.

¹⁰³ OT-I, p. 195. En la línea de cómo los poetas y narradores pueden iluminarnos sobre estas experiencias, incluso en su inhumanidad, Mario Vargas Llosa relata una barbarie similar: “Explicando a la opinión pública internacional que la única manera efectiva de suprimir la trata de esclavos era mediante una ‘fuerza de orden’, el rey envió al Congo dos mil soldados del Ejército regular belga al que debía añadirse una milicia de diez mil nativos, cuyo mantenimiento debería ser asumido por la población congoleña. Aunque la mayor parte de ese Ejército estaba comandado por oficiales belgas, en sus filas y, sobre todo, en los cargos directivos de la milicia, se infiltraron gentes de la peor calaña, rufianes, ex presidiarios, aventureros hambrientos de fortuna salidos de las sentinas y los barrios prostibularios de media Europa. La Force Publique se enquistó, como un parásito en un organismo vivo, en la maraña de aldeas diseminadas en una región del tamaño de una Europa que iría desde España hasta las fronteras de Rusia para ser mantenida por esa comunidad africana que no entendía lo que le ocurría, salvo que la invasión que caía sobre ella era una plaga más depredadora que los cazadores de esclavos, las langostas, las hormigas rojas y los conjuros que traían el sueño de la muerte. Porque soldados y milicianos de la Fuerza Pública eran codiciosos, brutales e insaciables tratándose de comida, bebida, mujeres, animales, pieles, marfil y, en suma, todo lo que pudiera ser robado, comido, bebido, vendido o fornicado”. Vargas Llosa, Mario, *El sueño del celta*. Lima: Alfaguara, 2010, p. 27.

A la inversa, negarse a reconocer el aparecer de los demás – en tanto ellos son quienes permiten el propio aparecer y reconocimiento – destruye el espacio común y el cuerpo político que podría fundarse en él. Esta negación no necesita justificarse explícitamente en discursos metafísicos. Comienza ya con el descrédito de toda palabra y acción en el que el otro puede aparecer, descartándolo como mera apariencia (fingimiento) en contraste con una esencia definitiva interior, la cual, por principio, no puede aparecer. Quien tiene la fuerza para negar al otro afirma, sin embargo, que no es engañado por esas apariencias ilusorias y que capta indubitablemente la esencia perversa que, lamentablemente, no puede mostrarnos porque su “naturaleza” es aparecer engañando. Solo resta, entonces, resistir a cualquier evidencia en el mundo y confiar en quienes no se dejan engañar por este. Fue así como el terror de Robespierre pudo, según Arendt, convertir en sospechoso de traición a cada ciudadano porque su ser político había sido desconectado de sus acciones¹⁰⁴. En un mundo de sospecha generalizada, la “certidumbre” de un gobierno que reclama poseer la clave de la historia, solo se puede preservar eliminando las voces que podrían discrepar, incluso si ahora se muestran de acuerdo.

Pero esta negación del reconocimiento en el espacio común también puede enmascararse en formas aparentes de aceptación social. Dentro de su estudio de las variadas formas de antisemitismo, Arendt encuentra este fenómeno en la admisión de “el judío” y “el homosexual” en los salones parisinos de comienzos del siglo XIX, como aporte exótico a un espacio que pretendía apertura e intercambio creativo¹⁰⁵. El interés en esta presencia venía de la transformación de lo ilegal en un vicio socialmente celebrado. En realidad no se aceptaba la aparición de los judíos o de un judío cualquiera en estos círculos, sino de un perfil social definido que sirviera de instancia a ese gusto por lo exótico, simultáneamente atractivo y repulsivo. La vacuidad política de estos espacios

¹⁰⁴ Aunque en esos períodos revolucionarios se hace especialmente patente el poder de las acciones como la capacidad de iniciar algo nuevo, la incertidumbre de su desenlace puede ser reemplazada por una lógica administrativa donde cada ciudadano es reducido a un desposeído, cuya miseria hay que redimir cumpliendo su destino histórico. Cuando la acción individual solo tiene sentido en función de leyes históricas que garantizan el camino y el triunfo, ya no revela quién es su agente. Este podría -a pesar de lo que diga o haga - esconder a un traidor. OR, pp. 89ss.

¹⁰⁵ OT-A, pp. 80ss.

cuando no se constituyen en la pluralidad del aparecer de cada uno, se hizo dramáticamente evidente en la facilidad con que el interés se tornó en indiferencia o denuncia, con el posterior recrudecimiento del antisemitismo francés; específicamente, en el caso Dreyfus entre 1894 y 1906¹⁰⁶. Cuando la “integración” del otro - de otra comunidad o al interior de la propia - es un asimilarlo en su silencio, justificando en qué medida “también son como nosotros”, no es posible una ampliación del propio mundo circundante¹⁰⁷. La publicidad de este mundo permite la confirmación o cuestionamiento de nuestros proyectos y propuestas, cuando el reconocimiento de su pluralidad se abre al horizonte ideal que apunta a integrar - en su diferencia - todas las posibles perspectivas.

En este apartado hemos profundizado en las dinámicas internas y los desafíos del reconocimiento constitutivo del nosotros originario como condición de nuestra experiencia de un mundo compartido. Al explicitar cómo los logros y fracasos en el encuentro con los otros presuponen la idea de un reconocimiento universal como su telos, no postulamos un ideal comunitario meramente especulativo sino que afirmamos un criterio que nos permite juzgar cómo nuestras experiencias históricas concretas nos (des)humanizan. En el cuarto capítulo profundizaremos este análisis del reconocimiento que presupone la posibilidad de la negación del otro y las demandas éticas que nos plantea.

4.3 La humanidad como telos ideal

Discutiremos ahora cómo cada acción no solo presupone al “nosotros” originario como condición de posibilidad para su ocurrencia, sino también como *telos*: la

¹⁰⁶ OT-A, pp. 89ss.

¹⁰⁷ De ahí la dificultad de comprender el racismo y actuar contra él en el Perú porque el desprecio y violencia no se dan en forma de proyectos de exterminio o de segregación en *ghettos*, mientras se celebra la variedad de la comida, danzas o paisajes peruanos. La diversidad es articulada en un ordenamiento jerárquico que no se limita a lo “racial” – entendido supuestamente como color de piel, a falta de base científica – sino que se define situacionalmente según el cargo, dinero, sexo, lengua, etc. de manera que quien es “choleado” puede, a su vez, “cholear”. Nugent, Guillermo. *El laberinto de la choledad: páginas para entender la desigualdad* (Segunda edición). Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, 2012. Sobre este panorama no es la democracia – la cual presupone un reconocimiento igualitario fundamental – sino el tutelaje político el que se presenta como garantía de “orden”, aunque sea un orden que ponga a unos sobre otros. Nugent, Guillermo. *El orden tutelar: sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: DESCO, 2010.

humanidad como ideal infinito en el que se aportan, cuestionan y corroboran las perspectivas particulares¹⁰⁸. En ese sentido, las búsquedas individuales y comunitarias, en todo su complejo entretrejimiento apuntan a ese *telos* ideal como su realización.

Si el descentramiento en la perspectiva del otro enriquece la posibilidad de cuestionamiento de mi yo, aclarando progresivamente el horizonte de mi crecimiento ético, entonces el encuentro con cada otro no es solo la ocasión sino el espacio y sentido último de esa vida ética: cada encuentro – satisfactorio, doloroso, iluminador o inquietante – apunta al siguiente y, con ello, al ideal infinito de la universalidad. Esa búsqueda, como hemos discutido desde el inicio de esta segunda sección, solo es posible como parte de un nosotros que, análogamente, se enriquece en el encuentro con cada “ellos” que pasa a ser “ustedes” al aceptar y cultivar espacios comunes en sus perspectivas de mundo, en vez de – o, al menos, luego de – ceder a la tentación del sometimiento o exterminio. El nosotros originario como fundamento no agota la experiencia del reconocimiento sino que se reactualiza en cada encuentro en forma de tarea en la que se juega la vida del nosotros: su autenticidad ética en el descentramiento. En ese sentido, el reconocimiento no es una lucha exigida exteriormente sino la actualización siempre más exigente – más humana – de la génesis teleológica del yo como persona al interior de la comunidad monádica en la que emergió. En la vida personal esta génesis tiene un momento decisivo en la salida del espacio familiar a la comunidad política¹⁰⁹. En el caso de una cultura que se pregunta por su autenticidad, esa historia de encuentros apunta también, entonces, al telos ideal del encuentro entre todas las comunidades. Su carácter último alude a su sentido

¹⁰⁸ “Allí vemos pronto, de nuevo, como un *apriori*, que la conciencia de sí mismo es inseparable de la conciencia extraña; es impensable, y no es acaso un mero *factum*, que yo, ser humano, estuviera en un mundo sin que yo fuera *un* ser humano. Nadie necesita estar en mi campo de percepción, pero los congéneres son necesariamente como efectivos y conocidos y probablemente nos salen al encuentro como horizonte abierto. Yo estoy fácticamente en un presente de congéneres y en un horizonte abierto de congéneres, yo sé de mí fácticamente en un nexo generativo, en la corriente unitaria de una historicidad, en la que este presente, el humano y el presente histórico del mundo suyo consciente es el de un pasado histórico y de un futuro histórico”. Kr, § 71, pp. 289-290, cursivas del texto.

¹⁰⁹ Husserl reconoce el rol formador de la familia para el yo, pero también su limitación precisamente por las relaciones de subordinación en su interior. Estas, sin embargo, fundan la experiencia práctica – y el reconocimiento teórico – de deberes y normas. GG 1 § 8.

orientador, pero no en forma de una realización terminada o terminable históricamente porque su sentido es, tanto a nivel individual como comunitario, el autodescentramiento que solo puede realizarse haciéndose siempre camino. Este camino es la posibilidad de un horizonte de sentido para la vida personal y comunitaria.

Este camino como historia previa de encuentros nos pone frente al hecho de que cada comunidad cultural experimenta con un sentido particular el inicio y el fin de la existencia de sus miembros, correlativos a la propia “vida” de la comunidad. Tanto el tiempo cíclico de la experiencia mítica como la linealidad del desarrollo futuro de la modernidad refieren a esta historicidad compartida por la comunidad. La humanidad como *telos* ideal subyace, desde una perspectiva trascendental, a estas representaciones de lo temporal: se articula en el horizonte de historicidad donde se despliegan sus búsquedas de una vida más plena, dando sentido a términos particulares como bienestar o desarrollo. Las búsquedas individuales de una vida ética se entretajan en la búsqueda comunitaria orientada por un telos ideal. Esta búsqueda compartida no es una actividad más junto a otras, sino la orientación esencial de la comunidad intermonádica cuya concreción tiene en esta historicidad orientada teleológicamente su *factum* último¹¹⁰.

Desde nuestra perspectiva trascendental no nos referimos a una historia de hechos y procesos concebida en términos causales sino a una comunización espiritual en la que individuos y generaciones se interpenetran comunicativamente, a manera de palabras y manos que se alcanzan a través de siglos que tienen su consistencia en la conciencia individual y compartida, no en la exterioridad del calendario¹¹¹. Esta orientación teleológica es fundamental

¹¹⁰ “(...) la historia es el gran *factum* del ser absoluto”, Hua VIII, p. 497, traducción de J. Iribarne en Iribarne, op. cit., p. 211.

¹¹¹ “El Yo y el Tú no se ‘tocan’. Se ofrecen una mano espiritual sobre una distancia temporal: el Yo pasado es objeto de un acto comunicativo (es el donante) y el Tú lejano es el receptor futuro. Pero a este estado de cosas corresponde también que el Yo, en tanto así lo quiere, funde con ello una disposición volitiva o una voluntad habitual y permanente y ‘persista’, al menos en general, en ella. Y así es él comprendido. (...) A la vez, notamos aquí que un difunto conocido y un vivo se extienden espiritualmente la mano y que puede llegar desde aquél a éste una comunicación que se comprende como dirigida por quien vivió algún día al que vive ahora y como recibida por éste”, GG 1 § 2, p. 168. Este diálogo y ese estrechar manos, por supuesto, tiene una unilateralidad

para la forma que una vida ética, a través de su autodescentramiento en sus encuentros con los otros, se descubre como llamada a adoptar.

Luego de leer fenomenológicamente las dinámicas centrales de la pluralidad en el espacio público, fundadas en la reconstrucción de la constitución empática del yo y el otro, completaremos nuestra articulación de una respuesta fenomenológica al impasse encontrado por Arendt en su discusión del *Querer*, profundizando en su análisis de la comunidad política y la acción a través del concepto husserliano de personalidad de orden superior como comunalización de voluntades.

5. La comunalización de voluntades como fundamento del vínculo intersubjetivo y horizonte orientador del sujeto personal

En este apartado desarrollaremos las discusiones personales aplicándolas a las dinámicas constitutivas de la personalidad de orden superior que hacen posible la emergencia de una comunidad política cuya acción le permite autotrascederse desde su finitud. Esta fundamentación y elaboración fenomenológica de la comprensión arendtiana de la acción nos hará posible completar una perspectiva que articule voluntad interna y acción pública, tal como nos planteamos al inicio de este capítulo.

Comenzaremos aclarando cómo la comunalización de voluntades constituyente de la personalidad de orden superior es la condición de posibilidad de la acción. En segundo lugar, mostraremos cómo esta perspectiva fenomenológica permite comprender cómo el perdón y la promesa pueden redimir la finitud de la acción desde sí misma. En tercer lugar, discutiremos en qué sentido la personalidad de orden superior puede ser un sujeto de acción y autorreconocimiento constituyendo una comunidad política. Continuaremos precisando por qué esta comunidad no puede entenderse como un sujeto autotransparente que diluya a sus miembros sino que presupone las dinámicas comunicativas que hacen posible formaciones de poder a partir del reconocimiento de otros en el espacio

insalvable incluso en los cuestionamientos más radicales como, por ejemplo, la lectura husserliana de Platón (GG 2 § 5).

público. Finalmente, recapitularemos la respuesta desarrollada fenomenológicamente en estas dos primeras secciones al impasse arendtiano, para plantear que la profundización de las reflexiones éticas de Husserl que orientaron esta respuesta exigen ir más allá de ella hacia una consideración del amor como horizonte ético último.

5.1 La comunalización de voluntades como condición de sentido de la acción

Discutiremos en primer lugar cómo la comunalización de voluntades correlativas a su mundo circundante que hace posible que haya un mundo para el yo y, por tanto, un espacio de sentido para sus acciones y palabras. Husserl concibe la personalidad de orden superior como una comunalización de voluntades donde las tomas de posición comunitarias -autorreconocimiento, decisión, etc. - están fundadas en esas voluntades individuales, cuya pluralidad no puede ser reducida a un agregado de partes mutuamente exteriores o a simples momentos de alguna “voluntad suprema”. Por el contrario,

“(…) es una subjetividad personal de, por así decir, muchas cabezas, que están, con todo, enlazadas. Las personas individuales que integran la colectividad son sus ‘miembros’, funcionalmente entretreídos unos con otros por ‘actos sociales’ de múltiples formas que unen espiritualmente a las personas entre sí — actos yo-tu, como mandatos, acuerdos, actos de amor, etc.”¹¹²

Como ya discutimos, la integración a un nosotros fáctico presupone un sentido originario del “nosotros” donde el yo y el otro se descubren en la conexión interna de la comunidad intermonádica que tiene como correlato el mundo objetivo. Este horizonte trascendental se concreta, entonces, por la integración a una comunidad práctica específica que dice “nosotros” y actúa como esa primera persona plural en forma de una personalidad de orden superior:

“El mundo circundante común adquiere comunidades de un sentido nuevo y de un nivel superior mediante los actos de determinación personal mutua que tienen continuamente lugar sobre la base de comprensiones

¹¹² KZ 3, pp. 22-23

mutuas. Con estos actos surgen posibilidades no solamente para un comportamiento que corre paralelamente y es mutuamente entendido hacia objetos del mundo circundante comunitario como tales, sino también para un comportamiento enlazado-comunitario de las personas hacia tales objetos, un comportamiento en el cual participan en común como miembros de un todo enlazado. Las personas no se aprehenden comprensivamente sólo de la manera sin duda primera y fundante en la cual el uno comprende la corporalidad del otro que pertenece a su mundo circundante, y el sentido espiritual de ésta como cuerpo, interpretando ademanes, gestos, palabras habladas como notificación de la vida *personal*, sino también de tal modo que se “determinan uno a otro” y actúan en común y no sólo singularmente actúan, pues, personalmente enlazados”¹¹³

Husserl considera diversas formas de personalidades de orden superior en el mundo circundante en el que el yo se encuentra al ser parte de un nosotros. Sus gradaciones pueden distinguirse en función de la profundidad del vínculo que las articula, dentro de la comunidad que los engloba como concreción del sentido originario del “nosotros”. En cuanto nosotros fáctico, esta comunidad englobante es la personalidad de orden superior en la que se funda toda otra, porque en ella el nosotros se reconoce a sí mismo como una verdadera interpenetración de voluntades y no solo como su coincidencia externa:

“No vivimos solo uno junto al otro sino uno en el otro. Nos determinamos personalmente uno al otro, de yo a yo. Y nuestras voluntades no alcanzan a los otros como cosas mundanas, sino que llegan hasta los otros, nuestras voluntades se extienden hasta la voluntad del otro, de forma que el querer del otro es al mismo tiempo nuestro querer, y así su logro, también se puede hacer nuestro logro, aunque de forma modificada”¹¹⁴.

¹¹³Id2, § 51.

¹¹⁴ "Wir leben nicht nur nebeneinander, sondern ineinander. Wir bestimmen einander personal von Person

zu Person, von Ich zu Ich, und unser Wille geht nicht nur auf die anderen als umweltliche Sachen, sondern in die anderen, er erstreckt sich in das fremde Wollen hinein, das Wollen des anderen und zugleich unser Wollen ist, so dab seine Tat, wenn auch in verschieden abgewandelter Weise, zu unserer Tat werden kann", WL § 4, p. 312.

En esta vida comunitaria se puede decir que el yo vive en el otro, así como que este vive en aquél, constituyendo una vida en común con su propio orden de bienes. Como señalamos, esta vida en común se da en diferentes formas y niveles. Cada encuentro fáctico es una posibilidad de autodescentramiento que abre el yo al telos de esa vida en común, sin eliminar la particularidad de ese encuentro ni su variedad específica de bienes comunes. Así, el todo de la vida comunitaria es posible a partir de – y acoge a – la participación en una familia, el grupo de amigos del barrio, la iglesia local y universal, los pasajeros diarios del transporte público en la ciudad, etc., cada uno con su propio grado de autoconciencia y estabilidad. La vida en común que alberga toda esta riqueza solo es posible, entonces, por la comunalización de voluntades en las que el yo se autodescentra abriendo espacio al crecimiento de su vida ética a través de sus acciones.

Estas acciones en las que la voluntad del yo alcanza a la voluntad del otro y acoge esta, son posibles por el carácter comunicativo de los actos sociales en los que nos constituimos y revelamos como personas¹¹⁵. Estos actos comunicativos son interacciones que involucran toda la amplitud del yo personal: una comunicación recíproca cuya correalización presupone el reconocimiento del interlocutor como un otro yo que se dirige a mí como otro para él, tal como sucede en el contacto corporal entre la madre y el recién nacido o entre dos amigos que se acompañan, incluso sin palabras, en un momento doloroso en la vida de uno. Esta inmediatez en el encuentro cara a cara presupone el vínculo comunicativo originario de la comunidad monádica como precomprensión compartida que permite en la percepción del otro, apereibir su vida interior en la unidad de la relación con ese otro ser humano:

“Comunicaciones inmediatas, o mejor aún, *contacto* que produce una *conexión originaria entre Yo y Tú*, la empatía originariamente experiencial: ambos, Yo y Tú, tenemos la originaria vivencia del estar-uno-frente-a-Otro: ‘digo’ algo al otro, ‘me expreso’, ejecuto un movimiento expresivo o

¹¹⁵ “En la comunicación entramos en contacto unos con otros, formamos una unidad personal de nivel superior”, GG 2 § 2, p. 194.

una declaración sonora, realizo un obrar exteriormente observable o visible; todo ello es adecuado para despertar en el Otro la conciencia de que tengo la intención de notificarle algo (...)

¿Cómo se produce la *relación Yo-Tú* que constituye la relación personal de acción en sentido estricto?

1) En sentido alegórico suele decirse: ambos, Yo y Tú, ‘nos miramos a los ojos’, el Otro me comprende y confirma y, al mismo tiempo, yo le confirmo a él”¹¹⁶

Esta comunicación fundamental sostiene las diferentes formas de interacción yoica, desde las relaciones interpersonales entre un yo y un tú particulares, hasta formas institucionalizadas más elaboradas donde, por ejemplo, es posible reconocer a un otro anónimo como tal, ofreciéndole el mismo respeto y diligencia que a un conocido cercano. Funda también las articulaciones comunicativas más complejas como la lingüística, pictórica, escrita, etc. Para Husserl, entonces, los actos comunicativos están fundados en la presentación mutua de voluntades que se coefectúan en la comunidad, donde cada cual reconoce a la otra como reconociendo la suya propia. Cada uno hace espacio al otro en sí mismo a través de sus acciones y palabras, y, correlativamente, abre un mundo circundante propio de esa asociación particular, dentro del todo de la comunidad¹¹⁷. Se hace posible así una verdadera acción compartida y no meramente una agregación o convergencia exterior de acciones.

Podemos hablar de acción compartida porque en la comunicación que caracteriza, según Husserl los actos sociales, el otro no se da como mero

¹¹⁶ GG 1 §2, p. 167, cursivas en el texto.

¹¹⁷ “Este mundo circundante no contiene meras cosas, sino objetos de uso (...), obras de arte, productos literarios, utensilios para las ceremonias religiosas o judiciales (...); y contiene no solamente personas singulares: las personas son más bien miembros de comunidades, de unidades personales de orden superior que tienen su vida en cuanto todos, se mantienen persistiendo en el tiempo pese al ingreso o salida de personas singulares, tienen sus contexturas comunitarias, sus ordenamientos morales y jurídicos, sus modos de funcionamiento en la colaboración con otras comunidades y con personas singulares, sus dependencias de circunstancias, su alterabilidad regulada, su modo de desarrollarse o de mantenerse constantes en el tiempo según las circunstancias determinadas del caso. Los miembros de la comunidad, del matrimonio y de la familia, de la clase social, de la unión, del municipio, del Estado, de la Iglesia, etc., se “saben” sus miembros, se encuentran conscientemente dependientes de ellos y eventualmente repercutiendo conscientemente en ellos”. Ideas 2, § 49e, pp. 227-228.

proveedor para la satisfacción de necesidades o solo como facilitador ocasional en una actividad estratégica limitada por la obtención (producción) de un objetivo¹¹⁸. Por el contrario, el otro es un verdadero cooperador de la acción propia, donde ambos se reconocen como co-agentes de una acción compartida:

“Entonces, su acción es también, mediatamente, la mía; es ésta una relación recíproca, de tal modo que mi acción y su actividad son , para mí, una acción compleja que fue hecha o había de ser hecha solo en una parte por el Otro y, en otra, por mí mismo En un fundado sentido superior, la acción total y realización completas son mi acción y, asimismo, la acción del Otro – en tanto cada uno actúa para sí inmediatamente ‘en su parte’ en la cuestión y ejecuta una acción primaria que es exclusivamente suya propia; siendo a la vez tal acción parte de una acción secundaria, fundada, que es la acción completa de cada uno de nosotros. Y así en todo *obrar comunitario*”¹¹⁹.

Como hemos discutido, las acciones institucionalizadas en la comunidad fáctica pueden contradecir esta posible consolidación de una acción compartida aunque la presupongan como su condición de posibilidad para la génesis de todo sujeto personal y, por tanto, de sus acciones. El sometimiento o incluso la satisfacción en la creciente limitación del otro pueden satisfacer al yo¹²⁰, aunque, como vimos siguiendo a Arendt, al precio de empobrecer sus propias posibilidades de crecimiento. En ese sentido, incluso cuando el yo no concreta explícitamente una empresa con los otros sino que emprende un acto egológico por sí solo, esos otros – actuales y potenciales – siguen siendo la condición trascendental para esa acción personal.

¹¹⁸ “Hago algo con la intención de que el Otro lo observe y esperando (también con la intención, por tanto) de que se comparte de tal modo concreto. Ahora bien, este acto que yo efectúo no es aún social. Aquí no necesita el Otro observar mi intención (yo no me *dirijo* a él)”, GG 1, § 2, p. 166.

¹¹⁹ GG 2, § 1, p. 193, cursivas en el texto. Esta actividad personal de orden superior se realiza en una forma elemental, por ejemplo, en el equipo que participa en una competencia donde cada uno tiene presente, como orientación de la propia acción, las acciones del otro(s) y sus orientaciones, que a su vez tienen presente las acciones y posibles orientaciones del primero. Si bien un equipo constituye una comunidad transitoria –salvo en los casos, en absoluto raros, de la vivencia fanática – esta misma lógica de mutua presentación subyace a formas más elevadas de comunalización.

¹²⁰ GG 1, § 8, pp. 176-177.

Si bien la comunalización de voluntades puede ser el punto de partida para la instrumentalización, agresión, etc. como desconocimiento del otro, su estatuto trascendental, que remite en último término al sentido originario del nosotros, ofrece no solo una evidencia teórica de la génesis personal y comunitaria sino un telos y criterio normativo para esa comunalización y acción compartida que permite. En términos arendtianos, aunque podemos vivir en una sociedad configurada por la labor donde los productos del trabajo se agotan para acelerar el consumo¹²¹; siempre permanece la capacidad de actuar – y pensar – si bien amenazada, que ofrece un sentido posible o hace sentir el malestar del sinsentido que intentamos sofocar con más consumo. Solo la comunidad política como un nosotros que toma conciencia de sí como comunidad de individuos y de comunidades formadas por estos puede garantizar la existencia de ese mundo donde los artefactos del trabajo y las necesidades satisfechas a través de la labor pueden sostener la vida humana¹²².

Luego de aclarar en qué sentido la acción tiene como condición la posibilidad de comunalización de voluntades constitutiva de la personalidad de orden superior en la que tiene lugar, exploraremos de qué forma esas acciones en el espacio público pueden fundar, según los análisis de Arendt, una comunidad verdaderamente política. Como en Arendt, esa vida auténticamente humana solo es posible en ese espacio abierto por la pluralidad de los otros – a la vez diferentes e iguales – donde su actuar puede hacerla crecer auténticamente – éticamente – a través del autodescentramiento creciente en esos otros que también actúan y con quienes comparte una misma aventura comunitaria.

5.2 Solidaridad en la acción, perdón y promesa: versiones husserlianas

En este apartado profundizaremos a través de la comprensión fenomenológica de la solidaridad entre nuestras acciones en la caracterización arendtiana de la finitud y autotranscendencia de la acción en el espacio público. Esta lectura husserliana de la irreversibilidad e imprevisibilidad de la acción, redimidas a

¹²¹ HC, pp. 4-5.

¹²² En ese sentido, Arendt señala cómo un Estado puede cuidar los aspectos sociales de una población; pero, sin reconocimiento político –sin la garantía no solo filosófica sino política de los Derechos Humanos - puede disponer simultáneamente su aniquilamiento. OT-I, pp. 285-289; OT-T, p. 417.

través del perdón y la promesa nos conducirá a la consideración de la comunidad política y su acción concertada.

Desde el punto de vista trascendental, el reconocimiento performativo que hace posible la acción compartida en la comunidad, trae a la luz la solidaridad entre las acciones de los agentes individuales: al hacer espacio al otro que hace posible mis tomas de posición y actos, yo me hago presente en el espacio que el otro me hace. Para Husserl, esta solidaridad es, en la misma medida, la responsabilidad compartida por nuestras acciones, de manera que el juicio sobre uno implica a los otros y el juicio sobre el conjunto compromete a cada uno. Reconocernos en esa responsabilidad hace posible y exige la renovación de la vida personal y comunitaria orientada por la aspiración a un bien que integra el bien de los otros en la comunidad y que solo se entiende desde esta. Esa renovación tiene la forma de una respuesta a un llamado personal que solo se puede descubrir en esa vida comunalizada que hace posible el crecimiento del yo como descentramiento en ese llamado.

Ulrich Melle señala que este énfasis de Husserl en la renovación desde la vida concreta de la comunidad responde a su insatisfacción con la aproximación analógica entre lógica y ética, así como su creciente interés por la historicidad con el desarrollo de la fenomenología genética, especialmente luego de la I Guerra Mundial, con las pérdidas personales que le dejó. En los artículos de *Kaizou* precisa que la moral – como obligaciones de amor al prójimo - es excedida por el horizonte más amplio de la ética –en el horizonte más amplio de una existencia auténtica¹²³; por otro, el horizonte comunitario del ser y actuar del yo personal hace evidente que la ética individual solo es posible como ética social en la vida de esta comunidad que, como hemos visto, no se reduce a la mera convivencia, asociación estratégica o coincidencia exterior – por ejemplo, lingüística¹²⁴ – sino que se realiza, tanto en Husserl como en Arendt – en la vida

¹²³ “La filosofía moral es solo una parte absolutamente no independiente de la ética, y esta debe necesariamente concebirse como la ciencia de la integra vida activa de una subjetividad racional en la perspectiva de la razón que la regula unitariamente en integridad”. KZ 3, p. 21.

¹²⁴ “Una comunidad lingüística no constituye ninguna relación personal hacia un todo fundamentado sobre la unidad de una finalidad surgida arbitrariamente o desde ‘condiciones

activa de la *polis*, tomando conciencia crítica de sí misma y actuando en orden a su renovación.

Desde esta perspectiva se fundamenta afirmación arendtiana de que la acción individual tiene como condición el espacio abierto por la aparición de los otros en sus acciones y palabras, de manera que la agencia individual siempre es una respuesta a esas acciones que hacen espacio para ella¹²⁵. La acción individual discurre en ese espacio intersubjetivo y, por tanto, en el entretrejimiento con las acciones de los otros, inabarcables en toda su amplitud. Al igual que en Arendt¹²⁶, el desenlace inmediato o remoto de esta interconexión de acciones no puede ser previsto con toda certeza por ningún agente porque siempre se entrelazan con las acciones de los otros¹²⁷. Este agente está siempre inserto en su situación, de la cual puede retirarse al pensar, pero sobre lo cual no puede elevarse como un espectador metafísico desgajado del mundo¹²⁸. Para la fenomenología, por el contrario, la metafísica como filosofía segunda que se pregunta por el ámbito de la facticidad debe considerar también lo irracional como posibilidad de fracaso e, incluso, sinsentido radical que amenaza nuestros

naturales' y que ha experimentado el vínculo a partir de la unidad del fin a alcanzar y desde la ordenación de la función y el deber", GG 1, § 9, p. 182.

¹²⁵ HC, n. 25, pp. 183-184.

¹²⁶ HC, nn. 32-34.

¹²⁷ "Zu all dem gehört eine allgemeine Unsicherheit des Lebens, die umso stärker ist, je mehr die Erfahrung des Subjekts Durchbrüche von Hoffnungen und Erwartungen überhaupt gezeigt hat. So ist das Leben zwischen Furcht und Hoffnung herumgeworfen und von Unruhe erfüllt. In allem Handeln rechnet der Mensch mit dem 'Zufall', andererseits mit dem Wahrscheinlichen und seinen Graden bzw. dem empirisch Gewissen, das doch nur Antizipation von realen Gegenmöglichkeiten ist. Die Welt kennenlernen, aus der Erfahrung Nutzen ziehen und auf möglichst umfassende Erfahrungserkenntnis der Welt ausgehen, das ist der positiven Linie der Erwartung und Erwartungsbestätigung, der Linie der präsumptiven empirischen Gewissheit, nachgehen und sie konstruieren. Aber demgegenüber bleibt immer bestehen das unendliche Reich der Zufälle, des 'Es kann auch anders sein und anders kommen', und demgemäß kann mein Handeln seinen Zweck verfehlen. Das bezieht sich nicht nur auf die Dingwelt. Es bezieht sich auch auf die Menschen, und zwar sowohl in leiblicher wie in seelischer Hinsicht, auch auf mich selbst: Mein Gedächtnis kann im entscheidenden Moment versagen, ich kann körperlich und geistig krank werden usw.", WL § 1, p. 300.

¹²⁸ Como discutiremos en el siguiente capítulo, también la acción de la comunidad política como personalidad constituida de orden superior se realiza en esa incertidumbre sobre el alcance de sus acciones, de manera que no puede pretender la iluminación absoluta que reclama el control totalitario, disolviendo la libertad de la acción en su "proyecto histórico". De ahí que ese juzgar requerirá de la imaginación y reflexión para contrastarse con las opiniones de los otros al enfrentar situaciones inéditas - que, por tanto, no se pueden subsumir en casos generales ya conocidos - orientándose a esa mentalidad ensanchada que podemos entender en términos husserlianos como hacer espacio al otro en la acción propia, avanzando a una comunalización creciente.

proyectos y sus acciones, como discutiremos en el siguiente capítulo. Las acciones de los otros, el destino “irracional” y, en último término, la facticidad de la historia, la muerte y el nacimiento atraviesan nuestras acciones; las cuales, de hecho, muchas veces brotan como respuesta a aquellas. Por eso, la acción como respuesta es inevitable, pero no como un absurdo trágico¹²⁹, sino, sobre todo, como potencia creativa de la voluntad que abre lo que es al ámbito de lo que puede ser. En ese movimiento impulsado por el valorar, el yo se realiza más auténticamente, no como el producto final de una *poiesis*, sino por el sentido –y, en particular, la felicidad – inmanente de la praxis humana¹³⁰. A pesar de ser una posibilidad real y tentadora, la parálisis no es la única respuesta a la finitud de nuestras posibilidades; sino, más bien, el punto de partida necesario del esfuerzo de la autorresponsabilidad que la filosofía pretende orientar y encarnar¹³¹. Como en Arendt, la acción en forma de *praxis* redime desde sí misma su finitud. Este es el horizonte de la acción libre. La comprensión originaria de la libertad ligada a la capacidad de movimiento¹³² ya muestra la ubicación particular y alcance finito que la hace posible. En ese sentido, tal como argumenta Arendt y estamos justificando fenomenológicamente, la “libertad filosófica” de la voluntad se realiza en el mundo como “libertad política” siempre mediada por los otros. Solo sobre ese horizonte compartido nos podemos ir haciendo más – o menos – libres.

Reconocer la vulnerabilidad de la acción a su ser imprevisible e irreversible no implica, entonces, ningún compromiso con alguna pretensión – frustrada - de

¹²⁹ Si bien profundizaremos en esta posibilidad extrema en el siguiente apartado y, especialmente, en el cuarto capítulo.

¹³⁰ “Aber wenn der Mensch auch da ausharrt, heroisch kämpft und zum Guten strebt, ist es doch am besten. Nur so ist er ethisch. Aber freilich zufrieden? Wozu muß der Mensch zufrieden sein? Er muß zufrieden sein können, um das Ziel, nicht nur gut zu sein, sondern besser und immer besser zu werden, sich stellen zu können”. WL §7, p. 323.

¹³¹ Como citamos en el segundo capítulo, “(...) pertenece a la esencia de la razón que los filósofos solo pueden comprender y elaborar su tarea infinita primariamente en una absolutamente inevitable unilateralidad. No hay en esto, en principio, ninguna absurdidad, ningún error, sino, como ya se ha dicho, el camino que para ellos es directo y necesario, solo les permite abarcar una faz de la tarea, sin echar de ver, al principio, que la tarea infinita en su conjunto, la de conocer teóricamente la totalidad de lo que es, tiene aún otras facetas. Si la deficiencia se anuncia en oscuridades y contradicciones, esto da motivo a un comienzo de reflexión universal. Por consiguiente, el filósofo siempre debe tratar de adueñarse del sentido pleno y verdadero de la filosofía, de la totalidad de sus horizontes de infinitud”. FCE, p. 115.

¹³² LM-W, n.1, p. 19. Nótese que Husserl refiere también la experiencia fundante de la determinación – y responsabilidad – en el “Yo puedo” que se manifiesta inicialmente en sus capacidades kinestésicas (Id2 § 38).

omnisciencia y omnipotencia sobre nuestras acciones. Por el contrario, enfatiza la exigencia de responsabilidad frente a lo que, en cada momento concreto, está al alcance del agente. Juzgar sobre esa situación concreta implica reconocer cómo nuestra acción se debe a la de los demás: todos somos responsables por todos porque todos nos debemos a todos (*Alle sind an allem Schuld*)¹³³.

Este “deberse a” es el sentido de la *Schuld* – en la doble significación alemana de culpa y deuda – como solidaridad y responsabilidad que vinculan internamente el juicio sobre el individuo y sobre la comunidad¹³⁴. Como señalamos anteriormente, para Arendt las ideas de responsabilidad y humanidad son correlativas. Ya en *Los orígenes del totalitarismo* muestra cómo la disolución ideológica de la idea de una misma humanidad compartida por los diferentes pueblos permitió históricamente a las formas tribales de nacionalismo en el imperialismo europeo continental prescindir de toda responsabilidad política hacia otros pueblos y, finalmente, hacia sus propios ciudadanos¹³⁵. En este sentido, para Husserl y Arendt, el cultivo de la responsabilidad política es indesligable del reconocimiento de la pluralidad y los desafíos que esta plantea.

Al afirmar esta solidaridad entre las acciones por su mediación en el espacio común, la fenomenología husserliana también permite profundizar en la comprensión arendtiana del perdón como un asumir lo actuado imposible de

¹³³ “Alle sind für alles verantwortlich. Und sofern menschliches Leben in einem guten Sinn ein schuldhaftes und sich notwendig als das wissendes ist, können wir auch sagen: Alle sind an allem schuld. Es gibt keine bloße Privatethik, sondern Individualethik und Sozialethik, universale Menschheit ethik, sind eine Ethik“. Hua XLII, p. 476.

¹³⁴ Dado que la agencia de un yo particular presupone la coefectuación de otras intencionalidades para tener sentido, dar cuenta de esa acción es asumir también esa vinculación que la hace posible; por tanto, la valía personal de un yo está entrelazada con la valía de la comunidad que integra: ““La valía global del individuo depende, pues, de la valía global de los demás, y correlativamente la propia colectividad no solo tiene un valor cambiante, y en su caso creciente, gracias al valor cambiante de los individuos y al número creciente de individuos valiosos —en una forma sumatoria—; sino que la colectividad tiene valor como unidad de una comunidad de cultura y como un ámbito de valores fundados que no se disuelven en los individuales, sino que se fundan en el trabajo de los individuos, en todos sus valores en cuanto individuos, a la par que confieren a estos un valor superior, incomparablemente superior”. KZ 4, p. 52.

¹³⁵ En ese período de descomposición, no ser reconocido como miembros de ninguna comunidad política expuso a los judíos y a minorías como los gitanos y los refugiados sin ciudadanía, a una indefinición donde delinquir ofrecía al menos una situación legal preferible al anonimato que más adelante radicalizarían los proyectos totalitarios de exterminio. OT – I, p. 286.

borrar y un abrir la posibilidad a lo nuevo¹³⁶. La voluntad de perdonar se realiza en el confiar nuevamente en el otro, sabiendo de la fragilidad de este nuevo curso de acción, la cual solo se puede asumir desde una comunalización más profunda de voluntades. Señalamos cómo la renovación ética a la que estamos llamados debe partir necesariamente del estado concreto de (ir)responsabilidad y de (ir)racionalidad en nuestras vidas personales entretejidas en la vida comunitaria. Solo es posible renovarla desde su aceptación crítica en el autodescentramiento personal que permite salir, como explica Arendt, de la prisión de reacciones como retribución de justicia y venganza por “lo que me deben”, para alcanzar en el perdón una acción liberada para lo nuevo, y, en el nivel comunitario, la reconciliación que reintegra al espacio público a unos y otros que se comprendieron mutuamente como enemigos de ese espacio. No se trata de olvido, no solo porque sea imposible borrar el pasado, sino porque únicamente desde la elaboración de sus memorias – en plural¹³⁷ – de lo hecho, es posible concertar lo que se puede hacer.

Arendt destaca también el carácter público de la *Schuld* en una interpretación que recupera la versión original del Padre Nuestro: el “perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores”, en vez de “perdona nuestras ofensas...”¹³⁸. En contraste con una interpretación moral(ista) de la culpa como una suerte de demérito del alma (interna, escondida) la deuda subraya ese vínculo de, como señalamos, “debernos unos a otros”: tener un pendiente sobre el cual se podría, acaso, elaborar algo nuevo. En ese sentido, la resolución que anima la renovación ética converge con el tema arendtiano de la promesa que recrea y sostiene la vinculación comunitaria siempre expuesta a su fragilidad¹³⁹. Aunque la resolución – análoga, según Husserl a una conversión religiosa – debe darse una vez en la vida del filósofo¹⁴⁰, necesita cultivarse,

¹³⁶ HC, pp. 236ss.

¹³⁷ Pluralidad de relatos y sentidos de términos como “víctima”, “violencia”, “sufrimiento” o “perdón” en la que insiste *Los rendidos* de José Carlos Agüero. Este importante texto plantea la necesidad del reconocimiento de esa pluralidad de memorias para hacer posible el descentramiento que discutimos en este apartado desde una lectura fenomenológica de Arendt. Agüero, José Carlos. *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. Lima: IEP, 2015.

¹³⁸ HC, n. 33.

¹³⁹ HC, n. 33.

¹⁴⁰ Kr § 35.

fortalecerse o, dado el caso, protegerse en una renovación continua que, como ya hemos señalado, solo es posible para Husserl en la forma de vida comunitaria y, más específicamente, en el autodescentramiento guiado por la idea de ciencia de la comunidad de filósofos a través de la historia.

Esta forma comunitaria orientada a una vida auténtica en apodicticidad no implica en absoluto que un Estado de filósofos deba conducir al “vulgo” a una realización solo comprensible para los fenomenólogos ilustrados. Por el contrario, el sentido de la actividad de estos consiste en orientar desafiando críticamente a esa comunidad desde su propia práctica. Necesitamos, entonces, precisar cómo se debe entender esa acción comunitaria.

5.3 Acción y subjetividad de orden superior

Aclararemos ahora en qué sentido la personalidad de orden superior puede ser un sujeto de acciones y cómo se relaciona con los agentes individuales de modo que pueda tomar conciencia de sí. Esta aclaración nos permitirá justificar en el siguiente apartado por qué una comunidad política no es ni puede ser un sujeto autosuficiente que disuelve a sus integrantes en una voluntad monológica.

Señalamos que Husserl distingue entre diversas formas de personalidad de orden superior, entre las cuales destacamos como su posibilidad fundante la comunidad abarcante que se constituye a través de una voluntad común capaz de realizar actos a través de las voluntades individuales mediadas por aquella. Esta densidad de vida comunitaria que leemos con Arendt en la *polis* de la experiencia política griega, es una suerte de subjetividad con varias cabezas¹⁴¹. En *Espíritu Común*, Husserl aclara esta relación distinguiendo dos sentidos de substrato de las tomas de posición que constituyen acciones compartidas. Las tomas de posición activas y pasivas de los agentes individuales constituyen el substrato fundante – primer sentido de substrato – de las posibles tomas de posición de orden superior. En estas últimas reconocemos un segundo sentido de sustrato como sujeto de esas tomas de posición de orden superior¹⁴².

¹⁴¹ KZ 3, pp. 22-23

¹⁴² GG 2, § 5.

Desde ese segundo sentido, al referirnos a “nosotros” que hemos superado una crisis o aprobado una constitución, no solo mentamos a una recolección de partes independientes o a la coincidencia en la intención hacia un objeto dado sino, como hemos señalado, a una apercepción recíproca de voluntades donde cada una cuenta con la otra. Las orientaciones, decisiones, declaraciones y operaciones coordinadas constituyen un horizonte de actos de orden superior en el que encuentran su sentido las acciones individuales. Como ya señalamos, diferentes formas de vinculación intersubjetiva hacen más o menos espacio a esta coefectuación de voluntades. Pueden constituir tanto vínculos transitorios sin mayor relevancia posterior hasta agrupaciones con una demanda normalizadora de la acción, como la disciplina militar.

Afirmar con Husserl y Arendt que la acción individual está mediada por la posibilidad de actos de orden superior que abren un espacio de reconocimiento y diferenciación, no implica reducir a los agentes individuales a momentos de un todo colectivo, fuera del cual no tendrían consistencia. De hecho, se puede pensar al individuo independientemente de sus vínculos comunitarios; si bien en referencia a la comunidad tampoco es, como hemos visto, una mera parte exterior a otras. Para aclarar esta participación tan peculiar propia de la subjetividad de orden superior, Husserl apela, por ejemplo, a la analogía con el fragmento de una pieza musical¹⁴³, concebible independientemente pero que guarda relaciones internas - apunta intencionalmente a - lo que le precede y antecede en un sentido que involucra, además de las relaciones objetivas expresadas en la partitura, otros aspectos kinestésicos y personales que la integran en un todo que envuelve la amplitud del ser persona.

El segundo sentido de sustrato – desde el que se puede decir inteligiblemente “nosotros” – como su remite al primer sentido – las tomas de posición individuales – como su fundamento: la síntesis de tomas de posición y acciones personales y compartidas, articuladas en la historicidad de esta vida comunitaria. En efecto, el entretejimiento de acciones presentes tiene como condición de

¹⁴³ Hart, *op. cit.*, p. 262.

posibilidad histórica la sedimentación de los actos de orden superior realizados por las generaciones anteriores. Sin ese trasfondo de orientaciones prácticas sedimentado históricamente no sería posible actuar individual ni concertadamente¹⁴⁴. La historicidad de esa vida compartida hace posible la autoconciencia presupuesta al referirnos como “nosotros”:

“Una colectividad como colectividad tiene una conciencia, pero puede también tener, como colectividad, una autoconciencia en el sentido genuino: puede valorarse a sí misma y tener una voluntad dirigida sobre sí misma, una voluntad de autoconfigurarse. Todos los actos de la colectividad se fundan en actos de los individuos que les prestan fundamento. De aquí la posibilidad de que, igual que el sujeto individual puede devenir sujeto moral al dirigirse sobre sí mismo en la estimación y la volición, otro tanto ocurra con la colectividad”¹⁴⁵

Desde esta perspectiva fenomenológica, la acción del nosotros no es, entonces, la mera suma de acciones aisladas, pero tampoco requiere la nivelación de las voluntades individuales. La autoconciencia y capacidad de agencia que Husserl reconoce en la comunidad permite justificar una comprensión arendtiana de la comunidad política que la remite a la acción concertada y excluye la tentación totalitaria.

5.4 La *polis*: inadecuación del “nosotros” y poder

En este apartado justificaremos fenomenológicamente por qué la comunidad política no puede pretender afirmarse como un sujeto colectivo autotransparente sino que supone su validación permanente a través del mutuo reconocimiento de sus participantes. Esta justificación fundamentará la comprensión arendtiana de la formación comunicativa del poder a partir del mutuo reconocimiento de quienes aparecen en el espacio público.

¹⁴⁴ En particular, solo es posible juzgar desde las precomprensiones – prejuicios – articulados en esa tradición de forma que, ante la aparición de algo nuevo que no puede ser subsumido en lo general ya conocido, formular un juicio en el sentido más propiamente político que se valida comunicativamente y abre paso a la acción. Este será un tema central de discusión en nuestro siguiente capítulo.

¹⁴⁵ KZ 4, p. 53.

Desde la perspectiva fenomenológica, el todo de la comunidad no es un sujeto de orden superior que pueda autorreferirse inerrantemente con plena adecuación. Toda preferencia del “nosotros” involucra al hablante con aquello que busca referir. Es una referencia performativa donde quien pretende constituirse en portavoz no se sitúa frente a ese “nosotros” como frente a un mero objeto exterior. Los diferentes sentidos que puede asumir esa referencia al “nosotros” – como voz de la tradición, demanda imperativa, apelación persuasiva, etc.- muestran las formas en las que el portavoz pretende validar el reconocimiento de su interlocutor¹⁴⁶. Esta acreditación puede apelar, por ejemplo, a actos comunicativos previos o a la coincidencia fáctica con la voluntad de los miembros de la comunidad; sin embargo, siempre es proferida desde una ubicación concreta, por un alguien o algunos concretos. En ese sentido, quien(es) dice(n) “nosotros” en nombre de todos tiene(n) siempre pendiente la acreditación ulterior de aquellos que no lo han dicho o que pueden cambiar su toma de posición, porque precisamente ese descentramiento y renovación hace posible la comunalización que funda a la personalidad de orden superior. Sin esa intercomprensión básica, la comunidad puede disolverse al reducirse a una asociación meramente jurídica.

El sentido más originario del vínculo intersubjetivo no puede reducirse, entonces, a una mera normalización de individuos que se descarguen, incluso voluntariamente, de la responsabilidad de sus acciones pretendiendo limitarla a lo que entienden únicamente como sus “asuntos”. Cegarse ante el tejido intersubjetivo que hace posibles esos asuntos y, con ello, cegarse a sus costos implicados, es la experiencia cotidiana – y masiva – del consumo de productos importados a bajo precio porque son producidos a menudo en condiciones laborales inhumanas¹⁴⁷. Este abandono implicaría, en primer lugar, la reducción de la comunidad a lo que llamaríamos con Arendt “lo social” al excluir lo específico del espacio común de aparición de los agentes, sobre el que se fundan esas otras formas derivadas de asociación. Pero ese abandono

¹⁴⁶ GG 2, § 6. La pluralidad de miembros en una personalidad de orden superior no es meramente numérica sino, por la coefectuación de voluntades que funda su vínculo intersubjetivo, una comunidad de coagencia y comunicación, como en Arendt.

¹⁴⁷ Hart, op. cit., p. 443.

presupone, en segundo lugar, la existencia de una personalidad de orden superior que haga suya esta reducción de la política a una técnica. Arendt identifica este grupo en el gobierno y, específicamente, en nuestra época, en la degeneración del Estado moderno, el cual organiza una sociedad que ya no obedece simplemente a la lógica del trabajo sino la de la labor¹⁴⁸.

Como discutimos en el capítulo anterior, esta división entre los que gobiernan y los que son gobernados tiene su origen, para Arendt, en el desplazamiento de la acción como praxis a la contemplación de la verdad que se autojustifica más allá de la pluralidad de opiniones. Esa inversión reduce las acciones de los que permanecen en la multiplicidad de creencias a un mero llevar a cabo – una *poiesis* – lo que los filósofos dispusieran¹⁴⁹. Si bien esta caracterización no agota todo el proceso histórico del Estado en Occidente, sí le permite a Arendt formular en *La condición humana* las intuiciones centrales de su fenomenología del mundo político. En contraste con la fuerza y otros recursos requeridos para gestionar a sus gobernados, el poder es una formación transitoria porque la posibilidad de su acción concertada depende del reconocimiento renovado de quienes aparecen mutuamente en sus acciones y palabras en el espacio público:

“Sin acción para poner en juego en el mundo un nuevo comienzo, del cual cada hombre es capaz en virtud de haber nacido, ¿no hay nada nuevo bajo el sol?; sin habla para materializar y recordar, siquiera tentativamente, las ‘cosas nuevas’ que aparecen y nos salen al frente, no hay ‘remembranza’; sin la permanencia durable del artefacto humano no puede ‘haber memoria de las cosas que han de venir con aquellos que vendrán después’. Y sin poder, el espacio de aparición traído al frente a través de la acción y el habla en público, se desvanecería tan rápidamente como la obra viva y la palabra viva”¹⁵⁰

¹⁴⁸ Desde el modelo platónico del artesano que introduce la idea en la materia. HC, n. 41, pp. 302-304.

¹⁴⁹ HC, n. 26.

¹⁵⁰ “ Without action to bring into the play of the world the new beginning of which each man is capable by virtue of being born, "there is no new thing under the sun"; without speech to materialize and memorialize, however tentatively, the "new things" that appear and shine forth, "there is no remembrance"; without the enduring permanence of a human artifact, there cannot "be any remembrance of things that are to come with those that shall come after" And without

Mientras el poder se puede dividir sin disminuir - e incluso la interacción de poderes puede generar más poder¹⁵¹ -, la fuerza es indivisible y está limitada por la fuerza de otros. Identificar la posibilidad creativa del poder con la fuerza para producir es interpretarla como un atributo divino¹⁵² o, en la práctica concreta, orientarse – explícita o implícitamente – a la tiranía o el totalitarismo. Esta comprensión comunicativa del poder¹⁵³ profundiza la convergencia entre Husserl y Arendt que venimos articulando en este capítulo. Se confirman y prolongan al considerar la comprensión husserliana del rol del Estado.

Husserl no elaboró una fenomenología comprehensiva del Estado, si bien está presente en numerosos textos¹⁵⁴. Desde las diferentes aproximaciones en las que aborda el tema queda clara tanto una función positiva, en cuanto el Estado puede armonizar la pluralidad en una resolución y acción comunes de orden superior, así como una función negativa como la prevención y control de conflictos, especialmente a través del derecho, entendido básicamente como penal en sentido coercitivo y punitivo¹⁵⁵. El Estado no es, entonces, una institución meramente artificial, pero tampoco responde a alguna necesidad natural. Desde la perspectiva histórico-teleológica de los artículos de *Kaizou* podemos decir con K. Schuhmann que el Estado es funcional a la toma de conciencia como autodescentramiento que descubre la comunidad cuando su experiencia autocrítica se abre al horizonte de universalidad del cuestionamiento filosófico al buscar el tipo de evidencias que la fenomenología ha encontrado en el sentido originario del “nosotros”. Luego de su apretada consideración de la polis griega, la cristiandad medieval y la aspiración moderna a la libertad, Husserl contrapone una configuración “imperialista” a una “comunista” de la vida

power, the space of appearance brought forth through action and speech in public will fade away as rapidly as the living deed and the living word” (p. 204).

HC, n. 28, p. 204.

¹⁵¹ HC, n. 28, p. 201.

¹⁵² HC, n. 28, p. 202.

¹⁵³ Habermas, J. y McCarthy Th. “Hannah Arendt's Communications Concept of Power” en *Social Research*, Vol. 44, No. 1, Hannah Arendt (Spring 1977). The New School, pp. 3-24

¹⁵⁴ Seguiremos aquí y especialmente en el siguiente capítulo el estudio clásico sobre este tema: Schuhmann, Karl. *Husserl y lo político* (1ª edición). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009. El título de la versión original es *Husserls Staatsphilosophie* (1988).

¹⁵⁵ Schuhmann muestra que Husserl solo emplea diferentes perspectivas sino que usa el término “Estado” en diferentes sentidos, en ocasiones contradictorios.

comunitaria¹⁵⁶. Mientras en la primera el grupo gobernante reclama para sí la evidencia que debe guiar la renovación histórica de la comunidad, la segunda busca cultivar comunicativamente esa “subjetividad de muchas cabezas” en tanto, como muestra la comunidad filosófica, solo el autodescentramiento permanente en una discusión comprometida con la búsqueda de fundamentos puede garantizar la aproximación infinitamente creciente a la autorresponsabilidad fundada en evidencias que perseguimos con nuestra praxis. No hay en esta idea de ciencia y evidencia apodíctica, como forma esencial de la polis, ningún asomo de filosofía de la historia que explique el pasado, justificando así lo inhumano. En vez de apartar la mirada frente a este en toda su irracionalidad, ser autorresponsables exige mirar a los ojos al absurdo, porque sigue siendo posible para nuestra acción hoy. Solo así es posible la acreditación renovada de la agencia de la comunidad política como personalidad de orden superior cuando dice con sus actos y palabras “nosotros”.

Como hemos señalado, Arendt advierte en ese mismo sentido contra la pretensión de adquirir el punto de vista divino para juzgar el sentido del entrelazamiento total de los asuntos humanos. Esa posición, como la del historiador instalado al servicio de los hechos consumados, termina justificando a los vencedores y perdiendo de vista la amplitud de sentido de la acción individual y comunitaria¹⁵⁷. Por el contrario, Arendt recuperará el modelo del espectador en el teatro que, para intentar apreciar el sentido del conjunto y sus acciones individuales fundantes, se desplaza fuera de su escenario, pero no está por encima de toda posición particular¹⁵⁸, sino que presupone la de los demás espectadores, frente a los cuales debe -y, como en el juicio estético, tiende - a acreditarse. Esta universalización comunicativa es correlativa a la naturaleza de la acción humana y excluye, por tanto, la comprensión de la comunidad política como un sujeto monológico.

¹⁵⁶ KZ 5, p. 98.

¹⁵⁷ LM-T, n.21, p. 216.

¹⁵⁸ LM-T, n. 11, pp. 93-94.

Husserl tampoco entenderá la comunidad ética a manera de una voluntad unificada que llene de sentido – totalitariamente – a cada agente individual, reduciéndolo a la indiferenciación:

“Comunidad no significa igualdad de maneras, de formas de acciones personales, de modos de pensar, de opiniones, actividades científicas, etc. Significa más bien personas que, manteniéndose en comunidad, permanecen en tal relación en la unidad de una conexión espiritual activa, sea la acción visible en lo singular o no. El yo actúa sobre el tú, en sentido muy amplio, en la unidad de una ‘tradición’, en una totalidad personal o en una personalidad de orden superior. La voluntad del actuar, como actuar personal, atraviesa el Tú en el funcionario obra implícitamente la voluntad personal de los otros funcionarios”¹⁵⁹

El “nosotros” no es, para Husserl, análogo al polo yo al que refieren inerrantemente los actos egológicos sino al yo personal que solo se puede autoconocer en una adecuación progresiva y siempre corregible¹⁶⁰. No hay, por tanto, ningún sujeto trascendental de orden superior que pueda reconocer - o dictaminar sobre - la historia, sin encarnarse en ella a través de la pluralidad de agentes en una comunidad determinada.

Esa encarnación en una comunidad fáctica implica, como hemos visto, una comunalización volitiva fundamental que hace posible cualquier acción personal o comunitaria ulterior. Ese horizonte intersubjetivo hace posible la formación comunicativa del poder como acción concertada que cultiva la vida de la comunidad en la pluralidad que solo puede aparecer en el espacio público. Husserl, como Arendt, muestra a través del análisis de esta autoconstitución y crecimiento performativos del nosotros a través de los actos comunicativos, la falta de fundamentación de cualquier pretensión totalitaria y por qué el totalitarismo, tal como mostró Arendt, necesita destruir todo espacio de aparición en su pretensión de eliminar completamente lo humano.

¹⁵⁹ GG 1 § 9, p. 183.

¹⁶⁰ GG 2, § 6.

La profundización fenomenológica en la formación comunicativa del poder a partir del reconocimiento en pluralidad no solo nos ofrece una clave de lectura de las dinámicas y elementos que pueden fortalecer el espacio público que hace posible ese reconocimiento y acción concertada, sino que también nos revela la naturaleza y “lógica” de los procesos que los amenazan. Desde la perspectiva husserliano-arendtiana que venimos articulando frente al impasse planteado en el *Querer*, nuestra respuesta no puede quedar solo en una formulación teórica, si en verdad responde al ideal de autorresponsabilidad. En el siguiente apartado discutiremos cuál podría ser el paso a dar y su orientación.

5.5 Más allá de la comprensión del querer: la apertura al amor

En estas dos primeras secciones del presente capítulo hemos discutido en qué sentido la fenomenología trascendental puede responder al impasse encontrado por Arendt en la comprensión filosófica de la voluntad. Hemos mostrado cómo, al explicitar las mediaciones intersubjetivas de la autoconstitución del yo personal que se empeña en realizar su vida en el mundo, Husserl parte, como Arendt, de la finitud de ese yo que, sin embargo, puede encontrar sentido a sus acciones personales y compartidas en una comunidad capaz, a su vez, de actuar como una personalidad de orden superior orientada por el telos de una comunidad ética. La autotrascendencia de esta comunidad – la redención de la acción desde sí misma, como Arendt plantea en *La condición humana* – hacia ese telos como la idea infinita de una incorporación incesante de todas las perspectivas particulares (individuales y comunitarias) se funda, como hemos visto, en la dimensión volitiva del yo personal que solo se realiza en el mundo público donde participa como un “alguien entre otros”, iguales desde su diferencia. Esta es la comprensión articuladora de la voluntad y la libertad política que Arendt echaba en falta en la tradición filosófica y que hemos formulado elaborando fenomenológicamente las ideas de nuestra pensadora en diálogo con Husserl.

Hemos señalado, sin embargo, cómo Husserl profundiza en sus reflexiones éticas orientándolas progresivamente a una mayor concreción histórica a través de la idea de renovación. No se trata de un abandono de sus planteamientos previos sino, como hemos señalado, de una radicalización en las demandas que

las crisis concretas plantean a la actividad filosófica como, por ejemplo, investigaciones como la que estamos planteando. Lo que se nos demanda es una

“renovación ético-política de la humanidad (...) un arte de educación universal de la humanidad llevada por los más altos ideales éticos, fijados claramente, un arte en la forma de una poderosa organización literaria, para ilustrar a la humanidad, para educarla desde la veracidad hacia la veracidad”¹⁶¹

Este proyecto educativo incluye sin duda la formación de filósofos, pero no se limita a esta. Aunque el funcionario de la humanidad se dirija a esta con su trabajo especializado a toda ella como su público, el servicio a la renovación requiere un arte, un modo de proceder creativo y articulado, sensible a la cultura en la que tiene lugar, porque en ella asumen su forma específica las preguntas por el sentido de la vida personal y compartida.

En el siguiente capítulo mostraremos que esta tarea y la forma de realizarla convergen con el papel que Arendt atribuía al juzgar como puente entre las facultades del espíritu y el mundo de los asuntos humanos. En este momento podemos plantear ya, sin embargo, el asunto central que Husserl encuentra entre las crisis de este mundo y que orientará sus últimas reflexiones éticas: el amor ético universal. En la siguiente sección retomaremos la pista inconclusa de Arendt sobre el amor como *praxis* para exponer cómo la ética husserliana del amor nos lleva más allá de la resolución de un impasse teórico en la comprensión del querer, hacia una comprensión de la responsabilidad filosófica en la renovación de la humanidad que nos exigirá profundizar en la facultad del juzgar.

¹⁶¹ “(...) ethisch-politische Erneuerung der Menschheit (...) eine von klar fixierten, höchsten ethischen Idealen getragene Kunst universaler Menschheitserziehung, eine Kunst in Form machtvoller literarischer Organisation, die Menschheit aufzuklären, sie aus Wahrhaftigkeit zu Wahrhaftigkeit zu erziehen” Carta de Husserl al canadiense Winthrop Bell, verano de 1920; Husserliana XXVII, S. XII; citado en Sepp, Hans R, *Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität*. Europäische Verlag der Wissenschaften: Frankfurt am Main, 1994.

III. El llamado a la comunidad de amor como telos último de la vida ética¹⁶²

En esta tercera sección discutiremos cómo la ética husserliana tardía profundiza nuestros planteamientos precedentes al radicalizar el llamado a la autorresponsabilidad a través de su apertura a los valores infinitos del amor, en convergencia con la comprensión arendtiana del amor como *praxis*.

Comenzaremos mostrando la continuidad de la ética husserliana del amor con las orientaciones centrales de sus planteamientos previos. Desde esa perspectiva, partiremos del análisis del amor romántico para aclarar en qué sentido el amor ético hace espacio al yo y al otro en la comunidad orientando su realización cada vez más plena. Articularemos esta comprensión husserliana del amor ético con la interpretación arendtiana del amor como *praxis* y aclararemos en qué sentido la experiencia concreta del amor requiere, en último término, la apertura a valores absolutos que exceden a su justificación en razones, lo cual nos conducirá a una consideración de su dimensión estética a través del análisis de la facultad del juzgar.

6. El amor como horizonte de las relaciones intersubjetivas

6.1 El autodescentramiento como hacer espacio al otro

La comprensión del amor como un autodescentramiento que hace espacio al otro es una reformulación de la mediación intersubjetiva que hace posible la emergencia del yo personal y lo orienta en su crecimiento en autenticidad. Análogamente, en Arendt ese espacio (público) cuida la igualdad y diferencia en la que se realiza el reconocimiento.

En el último Husserl, la comunidad ética del amor es el telos del llamado que se escucha en lo más auténtico del yo. En su apertura al amor, el yo reconocerá que no solo es con el otro, sino que solo puede ser auténticamente para el otro y en el otro, en ese horizonte intersubjetivo en el que se dio su nacimiento trascendental. Esta comprensión del amor está en continuidad con el análisis de

¹⁶² Presentamos la versión original de esta tercera sección en la segunda parte de nuestra ponencia *La acción en el espacio intersubjetivo: articulaciones fenomenológicas entre Husserl y Arendt* en las IX Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica (2013), Pontificia Universidad Católica del Perú.

la orientación y capacidad de descentramiento ínsita ya en el proto-yo correlativa a la disposición de hacerle espacio para acogerlo y nutrirlo, como hemos discutido en las secciones anteriores. Las diferentes formas de amor presuponen este sentido trascendental del amor como descentramiento y acogida, en las que el yo y el otro se realizan auténticamente en una comunidad que se empeña en esa misma autenticidad.

Como hemos discutido, ya desde las experiencias fundantes del yo del infante, el descentrarse tiene como sentido hacer espacio al otro dentro de sí mismo y reconocerse en ese otro que permanece esencialmente trascendente pero en la conexión intencional de la comunidad intermonádica, haciendo posible la experiencia del mundo objetivo. En ese sentido, no podemos dejar de estar orientados implícitamente al otro a cada momento en nuestra experiencia del mundo. Como señalamos, si en la percepción empática se llena esa intencionalidad del “hacerse otro” que está presente ya desde la conciencia interna del tiempo¹⁶³, es porque no se trata de un mero reconocimiento cognitivo, sino que involucra también la totalidad volitiva y afectiva de la razón. Desde esa perspectiva, James T. Hart encuentra un sentido fundamental del amor como ese autodescentrarse para hacer espacio al otro en la vida propia, que involucra toda la amplitud y profundidad de la vida de la razón. La dimensión ética en la relación con el otro y conmigo mismo no es un añadido normativo posterior sino constitutiva de esos vínculos:

“No hay vida sin amor, y toda vida sólo es consciente a una con una conciencia amorosa, una coincidencia amorosa: relación entre padres e hijos”¹⁶⁴

El surgimiento del yo desde el cuidado del otro – tanto en el vientre materno y en la primera infancia, como en su coparticipación en su proyecto personal - funda la obligatoriedad de la dimensión ética en su “hecho trascendental” de este deber al otro el propio ser¹⁶⁵. En este sentido, este amor es el trasfondo trascendental de las relaciones intersubjetivas: el autodescentramiento

¹⁶³ Cfr. *supra* 3.1 en este mismo capítulo.

¹⁶⁴ “Kein Leben ohne Liebe. Und jedes Leben wird erst bewusst in eins mit einem Liebesbewusstsein, einer Liebesdeckung: Verhältnis zwischen Eltern und Kindern”, WL § 2, pp. 302-303.

¹⁶⁵ Hart, op. cit., pp. 447ss.

integrador – gracias al otro – que opera desde la empatía hasta las formas más humanizadoras del ser para los demás. En la interpenetración intencional del “otro en mí” y “yo en el otro” en la autoconstitución intersubjetiva del yo hay una forma elemental de respeto a la trascendencia del otro¹⁶⁶ a quien se hace espacio, sin reducirlo a una mera proyección sino descentrándose en él.

Desde una perspectiva arendtiana, este hacer espacio al otro es reconocerlo como un igual en su diferencia al interior de un mundo compartido. Solo ese respeto como distancia y cercanía simultáneas, permite el espacio entre pares en que consiste el mundo público. Arendt distingue esta relación del amor propio de la esfera privada donde la calidez de la cercanía puede aspirar a llenar la relación¹⁶⁷. En la *philia* de la polis ¹⁶⁸ siempre permanece un horizonte más amplio en el que el yo puede encontrarse con los otros como uno más, abriéndose a lo que podemos caracterizar fenomenológicamente como la posibilidad de hacerse mutuamente espacio en este sentido trascendental del amor.

Desde este sentido trascendental del amor como origen y telos de toda forma de relación intersubjetiva, a través de los cuales el yo puede realizarse auténticamente, podemos articular las diferentes formas en la experiencia del amor que distinguen nuestros autores.

6.2 Del amor romántico a la apertura del amor ético

La consideración del amor romántico, como forma particular de ese sentido trascendental del amor, permite a Husserl perfilar algunos rasgos fundamentales de este. Al ir más allá del mero uso del otro para el propio placer, el amor como cuidar del amado o la amada, el bien propio es mediado por el bien del otro u otra, de forma que estos ya no se pueden entender separadamente¹⁶⁹. El bien

¹⁶⁶ En el siguiente capítulo profundizaremos en esta lectura fenomenológica del respeto por el otro en su lucha contra el sinsentido que amenaza su vida. Cfr. *infra* Capítulo 4, subtítulo 7.

¹⁶⁷ HO, p. 23.

¹⁶⁸ Diferente de la amistad entendida solo como afecto privado. HC, n. 33.

¹⁶⁹ “Un aspirar no sólo hacia una posiblemente más rica realización de tal alegría, sino también hacia el ‘contacto’ personal con el ser amado y hacia la comunidad en vida y aspiración en la que es tomada su vida en mi vida, es decir, su aspiración en mi aspiración en tanto mi aspiración y mi

en ese amor tampoco es solo la composición del bien de cada uno sino un bien común efectivamente compartido. Ese bien perseguido es correlativo a la vida compartida como una fusión de horizontes que asume lo pasado abriendo de una nueva forma posibilidades de futuro, una vida fundada en la comunalización de voluntades¹⁷⁰. En esta fusión que consolida la habitualidad de una vida común, cada cual hace espacio al otro u otra en la confianza que asume a cada cual por quién es y que se abre a quién puede llegar a ser. En ese sentido, el amor “crea y sostiene el ser de las personas”¹⁷¹. El hacer espacio hace posible aceptar y dar tiempo, tanto al otro como a uno mismo.

Husserl considera que el aspecto crítico de esa aceptación motivadora se realiza más plenamente en el amor ético, en tanto abre la exclusividad que se disfruta en el amor romántico¹⁷². Si bien Arendt comparte esta reserva frente al carácter exclusivo del amor de cara a la vida pública, ella misma celebra un bello ejemplo de cómo el hacerse mutuamente espacio en el amor de pareja puede abrir un espacio para acoger y vivificar el mundo. En su *laudatio* a Karl Jaspers comenta cómo el amor por su esposa le permitió un pensar que no se cerró en la soledad:

“Su buena fortuna se basa en un matrimonio con una mujer que, siendo su igual, ha estado a su lado desde la juventud. Dos personas pueden crear un mundo nuevo que se sitúa entre ellas cuando no sucumben a la ilusión de que los lazos que las ligan las hacen ser una sola. Ciertamente, para Jaspers este matrimonio nunca ha sido solo un asunto privado. Pues en él ha probado que dos personas de distinto origen – la mujer de Jaspers es judía – podían crear un mundo entre ellas que fuese el suyo propio. Y de este mundo en miniatura ha aprendido, como en un modelo, lo que es esencial al ámbito entero de los asuntos humanos. En este pequeño mundo desarrolló y practicó su incomparable capacidad de diálogo, la espléndida precisión de su forma de escuchar, la disposición

voluntad se realizan en las suyas y en su obrar realizante, así como las suyas en las mías”. GG 1, § 5, p. 172.

¹⁷⁰ “Pero llego a una comunidad de aspiración con un otro y, de este modo, vivo como Yo en él y él en mí”. GG 1, § 5, p. 172.

¹⁷¹ Hart, op. cit., pp. 246-247, en referencia a GG 1 § 6.

¹⁷² En tanto la relación entre los amantes puede también ser “un amor pecaminoso o incluye en él todos los amores pecaminosos” (GG 1, § 6, p. 174), por lo que Husserl procederá a precisar su carácter ético.

constante a dar testimonio sencillo de sí mismo, la paciencia para demorarse en un asunto en discusión, y ante todo la capacidad de llevar al discurso lo que de otro modo queda relegado al silencio y de hacer que merezca la pena hablarse de ello. Así, hablando y escuchando, consigue él cambiar la perspectiva ajena, dilatarla o agudizarla, o como él mismo diría bellamente, consigue iluminar”¹⁷³.

También el amor de pareja puede, entonces, hacer posible un pensar que ilumina, abriendo un espacio para la aparición de otros, a condición de no sucumbir a la ilusión de fundirse el uno en el otro. La propia Arendt reconoce haber gozado de un espacio similar que le permitió ser ella misma en su matrimonio:

“Todavía me parece increíble, que haya podido hacer realidad tanto un gran amor como un sentido de identidad con mi propia persona (...) Y solo he logrado uno a partir de que tengo el otro. Y ahora también sé finalmente que es la felicidad”¹⁷⁴

Esta comprensión del amor como hacer espacio ilumina también la pregunta arendtiana de *La vida del espíritu* sobre la relación entre el pensar y el cuidado del mundo. Refiriéndose al pensar en Jaspers continúa:

“... su propósito más hondo es ‘crear un espacio’ en que la *humanitas* del hombre pueda aparecer pura y luminosa. Un pensamiento de esta índole, siempre ‘en íntima referencia a los pensamientos de otros’, está llamado a ser político incluso cuando trata acerca de cosas que no tienen que ver con la política, pues en él se pone siempre en práctica la kantiana ‘mentalidad ampliada’, que es la mentalidad política *par excellence*”¹⁷⁵.

Volveremos en el siguiente capítulo sobre este llamado político al pensar que Arendt refiere al juzgar entendido desde la estética kantiana. Continuaremos ahora profundizando en cómo el amor ético hace posible y orienta el crecimiento auténtico del otro y, en él, del propio yo.

¹⁷³ HO, p. 86.

¹⁷⁴ “It still seems to me unbelievable, that I could achieve both a great love, and a sense of identity with my own person (...) And yet I achieved the one only since I also have the other. I also now finally know what happiness is”. Arendt, H. *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books, 2006, p. viii.

¹⁷⁵ HO, p. 87.

En su apertura, el amor ético hace espacio a la amplitud de posibilidades de ser del otro. Amar al otro es, en ese sentido, una tarea infinita que hace posible el llamado a que se ame a sí mismo en el horizonte de esas posibilidades¹⁷⁶. Este hacer espacio al otro en el horizonte concreto de su vida, permite resistir la tentación de “amarlo” solo por lo ya logrado o solo por lo que debe ser. Frente a esas formas de interés hacia el otro, la perspectiva fenomenológica permite constatar que cada vida personal solo es posible en el entretejimiento con las demás, de forma que no se las puede juzgar como cosas cuyo valor se pueda contabilizar y comparar.

En ese mismo sentido la autoaceptación como amor por uno mismo dista tanto del conformismo como de la exigencia que nunca se puede satisfacer. Si la empatía con el otro media la identificación empática con la historia del yo personal propio, entonces hacer espacio al otro permite hacerse espacio a uno mismo¹⁷⁷. Si el hacer espacio al otro es verdaderamente recíproco, previene el disolverse en – o utilizar al – otro: cada yo vive, se descubre y complace como tal en el amado(a)¹⁷⁸.

Señalamos cómo este amor, en su sentido trascendental, está presente como respeto por el valor del otro en tanto otro, que opera desde la empatía hasta las formas más complejas de comunalización. Es el reconocimiento de la trascendencia del otro que permite al yo autodistanciarse para reconocerse en el horizonte de sus posibilidades de ser. Ese respeto hacia uno mismo, mediado por el respeto al otro permite constatar el propio valor, traído a la luz por el otro. El aprecio por uno mismo se sostiene, entonces, no en la vanidad, sino en la humildad como correlato del respeto al otro. Este respeto como sentimiento moral no es una simple inclinación ciega, así como la percepción empática no es

¹⁷⁶ “En cada alma se aloja o encuentra encerrado un Yo ideal, el ‘verdadero’ Yo de la persona, que se realiza en las ‘buenas’ acciones. Cada hombre consciente (éticamente consciente) ordena voluntariamente en sí mismo un Yo ideal como ‘tarea infinita’.(...) De este modo, en cuanto verdadero amante (ético) amo y participo voluntariamente en el alma germinante del Otro, en su creciente y naciente subjetividad; o vivo en el sujeto maduro consciente que pugna, porfía y obra ética y libremente en todo aquello que brota de su positiva habitualidad ética (...)”. GG 1§ 6, p. 174.

¹⁷⁷ Por eso, como señala James T. Hart, “el amor por uno mismo es una reiteración del amor al otro”. Hart, *op. cit.*, p. 226.

¹⁷⁸ GG 1, § 5.

mero instinto sino una intención que, apoyada en el instinto, se llena en el reconocimiento del otro emparejado a su autorreconocimiento. El respeto es el principio que la enmarca y la orienta hacia el amor ético universal.

En el amor ético universal se abren y pueden realizar las posibilidades de ser del otro y de uno mismo, de manera que la realización personal del yo, en esa comunidad ideal de amor, es indesligable de la realización de los otros. En esta experiencia del amor –amar al otro mediando el amor por uno mismo – se da plenamente la comunalización de voluntades que hace posible el ser y el actuar del individuo. Desde esa participación, el amor no es solo un sentir dichoso por el otro o con el otro, sino una relación de plenitud que incorpora en la vida de cada uno la amplitud del ser persona del otro¹⁷⁹. Sobre ese horizonte, el bien de uno está mediado por el bien de los demás y, entonces, en la medida que vamos alcanzando esos bienes, se nos aclaran los fines últimos que les otorgan su valor y el sentido de nuestra vida como su búsqueda. El amor ético que constituye y orienta a la comunidad de amor universal implica, entonces, la apertura a esos valores absolutos.

6.3 El amor como *praxis*: apertura a los valores absolutos

En este apartado articularemos la comprensión husserliana del amor como horizonte último de la vida ética con el interés arendtiano por el amor como *praxis* en el contexto de su búsqueda de un vínculo entre la voluntad y la acción en el espacio público. Estos intentos finales de ambos autores por profundizar en la responsabilidad del pensar y el actuar ante la amenaza irracional de destrucción de la vida humana, aclaran el significado de la apertura de los valores absolutos del amor incluso cuando no parece que podamos encontrar razones que sostengan esa responsabilidad.

¹⁷⁹ “[...] so ist Liebe nicht bloss zusehen und sich freuen, wenn der Andere sich freut, wenn es ihm gut geht, und bedauern, wenn nicht, sondern es in Leben und Streben <so> eins sein mit seinem Sein, dass fremde Freude direkt eigene Freude ist, ganz und gar, dass fremdes Streben eigenes Streben ist (oder wird), dass in meiner wahren Selbsterhaltung die fremde selbst aufgenommen ist und sie zur eigenen wird. Das ist nicht allgemeine Menschenliebe, sondern als *meine* Liebe zu diesem individuellen Menschen etwas ganz Einziges [...]” Ms E III 9, 33b, citado por Chu, Mariana, “Husserl y Scheler: una fenomenología del amor” en *Phenomenology 2010, Vol. 2: Selected Essays from Latin America: Traversing Multifarious Dimensions of Worldly Phenomenology*. Edited by André de Macedo Duarte, Rosemary R. P. Lerner, and Antonio Ziri6n Quijano (Bucharest: Zeta Books / Paris: Arghos-Diffusion, 2010).

Los apartados anteriores han mostrado que el amor no es una experiencia particular de la que se puede ocupar la fenomenología, sino, desde Husserl, un problema central, porque permite traer a la luz el sentido decisivo en el que las subjetividades personales de diversos órdenes actúan y se comprenden en orden a los fines últimos: “El amor es uno de los problemas centrales de la fenomenología (...) abarca las profundidades y alturas de la intencionalidad como una fuerza conductora y productiva”¹⁸⁰.

El amor conduce y produce en tanto el yo no se satisface en alcanzar una meta particular en el otro o para el otro; más bien, renueva sus fines sobre un horizonte cada vez mayor¹⁸¹. Descubre esa amplitud creciente que lo desarrolla creativamente haciéndolo mejor persona. En ese sentido, el amor hace posible el compromiso de una vida íntegra orientada según valores vividos objetivamente como absolutos¹⁸². Esta comprensión husserliana del amor como una experiencia que amplía y profundiza desde sí misma la vida ética en el autodescentramiento y acogida del otro, nos devuelve a las reflexiones arendtianas sobre el amor como *praxis* que encuentra su sentido en sí misma, sin que esto implique cerrarse a los otros sino que, por el contrario, se realiza en el encuentro con el otro.

Arendt apela a Duns Scoto – tomando distancia de Tomás de Aquino - para aclarar cómo en el amor la voluntad puede realizarse en una acción cuyo fin reposa en sí misma¹⁸³. Rompe así la posible parálisis de su división interna, asumiendo su fragilidad al irrumpir en el mundo contingente.

¹⁸⁰ “Liebe im echten Sinn ist eines der Hauptprobleme der Phänomenologie, und das nicht in der abstrakten Einzelheit und Vereinzelung, sondern als Universalproblem – nach den intentionalen Elementarquellen und nach ihren enthüllten Formen der von den Tiefen zu den Höhen und universalen Weiten hervortreibenden und sich auswirkenden Intentionalität”, Hua XLII, p. 524.

¹⁸¹ “In der Liebe als reiner Liebe werden die Menschen selbst besser”, Ms B I 21, 64a, citado en Chu, op. cit., p. 70.

¹⁸² Ms B I 21, 57b, citado en Chu, op. cit., p. 74.

¹⁸³ En contraste con esta preeminencia del Intelecto como “poder pasivo” (Tomás), en Agustín y Scoto el Amor es el principio activo que redime la voluntad (que se distingue de los apetitos y deseos). Tomás no considera la posibilidad de una actividad que valga por sí misma; que no se limite al cálculo de medios (la actividad a la que la razón es movida por la voluntad); por eso su contemplación se plantea como opuesta a toda actividad y en ese no-hacer-nada se encuentra la felicidad que la voluntad no puede no-querer. (LM – W, pp. 117- 125).

Husserl sigue más bien una interpretación del Aquinate, según la cual el amor – incluso cuando involucra el deseo como *eros* – parte siempre de la experiencia de complacencia en la belleza que lo despierta con su llamado¹⁸⁴. El amor parte de una constatación cautivante y movilizadora recibida como gracia, la cual se plenifica en el responder haciendo crecientemente espacio al otro. El respeto se experimenta, entonces, como una pasividad receptiva que en su cautivar funda el sentido del deber que orienta creativamente la acción. Esta experiencia es, sin duda, gozosa y entusiasta en el despertar del amor, pero no necesita serlo siempre. La plenificación del amor se vive como la dicha de la bienaventuranza, la *Seligkeit*¹⁸⁵. En ella se puede disfrutar del amor por el otro o, más bien, con el otro incluso – y, quizás, sobre todo – cuando sufre o parece no ser digno de amor. Ese amor que, como hemos visto, no se gana ni se retribuye en función a méritos, solo se puede recibir en gratitud, porque es una gracia¹⁸⁶. Esa gracia y gratitud sostienen el carácter infinito del amor que Husserl describe como la nostalgia infinita de lo bello¹⁸⁷. Husserl reafirma que incluso cuando el fracaso total amenaza con aplastar nuestros esfuerzos y la razón ya no puede justificar la esperanza, los valores absolutos del amor motivan, orientan y pueden llenar de sentido la vida del hombre ético.

“¿Pero cómo es esto, si pensamos en la madre que proporciona al niño cuidados amorosos? Ella podría saber que el mundo ‘no tiene sentido’,

¹⁸⁴ Ms E III 2, 39b/68, citado en Hart, op. cit, 247.

¹⁸⁵ “Die Liebe ist personale Entscheidung des aktiven „Gemüts“, und sich erfüllende Liebe ist Seligkeit im Ich, die dem Gegenstand den Korrelatcharakter der beseligenden Erfreulichkeit gibt als Analogon sinnlichen Genusses“, Hua XLII, p. 416. La palabra alemana *Seligkeit* se puede traducir por beatitud o bienaventuranza. Corresponde al sermón de la montaña donde Jesús proclama “Dichosos/Bienaventurados/Felices los pobres... los humildes... los que sufren” (Mateo 5). Optamos por el término “dicha” para mantener ese sentido espiritual encarnado – entendido cristiana y fenomenológicamente – que nombra esa felicidad en la solidaridad con el otro, incluso en lo que objetivamente se puede describir como sufrimiento. Se distingue, por tanto, tanto del simple el gozo o placer como de un sentido espiritualista desencarnado.

¹⁸⁶ “In aller Liebe liegt Verherung, in aller Verehrung Seligkeit als wessensmässige Mitgabe. Man darf wohl diese Seligkeit dankbar erfahren—und doch liegt hier eine gefährliche Perversion nahe, dass man die liebende Hingabe als blosses Mittel des Genusses behandelt und ihr die Hingabe an die Lust unterschiebt. Das liebende Streben erfüllt sich nicht in der Lust sondern im Gegenteil, diese ist nur Begleitfolge der Erfüllung”. Hua XV, p. 406.

¹⁸⁷ “Das Schöne wird geliebt. Die Liebe ist aber ohne Ende. Sie ist nur Liebe in der Unendlichkeit des Liebens, und sie trägt dabei ständig als Korrelat in sich die Unendlichkeit des reinen Wertes selbst. Sie ist als Liebe des schöpferischen Ich ins Unendliche Sehnsucht nach dem Schönen”. Hua VIII, pp. 14-15.

que mañana podría sobrevenir un diluvio que anulara todos los ‘valores’; ella podría estar convencida de que, aunque ninguna probabilidad concebible hablara a favor de ello, sin embargo era indudable que finalmente algo semejante ‘alguna vez’ sobrevendría, y si entonces hubiera de surgir un nuevo mundo de valor, aquello volvería a suceder, de modo que no quedaría ningún valor persistente, y tal vez, sí, ciertamente el fin sería un caos sin ningún valor. La madre justa diría entonces: eso puede ser, y por cierto que sea, es mil veces más seguro que yo no debo abandonar a mi niño, que debo cuidarlo amorosamente, y que su buen devenir corporal y espiritual y, por ese medio, su bienestar, son un valor absoluto que me debo proponer como fin; si yo vivo de acuerdo con eso, entonces en esa medida yo misma soy buena y estoy en mi deber, y eso es y sigue siendo bueno, tenga el mundo en adelante ‘sentido’ o no lo tenga. ¿Y si la madre ‘supiera con seguridad’ que mañana, que dentro de una hora colapsaría el mundo, descuidaría como verdadera madre durante esa hora dispensarle a su niño cuidados amorosos, consuelo, etc.? ¿Y no sucede lo mismo con todo lo ético?”¹⁸⁸

Este carácter absoluto remite en último lugar a Dios revelado en la evidencia del amor encarnado infinito de Jesús, solidario y redentor desde su autosacrificio¹⁸⁹. Si bien este planteamiento no se identifica con una mera declaración confesional o una recaída en la heteronomía, no seguiremos a Husserl en este horizonte metafísico de sus últimos – e inacabados – planteamientos éticos.

¹⁸⁸ “Aber wie, wenn wir an die Mut ter denken, die für ihr Kind liebende Fürsorge übt? Sie möge wissen, dass die Welt ‘keinen Sinn’ hat, dass eine Sintflut morgen eintreten könnte, die alle ‘Werte’ vernichtet, sie mag überzeugt sein, dass, wenn dafür keine greifbare Wahrscheinlichkeit spricht, doch dies zweifellos sei, dass dergleichen schließlich ‘einmal’ kommen werde, und wenn dann eine neue Wertwelt erwachsen sollte, es wiederkommen werde, also kein bleibender Wert übrig bleibe und vielleicht, ja gewiss das Ende ein Chaos ohne alle Werte sei. Die rechte Mut ter wird dann doch sagen: Das mag sein und noch so gewiss sein, tausendmal gewisser ist, dass ich mein Kind nicht im Stich lassen darf, dass ich liebend für es sorgen soll und dass sein leibliches und geistiges Gutwerden und dadurch Gutsein ein absoluter Wert ist, den ich als Ziel mir setzen soll; lebe ich danach, so bin ich selbst so weit gut und in meiner Pflicht, und das ist und bleibt gut, ob die Welt noch weiter einen ‘Sinn’ hat oder nicht. – Und wenn die Mutter ‘sicher wüsste’, dass morgen, dass in einer Stunde der Weltuntergang sei, würde sie als wahre Mutter während dieser Stunde es versäumen, ihrem Kind die liebende Fürsorge, Tröstung etc. zu erweisen? Und ist es nicht mit allem Ethischen ähnlich?”, WL § 4, p. 310.

¹⁸⁹ “Nosotros pensamos aquí (bajo la rúbrica ‘amor ético’), naturalmente en el infinito amor de Cristo a todos los hombres y en el amor humano en general que ha de despertar el cristiano en sí mismo y sin el cual ningún verdadero cristiano podría ser tal”. GG 1 § 6.

Consideramos que la exploración fenomenológica del amor permite traer a la luz perspectivas que muestran el valor ético-político, incluso – y sobre todo – en situaciones de lucha que desafían la esperanza. Esta exploración mostrará que la experiencia de la infinitud del amor en su encarnación radical puede enriquecer la praxis y su comprensión de manera que cuide el mundo humano formado por los otros y sea capaz de pensarlo desde ese cuidado. Este enriquecimiento es posible porque el amor no se limita, entonces, al aprecio teórico o a la prontitud de una respuesta efectiva en la lógica de la labor o del trabajo. Implica el compromiso cotidiano en forma de una decisión que se experimenta como respuesta a un llamado a lo más personal hacia un descentramiento radical en el otro, específicamente cuando su vida es amenazada por el sinsentido. La respuesta a ese llamado no es el asentimiento a una consideración teórica o a una exigencia moral, pues, como señalaría Arendt, en su obligatoriedad racional no habría espacio para la libertad o la espontaneidad. Por el contrario, es una respuesta motivada profundamente por esos valores que cautivan al yo en forma de lo bello¹⁹⁰. El amor es, después de todo, la profunda experiencia estética de ser cautivado y movido por alguien que centra la vida en adelante. Lo estético en este caso no excluye, pero sí precede, al dar razón e, incluso, a las acciones fácticas. En ese sentido, el amor ético universal es la tarea infinita de una existencia valiosa cautivada por esa idea última en la que lo bueno, lo bello y lo verdadero coinciden.

7. Transición: hacia el juzgar que abre espacio a la acción

En este capítulo hemos formulado, desde una elaboración fenomenológica de los análisis arendtianos del *Querer*, una articulación entre la voluntad y la acción en el espacio público fundada en la mediación intersubjetiva de la autoconstitución del yo personal en el mundo. Esta fundamentación nos permitió profundizar en las estructuras y dinámicas de la comunidad política, la cual se autotrasciende desde sí misma orientada por el telos de una comunidad ética universal. Nuestras últimas reflexiones sobre el amor en los trabajos finales de

¹⁹⁰ WK, p. 30. Profundizaremos más adelante en ese llamado y su orientación al "templo de belleza", como expresión del llamado a vivir los valores últimos. Cfr. *infra* Capítulo 4, subtítulo 4.1.

ambos autores han radicalizado las exigencias a las respuestas que hemos formulado; a saber, el aporte del pensar filosófico cuando, buscando hacerse más auténticamente autorresponsable, se ubica en el mundo concreto y entre los hombres y mujeres concretos en su momento histórico para realizar su tarea de renovación ética. El amor como horizonte último de la vida ética no abre a valores absolutos que exceden la fundamentación en razones. Incluso frente a la destrucción inminente, el amor puede permanecer y mover a la acción en la apertura a un sentido para la vida.

La reflexión ética no puede, por lo tanto, limitarse a constatar esta apertura y exigencia. Desde sus primeros planteamientos éticos, Husserl comprende la ética como orientadora y movilizadora de nuestra *praxis*. El desafío es, entonces, cómo dialogar y movilizar desde esta comprensión husserliano-arendtiana del amor que cumple con su deber incluso cuando lo irracional amenaza con aplastarlo. En el siguiente capítulo buscaremos responder a este desafío, apelando a la facultad del juzgar, tal como pretendía desarrollarla Arendt, y poniéndola en diálogo con una fenomenología de la experiencia estética que explicita su potencial crítico para cultivar el respeto y la solidaridad por el otro que lucha contra el sinsentido.

CAPÍTULO 4

EL JUZGAR: REDESCUBRIMIENTO Y CULTIVO DEL SENTIDO

En este capítulo seguiremos nuestras conclusiones sobre la orientación del pensar como servicio al mundo, para responder al desafío radical de una vida ética abierta a los valores absolutos del amor. Articularemos esta respuesta a partir de una interpretación fenomenológica de las reflexiones arendtianas sobre el juzgar que hubieran constituido el último volumen de *La vida del espíritu*. Ese volumen no escrito debía responder a la pregunta inicial de la obra: cómo el pensar puede servir a lo político, redescubriendo y salvando lo humano que solo puede florecer y realizarse en el espacio público. Delinearemos una estética fenomenológica que integre y prolongue la interpretación política arendtiana de la estética kantiana, centrándola en la experiencia de encontrarse ante la lucha contra el sinsentido, como redescubrimiento y fortalecimiento del reconocimiento constitutivo de ese espacio. Esta formulación permitirá completar la argumentación de nuestra investigación reformulando su clave estética inicial, en forma de una perspectiva fenomenológica fundamentada para cultivar el potencial crítico de la experiencia estética, como cumplimiento de la labor filosófica en el mundo de los asuntos humanos.

Nuestra exposición se desarrolla en tres partes: (1) recapitularemos la interpretación política arendtiana del juzgar reflexionante en Kant para mostrar su convergencia con los fundamentos del juzgar en general en Husserl y aclarar cómo puede abrir espacio a la acción; (2) argumentaremos la pertinencia de una estética fenomenológica para explicitar el potencial crítico en la experiencia de encontrarse ante el otro que lucha contra el sinsentido que amenaza la vida, constituyéndose así en el modelo ejemplar que, según Arendt, despiertan, renuevan y fortalecen el juicio y la acción políticas; y (3) mostraremos cómo el cultivo ético de esa experiencia de respeto no constituye una estetización de la experiencia ético-política sino que, más bien, sitúa y orienta el papel arcóntico

de servicio de la fenomenología a una vida en común orientada por el ideal de la autorresponsabilidad realizado finalmente, como una comunidad de amor.

I. El juzgar como orientación política de las facultades del espíritu: aclaración y fundamentación fenomenológica¹

En esta sección discutiremos fenomenológicamente la interpretación política del juzgar estético esbozada por Arendt, para mostrar que su apelación al sentido común a través de las figuras ejemplares abre espacio a la acción cuestionándola radicalmente ante quien encarna con su lucha una vida ética auténtica, tal como planteamos al concluir el capítulo anterior.

Comenzaremos sintetizando la interpretación política arendtiana de la validación comunicativa del juicio estético desde el sentido común, entendido como una suerte de contrato originario fundante de la comunidad. Profundizaremos fenomenológicamente en esta síntesis articulándola con nuestros análisis de los capítulos anteriores sobre el entretnejimiento de actos y sobre la constitución del nosotros originario correlativa a la constitución de su mundo. Finalmente, esta articulación nos permitirá discutir una posible inconsistencia en la caracterización arendtiana de la publicidad del juzgar y elaborar fenomenológicamente la función de las figuras ejemplares en el juicio como orientadoras y renovadoras de la acción. Esta discusión fenomenológica del juzgar arendtiano nos devuelve así a los desafíos concretos de la acción frente al sinsentido en el mundo concreto que nos planteó nuestra discusión del amor en Husserl y Arendt.

1. El sentido político del juzgar: el ejercicio del sentido común como explicitación de la pluralidad en el mundo

En esta sección sintetizaremos la lectura política que realiza Arendt sobre los planteamientos centrales de la estética kantiana. En diferentes textos previos a *La vida del espíritu*, Arendt se refiere al juzgar y debatir como el cultivo de la vida política desplegándose en el espacio público y haciendo posible la formación del

¹ Presentamos una primera versión de este apartado como *Articulaciones fenomenológicas del juzgar en Arendt* en las X Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica (2014), Pontificia Universidad Católica del Perú.

poder que lo sostiene y amplía. A este reconocimiento de la mentalidad ampliada a través de la representación del otro en el juzgar, se articularía en el tercer volumen de *La vida del espíritu* el rol mediador del juzgar como facultad interna que devuelve el pensar y querer a la pluralidad pública que los hace posibles. Gracias al *Postscriptum* del volumen dedicado al pensar, donde Arendt esboza las líneas generales del planeado análisis del juzgar, sabemos que los apuntes para las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*² dictadas por Arendt hacia 1970, discuten buena parte de las ideas centrales de ese volumen final, del que la autora solo alcanzó a escribir los epígrafes. En estos textos se llega a perfilar por qué Arendt argumenta que el juicio puede servir de puente entre las facultades internas y el mundo público: el juzgar es una articulación particular del trasfondo intersubjetivo que apela a los otros actuales y posibles en su diferencia sobre ese mismo horizonte intersubjetivo y mundano, abriendo la posibilidad de recuperarlo renovadamente y, en esa misma medida, abriendo nuevas posibilidades para la acción conjunta. Este alcance político del juzgar se sostiene en una recuperación original del pensamiento kantiano. Lo sintetizaremos señalando la dimensión política del aparecer en el objeto estético, la validación comunicativa del juzgar estético y de la apertura renovable del sentido común que hace posible ese juzgar.

1.1 Objeto estético y aparecer

Arendt encuentra en la *Crítica de la facultad del juzgar*, el verdadero aporte kantiano a la filosofía política³. Kant habría establecido que el juzgar reflexionante no solo implica el acuerdo con uno mismo, como en la lógica o en

² Reiteramos la referencia: Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* - Prólogo y edición a cargo de Ronald Beiner (en adelante, LKP). Buenos Aires: Paidós, 2003. Indicaremos primero el número de conferencia, seguido de la página citada.

³ “Dado que Kant no escribió su filosofía política, la mejor forma de descubrir lo que pensaba al respecto es regresar a la “Crítica del juicio estético”, donde, al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto, que juzga y decide sobre ellas, afronta un problema análogo”, LKP 10, p. 116. Esta referencia aparece por primera vez en el ensayo “The Crisis in Culture and its Political Significance” (en adelante, CC) en Arendt, Hannah. *Between the Past and the Future – Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books, 2006, p. 216. Arendt conocía otros textos políticos kantianos, los cuales, de hecho, discute en LKP para rechazarlos, pues su autor habría traicionado el sentido de acción propio de lo político para, como discutimos en el tercer capítulo, caer en la filosofía de la historia y su presupuesto del progreso.

la ética, sino que presupone a los otros y la posibilidad de acuerdo con ellos⁴. Este acuerdo potencial no solo involucra a los otros en el espacio público sino que se refiere a una especie paradigmática de objetos cuya permanencia constituye la promesa de inmortalidad para los asuntos humanos⁵. Los objetos estéticos que constituyen propiamente lo cultural al elevarse sobre cualquier valor utilitario, nos reclaman la actitud propiamente humana - humanista - del desinterés que renuncia a las necesidades o preferencias idiosincráticas, permitiéndonos descubrir, contrastar y disfrutar el aparecer de estos objetos *qua* aparecer⁶.

Esta prioridad del aparecer en público constituye el vínculo entre lo estético y lo político⁷, donde el debate con los otros - y, en último término, su compañía - articula una esfera de experiencias cuya validez no se somete a la verdad, sino que se realiza performativamente en una actividad comunicativa que recupera - actualiza - el sentido común compartido, capacitándolo para decir una palabra que descubra lo nuevo. El esfuerzo de Arendt será profundizar y desarrollar el análisis kantiano del juzgar estético, para comprender cómo puede articular nuestras facultades internas con la acción en el mundo público.

1.2 Imaginación y validación

La validación comunicativa del juzgar estético solo es posible como una universalización gradual – infinita – que incorpora todo punto de vista potencial. Arendt destaca que, para Kant, en el juzgar reflexionante nos ocupamos de

⁴ “As logic, to be sound, depends on the presence or the self, so judgment, to be valid, depends on the presence of others. Hence judgment is endowed with a certain specific validity but is never universally valid. Its claims to validity can never extend further than the others in whose place the judging person has put himself for his consideration”, CC p. 117. También: “Kant destaca que al menos una de nuestras facultades mentales, la facultad del juzgar, presupone la presencia de otros”, LKP 13, p. 136 (cursivas en el texto).

⁵ CC, p. 199.

⁶ “This distance cannot arise unless we are in a position to forget ourselves, the cares and interests and urges of our lives, so that we will not seize what we admire but let it be as it is, in its appearance”, CC, p. 207.

⁷ Para Arendt, los “productos” del arte y la política requieren un espacio público para aparecer. En el ocultamiento de lo privado, las obras de arte no pueden alcanzar su validez inherente. Dónde sean puestas en público - iglesias, museos - no es tan importante, si bien ese lugar revela lo característico de esa cultura. Hablando en general, “culture indicates that the public realm which is rendered politically secure by men of action, offers its space of display to those things whose essence it is to appear and to be beautiful”, CC, p. 215.

representaciones - producidas por la imaginación- de objetos ausentes, en una sensibilidad originaria de la cual podemos tomar distancia para complacernos - o displacernos - reflexivamente sobre esos objetos⁸. Esta distancia constituida imaginativamente rompe la limitación de la reacción sensible inmediata y permite considerar el objeto desde la orientación a la riqueza total de los sentidos en que se nos puede mostrar⁹. No se sustrae de estos posibles modos de aparecer elevándose sobre ellos, sino que los articula con la particularidad fáctica del que contempla en forma de una mentalidad ampliada¹⁰. Esta orientación constitutiva a la mayor generalidad posible indica la pauta de validación comunicativa del juicio en su pretensión de universalidad¹¹: el asentimiento potencial de los otros actuales o posibles depende estructuralmente de la comunicabilidad de ese distanciamiento y complacerse interiores¹².

Si el juzgar puede proyectarse a esa mentalidad ampliada que constituye su horizonte de validación es porque la imaginación le permite ponerse en el lugar de otros, sin anular la particularidad propia sino considerando cómo ese mismo objeto del mundo común le puede aparecer, atraer y mover a un otro desde otra posición¹³. En contraste con el reconocimiento impersonal que supone la comunicación en una discusión, por ejemplo, científico natural, la validación del juicio ético reconoce al otro en su particularidad: no solo como capaz de

⁸ LKP 12, p. 127.

⁹ “Al cerrar los ojos uno se convierte en el espectador imparcial de las cosas visibles, no afectado directamente: el poeta ciego. Y así, al transformar lo que se percibe mediante los sentidos externos en un objeto para los sentidos internos, se comprime y condensa la variedad de lo dado por los sentidos, se está en situación de “ver” con los ojos de la mente, esto es, de ver el todo que confiere sentido a las cosas particulares. La ventaja del espectador radica en ver la representación como un todo (...)”, LKP 12, p. 127.

¹⁰ CC, p. 217. LKP 7, pp. 83-84.

¹¹ Ronald Beiner destaca que Arendt traduce la “comunicabilidad universal” kantiana como “comunicabilidad general” (Beiner, LKP 6, p. 80). Nuestra investigación, luego de haber aclarado fenomenológicamente en el segundo capítulo en qué sentido la verdad empírica y científica solo se universaliza a partir de la *doxa*, hace suya, desde Husserl, la preocupación arendtiana frente a una comprensión distorsionada de la universalidad y aclararla, salvando el papel fundante de la pluralidad en el mundo, tal como ella siempre buscó. En este sentido, nos seguiremos refiriendo a la universalidad y universalización sin distorsionar con ello la argumentación arendtiana.

¹² “El criterio es, pues, la comunicabilidad, y la pauta para decidir sobre ello es el sentido común”, LKP 12, p. 129. También en CC, p. 217.

¹³ LKP 7, p. 84. Previamente había discutido el tema en el ensayo “Truth in Politics” (en adelante, TP) en Arendt, Hannah. *Between the Past and the Future – Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books, 2006, p. 238.

conceptualizar y operar matemáticamente – impersonalmente, como cualquier persona – sino como alguien con su propio gusto – o, en términos husserlianos, con una forma característica de ser afectado por el mundo circundante que le es predado – sedimentado en su historia de vida. Ese ejercicio de salir al otro requiere que el yo profundice en su propio gusto, tomando distancia de él para identificar y elaborar sus propias experiencias de manera que sean relevantes – persuasivas – para su interlocutor. No menos importante, como mostraremos ampliamente en el siguiente capítulo, es que este juzgar y discutir es buscado y disfrutado por sí mismo por sus participantes: aunque no debatamos a menudo sobre ciencia o moral, empleamos con gusto nuestro tiempo intercambiando pareceres sobre la canción, película, paisaje o novela que acabamos de disfrutar. Más aún, discrepar en ese intercambio no solo no anula sino que puede intensificar el gusto de argumentar, reviviendo reflexivamente – como formula Arendt – la experiencia estética original.

En este sentido, el necesario desinterés del juicio estética no es un juzgar *sub specie aeternitatis* - donde los ángeles no tienen cuerpo que pueda afectarse de una forma u otra - sino este desplazamiento imaginativo desde el *ego* hacia al otro y su juzgar¹⁴. Arendt contrasta el asentimiento que exige la verdad, con la persuasión que los juicios estéticos buscan, pues solo pueden, según su interpretación de Kant, “cortejar el consentimiento de todos los demás”¹⁵. Desde esta perspectiva, la persuasión, al presuponer el reconocimiento de los interlocutores en su particularidad, es la forma comunicativa propia del juzgar y debatir políticos¹⁶. La condición para ese despliegue imaginativo en la comunicación es el sentido común.

1.3 Sentido común y pluralidad

El sentido común funda la posibilidad del juzgar estético porque constituye una suerte de contrato originario donde el hombre particular está desde siempre

¹⁴ “In matters of opinion, but not in matters of truth, our thinking is truly discursive, running, as it were, from place to place, from one part of the world to another, through all kinds of conflicting views, until it finally ascends to some impartial generality”, TP, p. 238.

¹⁵ Kant, Emmanuel. *Crítica de la facultad del juzgar* (en adelante, CJ). Monte Ávila Latinoamericana: Caracas, 1992, § 19, citado por Arendt en CC, p. 219 y en LKP 13, p. 134.

¹⁶ CC, p. 219.

referido a los otros. En las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Arendt emplea este concepto para diferenciar la irracionalidad - en cierto sentido privada - del que se contradice, de la ruptura con aquel que no comparte el sentido común que nos permite orientarnos en el mundo¹⁷. El juzgar y el debatir ponen en juego, enriquecen y actualizan este sentido común. No se trata, sin embargo, solo del conjunto de opiniones fácticas que pueden estar más o menos de acuerdo. El juzgar parte del sentido común porque ya opera desde esa sensibilidad originaria de la que podemos tomar distancia reflexivamente.

El carácter intersubjetivo del juzgar no se limita, entonces, solo a su validación comunicativa o a su formulación orientada a ese posible acuerdo, sino que se funda en ese sentido común del que partimos al juzgar el cómo nos aparecen los más mundanos de todos los objetos¹⁸ y, en ellos, cómo nos aparece el mundo en su publicidad. Al juzgar, reactualizamos ese sentido común que constituye una suerte de contrato originario¹⁹ en nuestra sensibilidad hacia un mundo, enriqueciéndolo con la apreciación de nuevos objetos, la cual incluye las posibles perspectivas de los otros con quienes compartimos ese mundo. Esta reactualización involucra tanto la forma estructural como los contenidos ejemplares del sentido común: en ese aparecer que sentimos como agradable o desagradable, indiferente o diciéndonos algo muy nuestro, recreamos continuamente las representaciones que amplían nuestra propia mentalidad y,

¹⁷ CC, p. 218. En contraste, en el volumen del “Pensar” en *La vida del espíritu* este *sensus communi* es una suerte de sexto sentido que corresponde al indicador de realidad en el mundo que experimentamos. Refiere, por tanto, al carácter público de ese mundo. ““In a world of appearances, filled with error and semblance, reality is guaranteed by this three-fold commonness: the five senses, utterly different from each other, have the same object in common; members of the same species have the context in common that endows every single object with its particular meaning; and all other sense-endowed beings, though perceiving his object from utterly different perspectives, agree on its identity. Out of this threefold commonness arises the sensation of reality”, LM-T, p. 50.

¹⁸ Las obras de arte superan a las otras cosas del mundo en que perduran más que estas: estrictamente hablando, “(...) they are the worldliest of all things. (...); strictly speaking, they are fabricated not for men, but for the world which is meant to outlast the life-span of mortals, the coming and going of generations”, CC, p. 206.

¹⁹ LKP 13, pp. 138, donde Arendt cita la *Crítica de la facultad del juzgar*, § 41: “También cada uno espera y exige de cada cual que preste atención a la comunicación universal, por decirlo así, a partir de un contrato originario que hubiera sido dictado por la humanidad misma; y es así, por cierto, como se hacen importantes y son ligados a gran interés en la sociedad inicialmente sólo los atractivos (...)”. Citamos de la traducción de Oyarzún. Sobre la conversión arendtiana de la “comunicabilidad universal” por “comunicabilidad general”, cfr. nota 11.

simultáneamente, se confirma la validez ejemplar de los modelos que nos orientan²⁰, incorporando, quizás, algún nuevo candidato.

La pluralidad es la condición de posibilidad y *telos* del juzgar. Es su medio porque el juzgar como reactualización del sentido común se desarrolla en la sociabilidad como característica esencial de los hombres en la pluralidad de su vida política en contraste con el hombre individual de la razón pura o la razón práctica²¹. Es su *telos* porque esta sociabilidad se realiza en el juzgar como la pretensión de ampliación de la humanidad, constituyendo una suerte de imperativo categórico en el mundo público²². Así como el genio del artista se atestigua en su capacidad de comunicar con sentido las vivencias que no tienen de suyo un concepto que las determine, también la comunicabilidad es la condición para formular y validar nuestros juicios²³. Observemos que la validez del juicio alcanza a quienes se suman a ese espacio público en pluralidad, pero no tiene fuerza objetiva para los individuos aislados, “aquellos que no son miembros del espacio público donde los objetos del juicio aparecen”²⁴. La obra de arte como objeto estético solo es en su mundanidad y, por tanto, para una pluralidad determinada, aunque siempre abierta. Como veremos más adelante, esta es la misma perspectiva de los apuntes estéticos de Husserl, en contraste con cualquier reducción objetivista o subjetivista de la experiencia estética.

Al juzgar, dice Arendt, el tema central es el mundo y no el hombre²⁵. Al ocuparnos del mundo explicitamos y cuidamos su permanencia como hogar humano materializada paradigmáticamente en la promesa de inmortalidad de los objetos estéticos, cuyo juicio involucra estructuralmente las perspectivas de los otros con

²⁰ LKP 13, pp. 141-142.

²¹ En efecto, Arendt destaca que Kant se pregunta en la primera parte de la *Crítica de la facultad del juzgar* por “los hombres en plural, cómo son de verdad y cómo viven en la sociedad” LKP 2, p. 33.

²² LKP 13, p. 138. Este punto nos permitirá aclarar más adelante cómo el juzgar abre espacio a la acción.

²³ LKP 12, p. 128.

²⁴ CC, p. 117.

²⁵ “Taste judges the world in its appearance and in its worldliness; its interest in the world is purely “disinterested” and that means that neither the life interests of the individual nor the moral interests of the self are involved here. For judgments of taste, the world is the primary thing, not man, neither man’s life nor his self”, CC, p. 219.

quienes compartimos ese mundo público desde un sentido común. Al considerar ese intercambio de opiniones, en contraste con la verdad, realizamos “un desplazamiento del hombre en singular a los hombres en plural”²⁶. Recapitulando, Arendt encuentra en la crítica kantiana del origen, estructura y validación del juicio estético, una aclaración de cómo la persuasión y la opinión en la pluralidad del mundo público constituyen lo político, en contraste con la fuerza coercitiva de la verdad o la violencia. Profundizaremos fenomenológica en esta perspectiva para mostrar su convergencia con la orientación de la ética husserliana a una comunidad universal de reconocimiento, como comenzamos a plantear en el capítulo anterior.

2. Fenomenología y verdad: convergencia con la recuperación arendtiana de la opinión

Husserl no desarrolló un estudio sistemático del juzgar estético; sin embargo, sus menciones al tema en el análisis de la estructura y fundamentación del juicio en general y algunos apuntes en sus manuscritos sobre estética permiten su articulación con algunos aspectos centrales de la perspectiva arendtiana. En este apartado desarrollaremos, en primer lugar, las condiciones de posibilidad generales del juzgar estético. Señalaremos después algunos aspectos pertinentes para nuestra discusión, del juicio estético, desde una primera caracterización fenomenológica del objeto estético. Concluiremos con una lectura fenomenológica del sentido común, articulándola con nuestras discusiones previas sobre el nosotros originario para desarrollar la argumentación arendtiana a partir de una aparente inconsistencia en su afirmación de la publicidad del juzgar.

2.1 Fundamentos del juzgar estético

Cuando discutimos la comprensión husserliana de la unidad de la razón señalamos el entretrejimiento de sus diversas especies de actos que, en su correlación intencional con el mundo vivido, fundan la posibilidad del juicio. Señalaremos brevemente, desde un punto de vista fenomenológico, los rasgos del juzgar estético pertinentes a los planteamientos arendtianos y que

²⁶ TP, p. 230.

elaboraremos en la siguiente sección dentro de una consideración más detallada de la experiencia estética.

Husserl afirma explícitamente la posibilidad de una ontología del objeto estético, lo cual permite también una crítica *a priori* de sus juicios correspondientes²⁷. Desde una perspectiva general, el juzgar estético, como todo juzgar, se constituye y por tanto, válida desde la experiencia inmediata en el mundo de la vida. En la experiencia estética nos las habemos con objetos que, de alguna forma, destacan frente a otros, llaman nuestra atención y cautivan nuestra percepción. Al considerar esta experiencia no nos preguntamos, precisa Husserl, por el ser de objetos ontológico-teoréticos sino por su sentido en cuanto objetos axiológicos²⁸ que, sin embargo, se dan y permanecen en la percepción. En *Experiencia y juicio* los juicios axiológicos y prácticos son presentados como derivaciones del juzgar dóxico que se fundamenta en las evidencias de la experiencia prepredicativa del mundo directamente experimentado. Discutimos ya cómo, desde la perspectiva estática de *Ideas 1*, los actos prácticos se fundan en los valorativos y estos en los cognitivos. Desde una perspectiva genética, lo valorativo y lo práctico preceden a lo cognitivo, al considerar cómo la actividad egológica va emergiendo desde esa síntesis pasiva que no concluye con la formación del yo en la infancia, sino que permanece a lo largo de toda la vida, abriendo la posibilidad de renovarse con cada nueva toma de posición. Desde ambas perspectivas queda claro que, por el entretrejimiento entre estas especies de actos, en el juzgar sobre objetos axiológicos se reconocen ciertas propiedades descriptivas del objeto, cuyo reconocimiento consiste precisamente

²⁷ AP 19 b. La sigla AP corresponde al Manuscrito husserliano inédito *Ästhetik und Phänomenologie*, signatura A VI 1, perteneciente al *Konvolut F*, y fechado como no posterior a 1907. El manuscrito contiene 20 páginas, de las cuales se han publicado parcialmente solo la 4,5 y 12 (Husserliana XXIII), 7 la 8 f (Husserliana Dokumente III) y 8 f (Husserl-Studies 7, Nr. 3, 1990, 171-173). Citaremos en adelante según la numeración de páginas del manuscrito original, registrada en la transcripción conservada en el Husserl Archiv de la Universität zu Köln. Discutiremos más adelante en este mismo capítulo con más profundidad las ideas centrales de este manuscrito. Cfr. *infra*, 4.1 en este mismo capítulo. Por ahora, precisemos que la afirmación de la posibilidad de una crítica del juicio estético se sitúa en el contexto de la discusión sobre las diferentes perspectivas de investigación sobre lo estético y el alcance de sus resultados, para insistir en la necesidad de identificar lo auténtico de la experiencia estética misma (AP 10 a).

²⁸ AP 10 a.

en el ser afectado – y eventualmente movido a la práctica – por él²⁹. La verdad que pueda pretender el juzgar estético articula esos momentos cognitivo y valorativo según la forma específica en la que se refieren a su objeto.

2.2 *Aisthesis* y objeto estético (I): las raíces del juzgar

Indicaremos ahora algunas particularidades del objeto estético que configuran el modo de juicio que le es propio. Este juzgar, al explicitar cómo somos afectados por nuestro mundo circundante, se funda en la estructura constitutiva del nosotros originario como miembro del cual emerge el yo personal.

Para Husserl, la verdad propia de cada ámbito de conocimiento tiene su fundamento *a priori* en las evidencias que son fruto de sus vivencias intuitivas básicas³⁰. Estas, tanto las perceptivas como sus modificaciones, muestran la raíz dóxica de los diferentes campos del conocimiento: cada forma de verdad remite sistemáticamente a intuiciones *ad hoc* que, al llenarse, llevan la *doxa* a la evidencia de la verdad³¹.

En el juzgar los objetos estéticos como “los más mundanos de los objetos nos las habemos con objetividades que, según plantea Husserl, se nos dan como ahí delante ellas mismas o en representaciones de tipo simbólico³². En el caso de objetos como una escultura o pintura, pero también como la *performance* de una danza o una pieza teatral, es evidente que nuestra experiencia y, por tanto, el juicio, se fundan en un estrato perceptivo. También en experiencias como la lectura de una narración o un poema se despliega imaginativamente, según Husserl, un horizonte sensible en el que – si la obra literaria se acredita como tal cautivándonos en su lectura – nos vemos sumergidos “como si” viviéramos en realidad en ese mundo³³. El objeto del juzgar estético no se limita, como en el juzgar dóxico de la mera percepción, a lo dado en el estado de cosas al que

²⁹ Drummond, John J. “Respect as a Moral Emotion: A Phenomenological Approach” en *Husserl Studies* 22: 1–27, 2006. Springer, p. 5.

³⁰ Id1, § 139.

³¹ Id1, § 68. Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *Husserl en diálogo: lecturas y debates*. Lima: Siglo del Hombre Editores: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

³² AP 8 a.

³³ AP 5 b.

se refiere, sino que involucra un horizonte mayor de potencialidades donde estos objetos enriquecidos imaginativamente suscitan un valorar en quien los percibe. De hecho, señala Husserl, el objeto estético, para quien habitualmente busca este tipo de experiencias, se da como un telos interno, a partir del cual es posible su crítica³⁴ – tanto en el caso del creador como en quien es cautivado por su percepción³⁵. Ese juzgar crítico involucra internamente la propia actividad del sujeto en aquello que está juzgando, de una forma radicalmente diferente a la de los juicios objetivantes de la ciencia³⁶. En ese sentido, Husserl contrasta la sistematicidad en relaciones de fundamentación que articula y orienta los conocimientos que trabaja la actividad científica, con el todo no sistemático de la praxis artística³⁷, sus productos y, para nuestro caso, de los juicios que también puede emitir su público. No se trata, como ya advertimos con Arendt, de una deficiencia sino de otra forma de invocar el asentimiento de los otros al juzgar. Como recordamos con Arendt a partir de Kant, el juicio estético no se limita a la expresión emotiva de un estado interno. Su pretensión de validez axiológica refiere a cómo cualquier otro sujeto debería sentirse afectado por el objeto en un valorar semejante al de quien juzga. En vez de orientarse y legitimarse por la determinación objetivante del juicio teórico, el juzgar estético nos retrotrae, a partir de ese objeto que despierta nuestra atención valorativa, al fundamento de nuestra posibilidad de ser afectados por un mundo circundante predelineado práctica, valorativa y cognitivamente. En este sentido, la pregunta por el juzgar estético a partir de su objeto propio, nos devuelve al fundamento trascendental de la posibilidad de compartir – coincidiendo, discrepando, estableciendo – valoraciones al interior de una comunidad que comparte un mismo mundo circundante.

La comunidad, señala Husserl es el punto cero de nuestras actividades y, en nuestro caso particular, de nuestras valoraciones estéticas³⁸. Este valorar común

³⁴ AP 11 a, 19 b.

³⁵ Más adelante veremos en qué sentido ambos, creador y público, comparten un mismo horizonte de sentido, aunque diferenciadamente, en la experiencia estética.

³⁶ Como discutiremos más adelante, no se invalidan así juicios sobre la autenticidad objetiva (por ejemplo, histórica) de una obra de arte o sobre su caracterización técnica (su empleo de tal recurso de la pintura barroca virreinal) pero se los distingue de lo propiamente estético.

³⁷ WK, pp. 45-46.

³⁸ WL § 1.1, p. 297.

no se refiere solo al canon o a afirmaciones estéticas más o menos fundadas sino a la vida pasiva que compartimos con otros desde nuestra constitución recíproca en la empatía y que constituye el subsuelo de nuestras creencias y valoraciones. Esta es la perspectiva fenomenológica desde la que podemos comprender la interpretación arendtiana del sentido común.

2.3 Sentido común y “nosotros” trascendental

El sentido común como acuerdo originario que, según Arendt, se actualiza y expone en el juzgar invocando a los otros como su horizonte de validación se fundamenta, en una perspectiva fenomenológica, al nosotros originario presupuesto en todo acto personal de reconocimiento o extrañamiento del otro.

Como hemos discutido, al referirnos a “ellos”, “ustedes” o “tú” opera este sentido trascendental del nosotros que actualiza el horizonte intersubjetivo originario en el que todo sujeto trascendental se puede identificar y distinguir a través de sus actos constituyéndose en un yo personal con un carácter e historias propios. Este nosotros originario en el que emerge el yo es correlativo, como señalamos antes, a la constitución de un mundo circundante que no se limita a un repertorio de objetos y hechos actuales y potenciales sino que delinea las posibilidades de familiaridad, motivación, significación, etc. en la que ese mundo puede acoger, confirmar o despertar nuestras acciones. Esta es la esencia trascendental del acuerdo originario con el que Arendt caracteriza el sentido común desde el que operan y donde se validan nuestros juicios, como sedimentación de nuestros actos personales mediados intersubjetivamente. Como hemos señalado, el nosotros originario no se limita a los yos fácticos como miembros de esa humanidad sino que se abre a todo yo posible. En ese sentido, Husserl, como Arendt, comprende el alcance de los juicios estéticos en relación a la comunidad de la que hace parte quien juzga.

El juicio estético presupone como su horizonte validador una experiencia estética auténtica donde empatizamos con la obra de arte³⁹, cuya unidad es análoga a la de una nación, no en el sentido en que sus miembros se identifican oponiéndose

³⁹ AP 18 a. Profundizaremos más adelante esta afirmación husserliana en la siguiente sección.

a otro grupo, sino como la tipología personal implícita dentro de una misma comunidad⁴⁰. Esta apelación a la empatía en la que se constituye el nosotros originario como fundamento del nosotros fáctico que experimenta de formas predelineadas su mundo circundante específico permite al juicio estético pretender el asentimiento valorativo que exige de los otros. Al afirmar “La escena en la que Aragorn, ya coronado rey, y toda su corte se inclinan ante los hobbits es conmovedora” o “Este huayno ayacuchano es a la vez dulce y solitario” y reclamar el asentimiento del otro – agregando quizás argumentos que destaquen las propiedades descriptivas que justifican la valoración del objeto – afirmamos el valorar común, propio de la familiaridad en nuestra comunidad, antes que la verdad sobre alguna propiedad científicamente demostrable del objeto, cuya constitución intersubjetiva matematizante excluye por principio toda valoración no objetivamente. Esta reactualización del fundamento intersubjetivo que opera en el juicio estético es la que interesa a Arendt cuando afirma, citando a Kant que en ese sentido común “es la auténtica humanidad del hombre que se manifiesta”⁴¹.

Desde esa perspectiva, Husserl señala otro sentido en que la pretensión de alcance universal de la experiencia estética – y, en un sentido derivado, de sus juicios – supera a la de la actividad científica. Mientras el científico se desempeña en un campo específico en diálogo implícito con los investigadores del futuro en un reconocimiento suprapersonal⁴² apuntando a la idea infinita de la verdad absoluta, el artista se dirige a todo posible ser humano como su público⁴³. La comunidad práxica de artistas también se dirige a un todo orientado por la idea de “belleza” – como veremos, entendida en un sentido inmanente a la experiencia - donde cada obra de arte solo es entendible como sentido completo sobre el trasfondo de ese todo de creaciones, si bien no en relaciones de fundamentación sino de referencias recíprocas que constituyen una tradición. Es claro para Husserl que ni el artista ni la obra de arte se determinan en función del público; pero el objeto estético solo completa su constitución con la

⁴⁰ WK, p. 40.

⁴¹ LKP 12, p. 130.

⁴² En el sentido de que la especificidad personal de cada uno no es pertinente para ese diálogo reglado metodológicamente para elevarse sobre esa suerte de particularidades.

⁴³ WK, pp. 47-48.

participación de quien se entrega a la complacencia en su percepción que, a través del juicio reclamamos también de los otros.

Esta perspectiva fenomenológica fundamenta la interpretación arendtiana de la validación comunicativa del juicio estético. Esta no se reduce a un intercambio de pareceres idiosincráticos ampliados imaginativamente, sino que pretende la universalidad del espectador imparcial, que no anula las perspectivas particularessino que parte de ellas. Así como se puede alcanzar la categorialidad moral al asumir responsablemente el proceso de autodescentramiento en el que el yo personal se constituye en una comunidad correlativa a un mundo circundante, también las valoraciones estéticas suponen pasar de la necesaria etapa inicial de recepción e imitación a un desempeño autónomo que no se limite a repetir el canon especializado o las imposiciones de las industrias culturales en sus configuraciones de poder, sino que requiere un valorar y disfrutar auténticos en un descentramiento que fundamenta las pretensiones de verdad de sus juicios⁴⁴.

Este distanciamiento parece, sin embargo, alejar a quienes juzgan del espacio público al que precisamente Arendt los pretende devolver a través de la facultad del juzgar. Discutiremos ahora las reflexiones arendtianas sobre este aspecto del juzgar al considerar la historia, las cuales nos conducirán más adelante a la pregunta husserliana por el (sin)sentido del mundo y de la vida.

3. Juzgar: orientación y límites de la acción

En este apartado discutiremos cómo la distancia requerida para juzgar sobre el sentido de la acción en la historia no supone minusvalorar el espacio público sino que hace posible la acción exigiendo la recuperación y construcción comunitaria de la memoria en el mutuo reconocimiento que apela y renueva a las figuras ejemplares en su tradición comunitaria. Este potencial interpelante y movilizador de las figuras ejemplares nos permitirá elaborar fenomenológicamente, desde la

⁴⁴ Los cuales, entonces, presuponen esos canon, modas y, en general, opiniones de los otros, como su horizonte mundano.

perspectiva más amplia ganada en nuestra discusión del juzgar estético, la apertura a los valores absolutos del amor.

3.1 Sobre el espectador desinteresado ante la historia

Arendt advierte en la noción kantiana de “espectador desinteresado” frente a la historia una cercanía estructural con el juzgar estético, pero, en contraste con la comprensión del juicio discutida hasta ahora, ese espectador está desvinculado de la acción pública. En efecto, Kant precisa que su admiración por la revolución francesa no se refiere a sus hechos heroicos o criminales sino al entusiasmo que despierta en algunos, quienes muestran así su grandeza moral⁴⁵. Estos espectadores, sin embargo, solo verían el mismo espectáculo de acciones injustas y heroicas repitiéndose de diversas formas a lo largo de los siglos si no dispusieran del presupuesto teleológico del progreso en la historia, que revela todas esas acciones como instancias de cierta astucia de la naturaleza⁴⁶. Ronald Beiner advierte aquí un desplazamiento – incluso ruptura – en la perspectiva desde la cual Arendt considera el juicio⁴⁷: el paso de la mentalidad ampliada imaginativamente a través del debate en la arena pública a la soledad del historiador o narrador que juzga el pasado. La misma Arendt advierte sobre esta diferencia:

“Esta imparcialidad difiere de aquella de la opinión representativa cualificada mencionada antes, en que no es adquirida en el espacio político, sino que es inherente a la posición exterior [*outsider*] requerida por estas ocupaciones”⁴⁸

Consideramos que ambas perspectivas se articulan en la medida que se orientan al espacio público abriendo posibilidades a la acción. En este sentido, la pretensión de universalidad en el espectador que juzga la historia se debe

⁴⁵ LKP 7, pp. 87-88.

⁴⁶ Kant, a pesar de su defensa de la autonomía humana, habría caído en la misma tentación de Hegel y Marx: una filosofía de la historia como única alternativa a la fragilidad de la acción humana. LKP, p. 104. Sobre la astucia de la naturaleza en la historia: Kant, I. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 2005.

⁴⁷ Beiner, Ronald, “Hannah Arendt y la facultad del juzgar” en Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* - Prólogo y edición a cargo de Ronald Beiner. Buenos Aires: Paidós, 2003, pp. 161-162.

⁴⁸ “This impartiality differs from that of the qualified, representative opinion, mentioned earlier, in that it is not acquired in the political realm but is inherent in the position of the outsider required for those occupations”, TP, p. 255.

entender como una imparcialidad creciente en la medida que puede incorporar, como discutiremos más adelante, otras narrativas de esa historia desde las perspectivas de sus diferentes participantes.

3.2 Juzgando la historia: abrir y orientar la acción

En efecto, Arendt señala que al juzgar la historia se recupera el pasado de la nostalgia trágica y se hace posible iniciar un nuevo futuro, en la medida que se explicita la capacidad de agencia de los otros invocados en el juzgar. La importancia del juez consiste en su desinterés que le permite apreciar el conjunto y con su juzgar, abrir espacio e impulsar la acción.

“La función política del narrador de historias – historiador o novelista – es enseñar la aceptación de las cosas como son. De esta aceptación, que también puede llamarse veracidad, surge la facultad del juicio (...)”⁴⁹

Esta función catártica⁵⁰ nos libera para la acción al descubrirnos en la compañía de otros con quienes podemos compartir este (re)encuentro mutuo en la narrativa histórica que se puede ir construyendo gradualmente desde las perspectivas particulares, las cuales presuponen siempre otras posibles perspectivas a incorporar. La máxima escogida por Arendt para encabezar sus reflexiones sobre el juzgar “Causa victrix deis placuit, sed victa Catonis” recuerda que no solo se debe tolerar la versión –o versiones – de los vencidos, sino que sin ellos no es posible un sentido de la historia que haga posible la acción. El relato monológico que, al demandar el silencio de los otros, se petrifica en la repetición solo puede inspirar resentimiento o, en el mejor de los casos, la indiferencia nostálgica temida por Kant⁵¹.

⁴⁹ “The political function of the storyteller – historian or novelist – is to teach acceptance of the things as they are. Out of this acceptance, which can also be called truthfulness, arises the faculty of judgment – that, again in Isak Dinesen’s words, “at the end we shall be privileged to view, and review, it – and that is what is named the day of judgment”, TP, p. 258.

⁵⁰ TP, p. 258.

⁵¹ Esta importancia de las versiones de los diferentes otros para la construcción compartida de una memoria abierta al futuro en la medida que nos sitúa más lúcida y humildemente en el espacio público donde podemos actuar, es argumentada, pero, sobre todo, dolorosamente realizada por testimonios como los de José Carlos Agüero en su libro *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. Como adelantamos en el tercer capítulo, su relato no se limita a su experiencia como hijo de militantes del PCP –Sendero Luminoso ejecutados por las fuerzas del orden, sino que piensa, siente e intenta representarse la experiencia de, por ejemplo, los hijos de los policías muertos, las comunidades campesinas que aprovecharon el conflicto armado interno para agredir a otras comunidades, etc. Este verdadero ejercicio de juzgar la historia le permite reflexionar sobre el sentido de los conceptos mismos de justicia, memoria, violencia, etc. de forma que, al concluir el

En las narraciones que sí nos permiten redescubrirnos en la historia, los otros aparecen como sujetos plurales capaces de acción porque, como señala Arendt, al juzgar no solo se revela el “quién es” del que juzga - en contraste con el “qué es” de sus cualidades - sino su cercanía con los otros con quienes comparte su mundo: así sucede en el reconocimiento casi inmediato entre quienes compartimos el gusto o rechazo frente a objetos significativos⁵². Este gusto compartido establece límites a la posible experiencia consumista – hedonista, inmoderada – de la belleza, humanizándola: es decir, haciéndola constitutiva del mundo⁵³.

Arendt destaca cómo en esa perspectiva humanista, el ser humano no se deja compeler por la verdad o la belleza, sino que es verdaderamente libre para asociarse con otros hombres y mujeres⁵⁴. En este espíritu de cultura, el hombre que busca cultivarse puede, como en la antigua Roma preferir –siguiendo el dicho de Cicerón– la compañía de Platón, incluso si estuviera equivocado. Al juzgar, reafirmamos nuestra preferencia por compartir este mundo con los otros que también lo juzgan. El juicio se abre paso y abre espacio activando la pluralidad de opiniones que hace posible la política. En ese sentido, juzgar la historia es rescatar la acción para lo político, donde la aclaración del juzgar estético recupera la opinión y persuasión. Como hemos visto, esta opinión no se opone a la verdad *per se* sino a su carácter coercitivo⁵⁵. En un sentido elemental, dice Arendt, la opinión requiere de la verdad factual⁵⁶. Los hechos solo cobran significado humano en el relato del historiador o el reportero que los articula desde la distancia – el desinterés – del que no sirve a un grupo o causa particular. De ahí, el efecto paralizante cuando desaparece esta distancia al enmascarar el

libro, quien lee se encuentra no tanto con un argumento cerrado como con la pregunta por – y la exigencia de reconocer – las otras versiones de la historia que no han sido consideradas.

⁵² CC, p. 220-221.

⁵³ “(...) sets its own limits to an indiscriminate, immoderate love of the merely beautiful; into the realm of fabrication and of quality it introduces the personal factor, that is, gives it a humanistic meaning. Taste debarbarizes the world of the beautiful by not being overwhelmed by it; it takes care of the beautiful in its own “personal” way and thus produces a ‘culture’”, CC, p. 221.

⁵⁴ CC, p. 221-222. LKP 13, p. 136.

⁵⁵ TP, p. 235.

⁵⁶ “La verdad factual informa el pensamiento político” (TP, p. 234) y, por consiguiente, “es política por naturaleza” (idem).

interés llamando opiniones a los hechos desfigurados. Desde esta preocupación, Arendt reafirma la importancia política de las ciencias históricas y las humanidades en las universidades; sí como la necesidad de su protección contra los poderes fácticos que las reducen a su utilidad social y tecnológica⁵⁷.

La función política del historiador, narrador o reportero se desempeña desde fuera del espacio político, para abrirnos en su interior la amplitud del juicio. Así ha sucedido, señala Arendt, desde que Homero nos ofreció la distancia para apreciar la gloria de griegos y troyanos en la grandeza de sus acciones, más allá de sus victorias o derrotas⁵⁸. Ganamos esa distancia cuando abrimos nuestra opinión a esas narraciones desde las que somos juzgados. Podemos intentar así aclarar desde nuestro propio juzgar ese entretrejimiento de historias en el que nos descubrimos mutuamente. En la medida en que ese juzgar reactualizado apela al sentido común como el pacto originario que opera como una idea regulativa de nuestras acciones invocamos, según Arendt, a “la idea de humanidad presente en cada individuo singular”⁵⁹ y se unen en nosotros el espectador y el actor de manera que el imperativo de la acción sería actuar de tal manera que ese pacto originario “pueda realizarse como una ley general”⁶⁰. No se trata, como aclaró Arendt previamente del imperativo categórico de la ética kantiana sino de un análogo que opera desde la sociabilidad del hombre que lo orienta a otros hombres⁶¹.

⁵⁷ “This authentically political significance of the Academe is today easily overlooked because of the prominence of its professional schools and the evolution of its natural-science divisions, where, unexpectedly, pure research has yielded so many decisive results that have proved vital to the country at large. No one can possibly gainsay the social and technical usefulness of the universities, but this importance is not political. The historical sciences and the humanities, which are supposed to find out, stand guard over, and interpret factual truth and human documents, are politically of greater relevance”, TP, pp. 256-257.

⁵⁸ TP, p. 258.

⁵⁹ “Los hombres son humanos gracias a esta idea de la humanidad presente en cada individuo singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida en que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y sus acciones”, LKP, p. 138.

⁶⁰ “Por así decirlo, el imperativo categórico de la acción podría enunciarse del siguiente modo: actúa siempre según la máxima gracias a la cual este pacto originario pueda realizarse en una ley general”, LKP 13 p. 138.

⁶¹ “(...) el origen - y no el objetivo -de la humanidad del hombre; esto es, que la sociabilidad es la verdadera esencia de los hombres en la medida en que ellos pertenecen solo a este mundo”, LKP 13, p. 136.

Esta apertura a una universalidad que solo se puede ir ganando en el reconocimiento que, inicialmente, hizo del sujeto un hombre entre otros hombres, coincide con la orientación teleológica – fundada en el nosotros originario – de toda comunidad a la idea de una comunidad ética universal. Como discutimos en el tercer capítulo, esta orientación immanente a la vida en común realiza en autenticidad a la persona y la comunidad, al ir incorporando perspectivas que enriquecen su experiencia del mundo y de sí mismas. Como señalamos, este nosotros originario funda el sentido común como fuente orientadora de nuestros juicios y renovable a través de ellos. Arendt intenta aclarar esta dinámica orientadora apelando como primer camino a la discusión kantiana de la imaginación trascendental en el contexto del problema de la articulación de las categorías del entendimiento a las intuiciones puras de la sensibilidad⁶². Opta, finalmente, por otro camino, también kantiano: el rol de las figuras ejemplares en el sentido común.

3.3 Figuras ejemplares: orientación y desafío

La generalidad a la que apelan los juicios sobre casos particulares se orienta, según Arendt, por la validez ejemplar de ciertos modelos que funcionan, en expresión de Kant, “como andaderas del juicio”⁶³. Estos contienen, en su particularidad, una regla general⁶⁴ de manera que al juzgar a alguien como bueno, un griego tenía imaginativamente presente a Aquiles en su valoración, así como al señalar la bondad de una persona pobre y solidaria resuena en nosotros el ejemplo de Jesús o Francisco de Asís⁶⁵. Sócrates perdura como un “esquema” de nuestro juzgar porque estuvo dispuesto a dar su vida por ella: se manifestó en el mundo público a través de sus acciones y sobrevive hasta hoy como un ejemplo, a cuya validez apelamos cuando reconocemos la honestidad, el coraje, la sabiduría, la integridad o, en definitiva, lo que es ser humanos⁶⁶.

⁶² LKP, pp. 146-148.

⁶³ “Este es, por otra parte, el único servicio importante que prestan los ejemplos, el del aguzar el Juicio. (...) Por ello nos acostumbran a aplicar las reglas como fórmulas, más que como principios. Así, pues, los ejemplos son como las andaderas del Juicio, las andaderas de las que nunca puede prescindir quien carece del talento natural del Juicio”, Kant. Immanuel. *Crítica de la razón pura* (prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara, 2000, B 173.

⁶⁴ LKP 13, pp. 141-142; texto sobre la “Imaginación” en la misma LKP, p. 152.

⁶⁵ LKP, p. 152.

⁶⁶ TP, p. 243.

Este carácter ejemplar unifica lo que sabemos con lo que valoramos y es capaz, como hemos visto, de redimir el pasado y abrir espacio a la acción. Los ejemplos de la literatura no menos que los de la historia, recuerda Arendt citando a Jefferson y a Kant, comparten esa significatividad movilizadora⁶⁷. Al ejercitarnos en el juicio de estos ejemplos de la tradición en el intercambio con los otros, ampliando representativamente nuestra mentalidad, nos hacemos más capaces, individual y comunitariamente, de juzgar y actuar en el mundo.

Nos interesa particularmente que ese potencial orientador presupone la sedimentación de estas figuras ejemplares en el sentido común como encarnación auténtica de esa forma de ser y actuar, la cual solo puede ser reconocida porque es correlativa a nuestra propia capacidad de agencia. En otras palabras, si hay figuras ejemplares que pueden orientar nuestros juicios referidos a nuestras acciones articulándolas con el pensar, como se plantea Arendt al inicio de *La vida del espíritu*, es solo porque podemos reconocer – o ser – otros ejemplos actuales de esa vida auténtica. Estos hombres y mujeres ejemplares no solo iluminan nuestro juicio sino que nos mueven a la acción, de manera que se hacen parte del sentido común en la tradición de la comunidad.

Las figuras ejemplares no se limitan, entonces, a constituir un sedimento pasivo que oriente el juzgar desde una mera permanencia en la memoria sostenida por el espacio público. Como hemos constatado con Husserl, toda habitualidad sedimentada comporta una orientación activa hacia lo que ha de venir; por eso los relatos en los que hoy se nos dan Gandhi, Rosa Luxemburg⁶⁸ u Oscar Romero⁶⁹ pueden iluminar y abrir espacios políticos en nuestro mundo porque

⁶⁷ TP, p. 243-244.

⁶⁸ Revolucionaria rusa y estudiante migrante en Suiza, fundadora del *Spartakusbund* en Alemania. Fue torturada y asesinada por grupos paramilitares en 1919, al parecer con la aquiescencia del gobierno socialista de entonces y probablemente también para alivio de los líderes comunistas que no toleraban su libertad de pensamiento. HO, pp. 43-66. Su figura como precursora del Partido Comunista Alemán es recordada en enero de cada año en Berlín.

⁶⁹ Sacerdote salvadoreño, inicialmente cercano al Opus Dei y a las familias terratenientes prácticamente dueñas de todo el país, al ser nombrado arzobispo de San Salvador. Progresivamente fue acogiendo y haciéndose portavoz de los miles de campesinos que sufrían persecución y asesinato por los terratenientes que controlaban al ejército y grupos paramilitares. Fue asesinado por estos en 1980 mientras celebraba la eucaristía. Años después, y luego de miles

en sus acciones y palabras, ellos nos (con)mueven al revelarnos la amplitud de ese mundo inagotable que es el ser humano y que solo se da a conocer en el mundo que cohabita con otros. De hecho, solo el ejemplo de vida, revelado en las acciones y palabras, puede mover al diálogo y la acción, transparentando una verdad que ilumina sin anular esa constitución dóxica del espacio público:

“(…) enseñar con el ejemplo es, ciertamente, la única forma de “persuasión” de que es capaz la verdad filosófica sin perversión o distorsión; por lo mismo, la verdad filosófica puede hacerse práctica e inspirar a la acción sin violar las reglas del reino político solo cuando se hace manifiesta en la forma de ejemplo. Esta es la única oportunidad para un principio ético de ser verificado así como validado”⁷⁰

En ese mismo sentido, Husserl nos situó frente a la madre que cuida a su hijo, incluso ante la certeza de la muerte, aunque no pudiera – ella o nosotros – dar razones para ese deber que cumple y en el que encuentra sentido. Como discutiremos a continuación, la mirada sobre el mundo en la sensibilidad para dejarse alcanzar por el sufrimiento de otros, puede ayudarnos a comprender mejor cómo es posible encontrar – o crear – sentido en esa lucha ética movida por el amor. Desde este planteamiento husserliano, el filósofo sabe que el problema principal no es la dificultad de justificar una doctrina ética. Más aún, hoy, cuando las ideas filosóficas y los movimientos políticos suscitan indiferencia y la tecnologización de la ciencia puede prescindir de la reflexión crítica, el desafío comienza con la pregunta sobre cómo despertar el interés y la pasión por esa humanidad y las encrucijadas éticas en las que se juega su supervivencia. Intentaremos ahora, con Husserl y más allá de él, elaborar las sugerencias arendtianas sobre el papel de las figuras ejemplares, prolongando fenomenológicamente su apropiación política de la estética kantiana para

de muertes más, se expuso a sus asesinos; sin embargo, El Salvador sigue presa de la violencia de la pobreza y de las *maras* (pandillas). Brockman, J., Lamet, P. y Sobrino, J. *Romero de América. Mártir de los pobres*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2015.

⁷⁰“(…) teaching by example is, indeed, the only form of “persuasion” that philosophical truth is capable of without perversion or distortion; by the same token, philosophical truth can become “practical” and inspire action without violating the rules of the political realm only when it becomes manifest in the guise of an example. This is the only chance for an ethical principle to be verified, as well as validated”, TP, p. 243.

mostrar cómo se puede cultivar estéticamente el crecimiento ético en la perspectiva del amor en su lucha contra la irracionalidad del mundo.

II. El otro que sufre y lucha: la experiencia estética y su potencial político⁷¹

En esta segunda sección discutiremos en qué sentido la experiencia estética otro, descubierta y cultivada estéticamente, puede suscitar y enriquecer nuestra reflexión y acción éticas en el mundo, cuando reconocen a ese otro en la lucha por la dignidad que comparte con los demás. Partiremos del esbozo de una posible estética fenomenológica en línea con el pensamiento arendtiano para, en un segundo momento, aplicarla luego a nuestra experiencia de quien se enfrenta a la experiencia del sinsentido del mundo. Prolongaremos esta estética fenomenológica a través de la analítica kantiana de lo sublime dinámico para mostrar, en tercer lugar, que el respeto como centro de esa experiencia del otro que lucha entraña un potencial político para el juicio y la acción. Mostraremos así que nuestra lectura del potencial crítico que Arendt reconoce en los ejemplos modélicos que centran, renuevan y fortalecen nuestro sentido común, converge con la apertura a los valores absolutos del amor, como planteó el último Husserl.

4. Hacia una fenomenología de la experiencia estética

En este apartado expondremos el esbozo general de una posible estética fenomenológica desde el punto de vista de quien disfruta como “público” esta experiencia. Precisaremos cómo el objeto estético y su correlativa percepción estética constituyen, desde Husserl, lo auténtico de esta experiencia. Mostraremos que el objeto estético consiste en el cómo de su aparecer y no el “qué” de lo que aparece, de forma que despliega una suerte de mundo con el que empatizamos disfrutando en el despliegue de nuestra libre fantasía, donde la profundidad sensible y significativa del objeto cultivan nuestra propia profundidad, abriendo la posibilidad de recrear la forma en que somos afectados

⁷¹ La mayor parte de esta segunda sección fue elaborada como aporte para el proyecto de investigación *El retorno a las cosas mismas* integrado por profesores y estudiantes interesados en fenomenología y hermenéutica en el Departamento Académico de Humanidades de la PUCP. Una primera versión fue presentada como la ponencia “Cultivar estéticamente lo ético: un camino fenomenológico” en el VI Coloquio de Estudiantes de Filosofía en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya – Jesuitas en noviembre del 2016.

por el mundo. Desarrollaremos este esbozo general a partir de algunas ideas y sugerencias de Husserl en diferentes manuscritos, completándolas y priorizándolas con *La fenomenología de la experiencia estética* de Mikel Dufrenne⁷². La perspectiva analítica que articularemos nos permitirá plantear la importancia de la dimensión estética en la experiencia de encontrarse ante el otro que lucha contra el sinsentido, tal como plantea la ética del amor husserliana.

4.1 *Aisthesis* y objeto estético (II): el objeto estético como telos

Aclaremos en primer lugar, en qué sentido el objeto estético se experimenta como una unidad completa, constituyendo su propio telos. El manuscrito inédito titulado *Ästhetik und Phänomenologie* (1907)⁷³ reúne diferentes apuntes de Husserl donde reflexiona sobre lo propio del objeto y la actitud estéticas, desde una perspectiva fenomenológica en contraste con otras aproximaciones teóricas de aquel tiempo. Extraeremos de estos textos sus ideas centrales sobre la experiencia estética en relación al objeto estético, la actitud subjetiva que demanda y su peculiar correlación sensible-valorativa. Completaremos y aclararemos estas ideas centrales apelando a otros textos husserlianos, en particular al manuscrito inédito *Wissenschaft und Kunst als Berufe* (1922/24)⁷⁴, y, como ya señalamos, a la estética fenomenológica de M. Dufrenne, en cuanto

⁷² Esta obra analiza tanto el objeto estético como la percepción estética para finalmente sostener, siguiendo la inspiración que atribuye más a Merleau-Ponty que a Husserl, su reconciliación en una experiencia del mundo que no admite esas dicotomías que sirven metodológicamente al análisis fenomenológico. En contraste con análisis que se concentran en distinguir la especificidad del disfrute estético (P. Geiger) o en el análisis de artes específicas (R. Ingarden), Dufrenne no solo pretende ir a “las cosas (estéticas) mismas” y, con ellas, al fundamento de toda experiencia estética (incluso más allá del arte), sino que su interpretación de la verdad en esta experiencia como iluminación de la realidad explicita el potencial crítico de la experiencia estética y, por tanto, su dimensión ético-política, en la que se centra este capítulo de nuestra investigación. Dufrenne, Mikel. *The Phenomenology of Aesthetic Experience* (en adelante, PAE). Northwestern University Press, 1989.

⁷³ Reiteramos la referencia de este manuscrito husserliano inédito *Ästhetik und Phänomenologie*, signatura A VI 1, perteneciente al *Konvolut F*, y fechado como no posterior a 1907. El manuscrito contiene 20 páginas, de las cuales se han publicado parcialmente solo la 4,5 y 12 (Husserliana XXIII), 7 la 8 f (Husserliana Dokumente III) y 8 f (Husserl-Studies 7, Nr. 3, 1990, 171-173). Citaremos en adelante según la numeración de páginas del manuscrito original, registrada en la transcripción conservada en el Husserl Archiv de la Universität zu Köln.

⁷⁴ Reiteramos la referencia de este manuscrito husserliano inédito: *Wissenschaft und Kunst als Berufe*, signatura B I 21 - II, segunda parte del *Konvolut B I 21*, y fechado como compuesto entre 1922 y 1924. Citaremos este manuscrito según la paginación de la transcripción del Husserl Archiv de la Universität zu Köln., en ausencia de la referencia a la numeración original.

es compatible con los planteamientos husserlianos y pertinente a la orientación ético-política de nuestra investigación. Partiremos, con Husserl, del caso de la obra de arte.

En la actitud natural cotidiana encontramos obras de arte que se nos ofrecen como posibles objetos de experiencia estética si nos dirigimos a ellos en la actitud adecuada. La obra de arte o, en general, un objeto bello nos puede llamar la atención por diferentes motivos - su precio, el público a su alrededor, etc. - pero hay una admiración (*Bewunderung*) que suscita solo en la experiencia estética⁷⁵, cuando su “belleza” no sirve a un fin ulterior sino que es apreciada por sí misma⁷⁶. La praxis artística, como la científica, tienen su fin en sí mismas⁷⁷, de manera que se puede pasar de la cosa bella como útil o decorativa, a la que es apreciada por el cultivo habitual del amor a lo bello⁷⁸. En nuestro análisis de esta experiencia partiremos del objeto estético y nos remontaremos desde él a la actitud estética subjetiva, situándonos en la perspectiva del espectador, dado que apreciar por sí misma una obra de arte presupone en quien la contempla - no menos que en el creador, como destacó Arendt a partir de Kant - capacidades y disposiciones para esta experiencia estética; mientras que no todo aquel que disfruta estéticamente requiere dotes para crear obras de arte.

La obra de arte es ciertamente una cosa entre otras cosas del mundo, pero se da como objeto auténtico de la experiencia estética, cuando nos enfocamos en su aparecer⁷⁹. No todo interés en la apariencia, recuerda Husserl, corresponde a la actitud estética (*ästhetische Einstellung*) demandada por el objeto estético⁸⁰: también la ciencia natural se interesa en la aparición sensible, matematizando la actividad objetivante de la percepción. El objeto estético no se centra, sin embargo, en la existencia de ese “qué” que aparece⁸¹ sino en el cómo de su aparecer (*Erscheinungsweise*). Esta neutralización de la existencia no anula el

⁷⁵ AP 2a

⁷⁶ AP 11a

⁷⁷ WK, p. 28

⁷⁸ WK, pp. 28-29.

⁷⁹ AP 10a.

⁸⁰ AP 12a.

⁸¹ AP 12b.

percibir sino que libera en este su dimensión valorativa y, por tanto, afectiva⁸². El aparecer suscita estos sentimientos estéticos (*ästhetische Gefühle*) por su carácter sensible, el cual se puede dar inmediatamente en la intuición - como en una pintura - o simbólicamente - como en un texto literario - donde los sentimientos, junto con imágenes, pensamientos, etc. son suscitados a través de la fantasía, de manera que somos situados “en una pequeña ciudad, delante del castillo, Dulcinea saliendo por la balaustrada”, etc.”⁸³

El objeto estético se constituye como un todo completo en sí mismo: es su propio telos⁸⁴ o, como señalamos antes, la obra de arte como objeto estético auténtico. Como idea-meta de sí misma (*Zweckidee*)⁸⁵, el objeto estético muestra su propia pauta de corrección que guía al artista para reconocer y remontar deficiencias⁸⁶ y a quien contempla al, como veremos, centrarse y profundizar en lo que cautiva valorativamente su percibir. Nos volcamos en el objeto estético particular como una unidad completa mientras que en contraste, en la ciencia no hay investigación de un objeto aislado sino de universos completos⁸⁷. El objeto estético no se determina entonces, como subraya Arendt desde Kant, por un concepto o fin externos sino, como si se los diera desde sí mismo. Husserl enfatiza, en contraste con cualquier comprensión objetivista de la “belleza”, que esta es inmanente a la experiencia⁸⁸. Frente a un atardecer en el mar, el cabello al viento de la pareja o el rostro de yeso esmaltado de la Virgen Dolorosa inclinada sobre Cristo muerto, quienes contemplan estos objetos podrían decir “¡Qué bello(a)!” y hacerse entender sin problemas, pero el sentido de esa belleza solo se puede explicitar desde el interior de la experiencia⁸⁹. Las descripciones morfológicas o explicaciones de la psicología son posibles y válidas, pero fenomenológicamente nos interesa, señala Husserl, la descripción inmanente en la que nos dirigimos a la constitución interna del objeto estético y su acto

⁸² AP 7 a.

⁸³ AP 8b.

⁸⁴ WK, p. 36.

⁸⁵ WK, p. 39.

⁸⁶ WK, p. 36.

⁸⁷ WK, p. 46.

⁸⁸ AP 10a.

⁸⁹ Tawfik, S. “The Methodological Foundation of Phenomenological Aesthetics” en *Annalecta Husserliana*, Vol. XXXVII, 1991, Kluwer Academic Publishers, pp. 109-121.

correlativo⁹⁰. Si bien la identidad de ese cómo del aparecer es análoga a la ideal de los objetos teóricos⁹¹, lo es en cuanto no se reduce a la identidad objetiva de la cosa material; pero no se constituye como tema ontológico-teorético sino como un objeto (*Gegenstand*) estético-axiológico⁹².

En cuanto valorado por sí mismo como un sentido completo, el objeto estético se da sobre un horizonte de valor, que Husserl denomina ocasionalmente, el “templo de la belleza”⁹³, como un reino infinito de belleza pura⁹⁴. A él se dirige tanto quien contempla una obra de arte como su creador en una reflexión amorosa (*Liebesgesinnung*)⁹⁵ que, al sedimentarse como habitualidad cultiva la sensibilidad propia y, por tanto, supone el horizonte de la totalidad de la vida psíquica⁹⁶. Este objeto estético no es aprehensible directa e inmediatamente sino solo en la progresión temporal de la percepción estética⁹⁷ en la que se constituye por la participación del sujeto cautivado en ella: es un enigma (*Rätzel*) que solo va ganando significado propio al personalizarlo⁹⁸ en esa experiencia que reclama la profundidad de su capacidad para ser impresionado. El objeto es inagotable debido a la inagotabilidad de la vida subjetiva que lo constituye.

4.2 Empatía y atmósfera de mundo

Aclaremos ahora en qué sentido la experiencia estética presupone una suerte de empatía con el objeto estético. Este se experimenta como una *quasi*-subjetividad en el sentido que se ofrece como una atmósfera de mundo.

La *aisthesis* en la que se acoge el objeto estético es una ruptura con la mera pasividad del percibir cotidiano para caer en la cuenta de ese cómo sensible de

⁹⁰ AP 10a.

⁹¹ WK, p. 44.

⁹² AP 10a.

⁹³ WK, p. 37.

⁹⁴ WK, p. 36.

⁹⁵ WK, p. 38.

⁹⁶ AP 19a.

⁹⁷ Seguimos aquí el término “percepción estética” empleado por M. Dufrenne para reiterar la dimensión sensible - asociada, por tanto, al percibir - como también su dimensión valorativa - explicitada al referirnos a las cualidades “estéticas” de ciertos objetos.

⁹⁸ WK, p. 42.

lo que aparece. Como discutimos anteriormente⁹⁹, nuestra percepción cotidiana no se limita a la aprehensión receptiva - el estrato pasivo más bajo de la percepción - ni a lo que Husserl denomina en *Experiencia y juicio*, “contemplación estética” como la percepción atenta que tematiza sus objetos¹⁰⁰. En la experiencia estética que discutimos, esa actividad objetivante no desaparece sino que, como adelantamos, es neutralizada¹⁰¹. Esta neutralización abarca diferentes capas de sentido, suspendiendo algunas y manteniendo otras que pasan a enfocar la atención. En la escultura el objeto no es solo una cosa de tal color, volumen o textura captable en un curso perceptivo como lo pueden ser una silla o una pared, que también se dan con su color, volumen y textura propios. La pintura no es solo un lienzo coloreado que representa un hecho de manera que se reduzca a la función de indicar algo otro, como una señal de tráfico o la señalética de los servicios higiénicos. Independientemente del carácter (no) representacional del objeto estético, se suspenden los sentidos correlativos a su objetivación teórica como una cosa más y se mantienen los que corresponden a su objetivación axiológica¹⁰². El objeto en su aparecer sensible no es aprehendido como lo que “es” cósicamente sino contemplado en

⁹⁹ Sobre la percepción en diferentes estratos de atención, que se van modalizando hasta alcanzar la plena tematización: Cfr. *supra* Capítulo 3, subtítulo 2.1.2.

¹⁰⁰ En esos casos, la intencionalidad cognitiva guía la percepción configurándola como conciencia temporal que objetiviza los sustratos para constituir objetos de experiencia que son categorizados en el juzgar, por ejemplo, predicativo. EJ § 13.

¹⁰¹ “Podemos, por ejemplo convencernos de que la modificación de neutralidad de la percepción normal, ponente con certeza no-modificada, es la conciencia neutral de un objeto-“imagen” que encontramos como componente en la contemplación normal de un mundo perceptivamente exhibido por medio de “imágenes”. Intentemos ponernos esto en claro. Supongamos que estamos contemplando el grabado de Dürero “El caballero, la muerte y el diablo”. Distinguimos aquí primero, la percepción normal, cuyo correlato es la cosa llamada “grabado”, esta hoja en el cartapacio. Segundo, la conciencia perceptiva en que nos aparecen en las líneas negras figuritas sin color, “el caballero a caballo”, “la muerte” y “el diablo”. *En la contemplación estética no estamos vueltos a estas figurillas como a objetos*; estamos vueltos a las realidades exhibidas, más exactamente, a las realidades “reproducidas”, el caballero de carne y hueso, etcétera. La conciencia de la “reproducción” (de las pequeñas figuras grises, en las que, en virtud de las nóesis fundadas, “se exhibe por medio de imágenes”, por obra de la semejanza, otra cosa) la conciencia que hace posible la modificación de neutralidad de la percepción. Este objeto-“imagen” reproductor no está ante nosotros ni como existente, ni como no-existente, ni en ninguna otra modalidad de posición; o más bien, *es consciente como existente, pero como “quasi-existente”* en la modificación de neutralidad del ser.” Id 1, § 111, cursivas nuestras.

¹⁰² Dufrenne también distingue lo sensible en la experiencia estética de lo sensible bruto de la mera percepción: “Art can express only by virtue of the sensous and according to an operation which transforms brute sensousness into aesthetic sensousness”, PAE, pp. 137-138. Esta operación presupone, precisamente, la neutralización de la posición objetivante y el paso a primer plano de la constitución valorativa del aparecer sensible.

el “cómo” de su aparecer. Esto es posible, precisa Husserl, porque el objeto estético no es un signo de otra cosa sino que se expresa a sí mismo¹⁰³. Esa expresión no simplemente se percibe sino que implica la dimensión afectiva del valorar, como sucede cuando reconocemos la expresión de nuestro interlocutor como significativa en sí misma: no inferimos que esta persona está triste a partir de su rostro sino que la vemos triste¹⁰⁴. En palabras de Husserl, la experiencia estética se fundamenta en la empatía del sujeto con el objeto estético¹⁰⁵.

Contemplar y comprender un objeto estético es como empatizar con un co-miembro de la propia cultura¹⁰⁶ según los tipos personales¹⁰⁷ que nos permiten ir familiarizándonos con quien recién conocemos. La empatía en la experiencia estética involucra, según Husserl, dos momentos: la empatía de nuestros sentimientos con el objeto¹⁰⁸, por la que, por ejemplo al contemplar una danza, nuestras sensaciones kinestésicas no solo se asocian externamente sino que imitan los movimientos de quienes danzan, con toda su carga expresiva de fuerza o ligereza; y la empatía de nuestra personalidad con el objeto¹⁰⁹, por la que toda nuestra personalidad es movilizada de manera que no solo percibo y valoro el objeto distanciándome de él, sino sumergiéndome en su percibirlo y valorarlo. Al ser valorado por sí mismo, el objeto no es consumido o utilizado

¹⁰³ AP 12b.

¹⁰⁴ “We understand directly other’s experience after being made sensitive by our own experience, and we would remain closed off from others if nothing prepared us to accept their experience and live its meaning. There is no feeling [*sentiment*] without a sort of presentiment [*presentiment*]. But the fact remains that when the conditions required to put us in this state of grace are realized, expression presents its meaning directly to us without orienting us (in the manner of naming) toward the universe of reason”, PAE, p. 133. Dufrenne insiste aquí en la comprensibilidad afectiva de lo expresado, relacionándola con su independencia de cualquier acto cognitivo objetivante. Como venimos argumentando, Husserl comparte esta insistencia, pero no requiere una prevención adicional sobre la razón teórica porque la perspectiva fenomenológica no la identifica con la objetivación propia de la ciencia natural moderna.

¹⁰⁵ AP 18b.

¹⁰⁶ La unidad del objeto estético se va constituyendo, como adelantamos, análogamente a la unidad de una nación: no como un alemán frente a un negro, sino como un alemán frente a otro alemán en un mundo circundante común. “Hier werden wir gewiesen an die Einheit einer Nation, Einheit einer Gemeinschaftskultur, innerhalb deren die Persönlichkeiten sich nicht nur überhaupt verständigen, in der allgemeinsten und leersten Weise, wie das Deutsche und Neger und Indianer auch tun (...) sondern in der Weise wie Deutsche und Deutsche, gebildete Europäer und gebildete Europäer”.WK, p. 40.

¹⁰⁷ WK 41.

¹⁰⁸ AP 18b.

¹⁰⁹ AP 18 b.

para un fin ulterior, pero, sin perder esta autonomía, en la experiencia estética la empatía es, según Husserl, completa y perfecta, de manera que “Yo no vivo una dualidad, sino una completa unidad”¹¹⁰. En contraste con la empatía con el otro como vida subjetiva finalmente trascendental, en la experiencia estética el *Ein-fühlen* como “sentirse dentro” de otro ofrece una oportunidad más profunda de identificación, que nunca reduce, como veremos, al objeto a una mera proyección subjetiva. Si el objeto es experimentado como, según denomina Dufrenne, una cuasi-subjetividad, es porque se da como un mundo con el que empatizamos.

Para Dufrenne, el objeto estético se nos da como un mundo en la medida que despliega un horizonte espacio-temporal propio en el que su sentido se expresa sensiblemente¹¹¹. Solo la subjetividad es capaz de expresión; en ese sentido, el objeto estético es una cuasi-subjetividad por esta expresividad análoga a la subjetividad humana desplegada en un horizonte propio. A diferencia de la expresión del rostro del interlocutor, la expresión del mundo tiene una permanencia en la que podemos profundizar¹¹². Por eso, lo específico de este mundo que se ofrece a la percepción estética no son sus posibles objetos determinables sino de la cualidad afectiva en su forma de aparecer sensible¹¹³: se trata de una “atmósfera de mundo” más que de un universo de hechos, objetos, etc.¹¹⁴ El objeto estético – incluso en la fotografía más realista o la

¹¹⁰ AP 18b.

¹¹¹ La obra de arte es, sin duda, una cosa en el mundo, señala Dufrenne, y, por eso, afirma su autonomía exigiendo, para disfrutarla, condiciones que la separan del mundo y permiten que nuestro yo como mundo personal haga espacio y tiempo al despliegue del objeto estético auténtico. PAE, pp. 155ss.

¹¹² En este sentido es apropiado caracterizar como “leer” la capacidad de escrutar el sentido del objeto estético: su carácter perdurable lo asemeja a un signo escrito; sin embargo, a diferencia de este, su significatividad no se resuelve en el significar algún otro referente sino, en todo caso, en significarse a sí mismo. Por eso, como veremos, Dufrenne hablará del “sentir” – en toda la amplitud de nuestra capacidad de ser afectados y de percibir en un estilo determinado el mundo circundante – lo que se despliega en el objeto estético.

¹¹³ PAE, p. xxvii.

¹¹⁴ “In truth, it is less a world, than the atmosphere of a world, in the sense that we say an atmosphere is tense or lively. (...) We have much the same experience in a dark forest. It seems to us that individual shadows are not the result of a shade, but, on the contrary, that the shadows create the leafy summits and the entanglement of underbrush along with the entire vegetable mass in its damp mystery. The forest prevents us from seeing the tree, and the forest itself is seen only through its atmosphere. But here the atmosphere refers to the real world of men or things. To

poesía que solo apela a la sonoridad de las palabras, prescindiendo de su significado – no representa, sino que presenta un mundo. Este mundo que se da como atmósfera de un mundo es vivido empáticamente por el sujeto en forma de una *Weltanschauung*¹¹⁵. Cabe precisar con Husserl que ciertamente la obra de arte se constituyó como expresión de la personalidad de su creador, pero no es solo que no se requiera experimentar esta para alcanzar aquella, sino que el objeto estético como sentido completo, al ser suprapersonal y supratemporal¹¹⁶, puede hacerse sentir y comprender a sí mismo en ese cómo de su aparecer. Nos sumergimos en la experiencia estética porque esa atmósfera de mundo ofrece un horizonte espacio-temporal a nuestra libertad como actividad de la fantasía. En ese mismo sentido, Arendt insistió en que la obra de arte se ofrece como un para-sí¹¹⁷; es decir, no solo como una cosa-ahí-delante sino como una suerte de subjetividad, como hemos visto con Dufrenne. Asimismo, llama la atención sobre la temporalidad propia en la que se da la obra de arte, como manteniéndose en un presente propio que las salvaguarda del calendario que consume siglos.¹¹⁸ Es en ese horizonte de mundo abierto por el objeto estético, en el que podemos profundizar libremente.

what does it refer in the aesthetic object? It is not a quality of the real world but of the object itself. The world of the aesthetic object is a world interior to the object”. PAE, pp. 168-169.

¹¹⁵ “The unity of an atmosphere is thus the unity of a *Weltanschauung*; its coherence is the coherence of a characteristic quality. This *Weltanschauung* is not a doctrine but rather the vital metaphysical element in all men, the way of being in the world which reveals itself in personality”. PAE, p. 177. Dufrenne habla tanto de “atmósfera de mundo” como de *Weltanschauung*. Aquí asignamos cada término al lado noemático y noético, por la referencia de cada uno al mundo y al *Schauen* respectivamente. Cabe precisar que Dufrenne no habla de empatía sino directamente de “sentir”, si bien involucrando un momento reflexivo. Este planteamiento es coherente con nuestra perspectiva, en tanto los actos valorativos y prácticos tienen como correlato sus objetos intencionales propios.

¹¹⁶ WK 39.

¹¹⁷ LM-T, n. 18, pp. 184-185.

¹¹⁸ “And it is after all possible, and seems to me likely, that the strange survival of great works, their relative permanence throughout thousands of years, is due to their having been born in the small, inconspicuous track of non-time which their author’s thought had beaten between an infinite past and an infinite future by accepting past and future as directed, aimed, as it were, at themselves - (...) thus establishing a present for themselves, a kind of timeless time in which men are able to create timeless works with which to transcend their own finiteness”, LM-T, n. 20, pp. 210-211.

4.3 Libertad y profundización

En este apartado discutiremos cómo la experiencia estética permite una profundización en el objeto que es simultáneamente una autoprofundización de quien lo contempla, en la medida que reactualiza y recrea sensiblemente la dimensión afectiva de la co-constitución originaria entre el yo y su mundo circundante.

Al no dársenos en las determinaciones objetivas en las que experimentamos los objetos cotidianos, la estructuración sensible del objeto estético permite que profundicemos en él como un mundo inexplorado. Explorarlo es – aprender a – dejarnos afectar por él. Pero, aunque el objeto estético no se nos da en una determinación objetiva acabada, esto no implica que lo que encontremos en el mundo que se nos ofrece, se reduzca a la proyección subjetiva – emociones, asociaciones, interpretaciones – arbitraria. Husserl destaca que en la auténtica actitud estética nos mueve una alegría desinteresada que se dirige a lo bello¹¹⁹. Recuerda a Kant¹²⁰ para caracterizar el desinterés estético como libertad frente a las necesidades, deseos, voliciones, etc. y a Schiller, para señalar cómo hace posible el libre juego de la fantasía¹²¹. Este libre juego consiste en explorar las intencionales valorativas, de forma que en ese seguir y disfrutar se aprecia el objeto, por decirlo así, desde diferentes lados, trayéndolo a una dación más plena¹²². Se puede hablar de libertad porque, como precisa Husserl, en ese proceso gradual de plenificación, se sigue las posibles direcciones dentro del horizonte del objeto estético plasmadas por el artista, de manera que quien se va sumergiendo imaginativamente en la percepción estética debe elegir y seleccionar entre esas posibilidades¹²³. Estos caminos están constituidos por imágenes, pensamientos, valoraciones, etc. que despiertan sentimientos valorativos (*Wertgefühle*), de entre los cuales seguimos aquellos en los que se nos da la unidad de objeto y valor¹²⁴. En ese sentido, como señala Dufrenne, “el

¹¹⁹ SB, p. 8.

¹²⁰ AP 16 b.

¹²¹ AP 9 a.

¹²² AP 9 a.

¹²³ AP 9 a.

¹²⁴ AP 9 a.

objeto estético solo se completa en la conciencia del espectador”¹²⁵. Este completarse no se limita al estrato receptivo - si bien nunca únicamente pasivo - del percibir sino que involucra la atención del sujeto que se compromete en el sumergirse en el objeto, de forma que “el objeto estético no me mueve a nada más sino percibir”¹²⁶.

Al profundizar sensualmente en el descubrimiento del objeto estético, este se experimenta como inagotable. Si bien quien contempla podría formular innumerables atributos, interpretaciones, asociaciones, etc. refiriéndolos al objeto, lo inagotable de la experiencia se origina en el carácter horizontal del mundo que ofrece, como una perspectiva interna al objeto mismo. Como en toda experiencia sensible, el objeto estético como fenómeno se constituye temporalmente confirmándose, corrigiéndose, enriqueciéndose; pero, además, la profundidad del mundo que se ofrece demanda profundidad en quien la contempla. El objeto estético solo se da – presenta su mundo – a quien se dispone en el estrato sensorial prelingüístico para aprender a dejarse afectar por él, reactualizando, como señalamos en nuestra lectura fenomenológica del juzgar estético, aquella experiencia fundante de su mundo circundante y su yo personal. En este sentido, podemos entender el carácter desinteresado de la experiencia estética – y de la actitud fenomenológica, tal como Husserl la describe al poeta Hofmannsthal – como la suspensión de la pretensión de dominio cognitivo y práctico del objeto para comprometerse en esta entrega recíproca: “El objeto estético en verdad no me pertenece a menos que yo le pertenezca”¹²⁷. Este aspecto esencial de la experiencia estética ilumina el sentido fundamental de mundanidad del ser humano para la perspectiva fenomenológica que comparten Arendt y Husserl: no solo estamos en el mundo

¹²⁵ “This is why the aesthetic object is completed only in the consciousness of the spectator”. PAE, p. 204. En este pasaje Dufrenne insiste en que la experiencia estética, aunque se refiere a un objeto no real (*unreal*) se despliega desde la percepción y no en la imaginación.

¹²⁶ “What this object says to me is left in the secrecy of my perception and does not move me to do anything. It moves me to do nothing but perceive, that is, open myself to the sensuous. For the aesthetic object is, above all, the irresistible and magnificent presence of the sensuous”. PAE, pp. 85-86. Enseguida Dufrenne precisará que ese “percibir” involucra un momento afectivo que es, precisamente, en términos husserlianos, la correlación constitutiva fundante entre el yo y su mundo circundante.

¹²⁷ “The aesthetic object does not really belong to me unless I belong to it”, PAE, p. 404.

y frente a él, sino que somos en su profundidad¹²⁸. Abrirse a la profundidad del mundo que se presenta en la experiencia estética es abrirse a la profundidad propia.

La profundización recíproca entre el despliegue sensorial de ese mundo y el contemplarlo presupone, según Dufrenne, una estructura en la experiencia estética: un *a priori* afectivo el cual permite al sujeto “sentir” el objeto estético o, en términos husserlianos, empatizar con él. Podemos entender este *a priori* afectivo como la condición por la cual el mundo puede afectar al hombre de diferentes formas y por lo que este puede ser persona en la medida de que es capaz de ser afectado por ese mundo circundante. Para aclarar el *a priori* afectivo, Dufrenne señala que está presente como *a priori* cosmológico en el objeto estético y como *a priori* existencial en el sujeto¹²⁹.

Podemos sentir, según Dufrenne, el despliegue del objeto que se presenta como una atmósfera de mundo gracias a que este se estructura sensiblemente. La materialidad de la obra de arte no interesa por sí misma sino en cuanto esa estructuración de lo que Dufrenne llama “lo sensible”¹³⁰. Lo sensible se estructura como objeto estético según las posibilidades de la materialidad propia de su forma artística (pintura, música, arquitectura, poesía, etc.)¹³¹. El *a priori* cosmológico hace posible esta transformación orientada a hacerse sentir por el sujeto. El objeto estético es, en este sentido, “lo sensible apareciendo en toda su gloria”¹³²; es decir, en toda su riqueza cautivante. Precisamos más arriba que

¹²⁸ La exploración de esa profundidad del objeto estético que lleva a la profundidad reflexiva en quien lo percibe es el centro de la fenomenología de la percepción estética que desarrolla Dufrenne en su texto. PAE, 370 ss.

¹²⁹ PAE, pp. 446ss.

¹³⁰ “The sensuous” en inglés, “le sensible” en el original francés.

¹³¹ Esta descripción lleva a Dufrenne a intentar una ontología de la obra de arte que, en su generalidad, debe dar cuenta del afectar, ser afectado, la estructura sensual, la actitud de contemplación apropiada, etc. para formas tan variadas como la pintura, la danza, la fotografía, etc. Este sugerente desarrollo escapa a los objetivos de nuestra investigación que, sin embargo, puede aprovechar todavía en este momento trascendental fenomenológico –previo al ontológico– el carácter intersubjetivo del *a priori* afectivo en la experiencia estética y su potencial crítico.

¹³² “Thus the aesthetic object is the sensuous appearing in its glory”. PAE, p. 86. Esta mención a la gloria es aún más significativa si se consideran los esfuerzos de la teología, en particular católica, por aclarar lo específico de la experiencia religiosa desde una estética teológica antes que desde la praxis del seguimiento de Jesús o que la exposición de verdades de doctrina. En esta línea, Hans Urs von Balthasar habla de la Gloria de Dios como el objeto propio de la experiencia

esto sensible se puede dar intuitiva o simbólicamente, como en la pintura o literatura, respectivamente. En el último caso, al leer se neutraliza la percepción de los trazos – letras o ideogramas – sobre el papel para intencionar el sentido o universo de sentido que van constituyendo. Este, sin embargo, no tiene por qué entenderse como referencia objetiva al mundo circundante sino que, más bien, nos sumerge en ese mundo constituido literariamente: Husserl considera tanto el caso de un arte “realista” que se despliega como una suerte de biografía de un tiempo a través de tipos, como el de un arte “idealista” que encarna alegóricamente valores para ponerlos en conflicto¹³³. En esta idealidad del objeto estético literario, instanciada en cada ejemplar concreto del libro, se constituye su objetividad como posibilidad de que un mismo lector o diferentes lectores puedan acceder a él repetidamente¹³⁴. Husserl ejemplifica esta situación con el *Fausto* de Goethe, el cual, como objetividad cultural, se encuentra en diferentes libros – entendidos en cuanto objetos para leer – pero no es plenamente individualizable¹³⁵. Este sentido de mundo constituido desde el sentido de las palabras, se despliega en su propio horizonte espacio-temporal que constituimos – en el que nos sumergimos – imaginativamente, en la visualidad, sonoridad, textura, etc. que nos suscita. Esta observación general sobre el caso de la literatura – que también se relaciona con el relato oral – hará posible que consideremos también en nuestra argumentación el papel – a la vez estético y político – fundamental de narradores y poetas, en la perspectiva de Arendt.

de fe: la belleza de Dios que sobrepasa lo mundano desde lo mundano, Cristo crucificado - como culminación de toda su vida autodonada a los demás - es la comunicación transparente y definitiva de Dios que llena y desborda la percepción humana. Contemplar esa Gloria es ya la respuesta de aceptación o rechazo del hombre frente a la gracia de la salvación como también en Husserl y Arendt será la respuesta en compromiso y amor por el mundo o la recaída en la pasividad de la actitud natural que consume el mundo. Von Balthasar, Hans, *Gloria - Una estética teológica*, Madrid: 1985, Editorial Encuentro.

¹³³ AP 4 a. Esta breve distinción husserliana resulta interesante porque permite considerar tanto la lectura de una novela de estricta ficción como el de una crónica periodística o un relato de ficción histórica. Inmersos en esas experiencias, el “mundo” creado literariamente tiene prioridad frente al mundo real. Esta diferencia y relación funda, como veremos, el potencial crítico de la experiencia estética.

¹³⁴ A diferencia de las objetividades matemáticas, cuya idealidad permite un acceso a lo idéntico como relaciones entre proporciones, aquí hablamos de una identidad en función del mundo imaginativo –y, por tanto, sensorial– que se despliega ante el lector. Sobre la idealidad matemática: Husserl, Edmund. “El origen de la geometría” (Trad. de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón) en *Estudios de Filosofía 4*, Número 4 /2000. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Riva Agüero, pp. 365-386.

¹³⁵ EJ § 65.

Lo sensible estructurado según el aspecto cosmológico del a priori afectivo tiene como correlato noético la capacidad de ser afectado – el “sentir” en términos de Dufrenne – por la realidad en términos de un mundo familiar cargado de sentido. En esa libertad de la imaginación al explorar las direcciones valorativas ofrecidas por el objeto estético como ambiente de mundo, experimentamos la inagotabilidad de la experiencia estética como un profundizar en ella que nos permite profundizar en nosotros mismos; de ahí el carácter existencial de este aspecto subjetivo del *a priori* afectivo. Este sentir como profundización valorativa involucra, entonces, un momento reflexivo, que Dufrenne comprende como una reflexión simpatética (*sym-pathetic*) que permite leer la cualidad afectiva del mundo expresado¹³⁶. Debemos señalar aquí una divergencia importante entre las perspectivas de Dufrenne y Husserl: mientras aquel restringe el papel de la imaginación¹³⁷, Husserl insiste, como hemos visto, en el rol de la libertad imaginativa que va llenando incesantemente de imágenes, pensamientos, valoraciones, etc. las intuiciones sensibles sobre las que se funda el objeto estético. Consideramos que la comprensión husserliana de la amplitud e integridad de la vida de la razón, sin que esta se reduzca a la actividad objetivante propia de la ciencia, responde al peligro contra el que Dufrenne parece querer proteger la inocencia de la experiencia estética insistiendo en lo sensible y lo afectivo en general, y reprimiendo la actividad imaginativa en particular. En este reflexionar como volver renovadamente a esas direcciones que articulan lo sentido, lo imaginado, lo pensado, etc. el hombre juega en tanto hombre, como Husserl recuerda con Schiller¹³⁸.

¹³⁶ Esta reflexión explicita la particularidad de quien vive la experiencia estética sin agotarla y, en algunas ocasiones, sin poder establecerla frente a objetos que lo desconciertan o le son indiferentes. Explicita, así, la historicidad de su experiencia, de su reflexión y de la comprensión que puede tener de estas: "Thus reflection occurs only after history has exhibited the objects which solicit the actualization of affective categories, and after the person – the concrete subject and also the collective person to which he is united – has in accordance with his existential a priori, decided which categories will be actualized, that is, to which aesthetic objects he will be sensitive. Reflection can grasp the categories only provisionally and only to the extent that they become actualized in the flow of history, in accordance with how aesthetic objects appear and become known". PAE, pp. 499-500.

¹³⁷ "(...) the aesthetic object takes us back to the innocence by repressing emotions and imagination, which exasperate themselves over nothingness of the imaginary", PAE, p. 340. También PAE, p. 204.

¹³⁸ AP 17b.

Análogamente al interés político de Arendt por el momento reflexivo en la inmediatez del gusto estético, Husserl insiste que la experiencia estética no se limita a una mera actividad lúdica (*Spieltätigkeit*) sino que la complacencia estética se diferencia de ese juego vacío por lo intelectual y lo moral (*Moralischen*), de manera que se sobrepasa esa esfera lúdica por el contenido de verdad y de habitualidad (*sittlichen Gehalt*) compartida con otros presupuesto en el disfrutar estéticamente¹³⁹. Como argumentamos al discutir fenomenológicamente el rol del sentido común en el análisis arendtiano del juzgar estético, la constitución intersubjetiva del yo y el mundo circundante que comparte con otros puede aclarar esa sensibilidad compartida en términos de la forma cómo esa génesis constitutiva predelínea nuestras formas de comprender y valorar el mundo. Desde ese punto de vista, la experiencia solidaria fundamental entre el yo personal y el mundo se reactualiza en la experiencia estética donde en un objeto se nos da un mundo expresivo que requiere nuestra participación para alcanzar un sentido que, sin embargo, elude su fijación definitiva. Lejos de ser una experiencia frustrante, esta inagotabilidad es el principio de la complacencia estética que nos permite buscar y, eventualmente, encontrar más en el objeto estético y en nosotros mismos. Si podemos experimentar un cuadro, una danza o un relato como tristes o sublimes es porque el a priori existencial en nosotros es el aspecto subjetivo del a priori afectivo que estructura lo sensible como triste o sublime. Al reactualizar esta génesis de lo que puede ser el mundo para nosotros, el arte, subraya Dufrenne,

“es lo que nos permite descubrir la frescura y poder de persuasión que son intrínsecos al ver. El arte nos conduce de regreso a los comienzos”¹⁴⁰.

¹³⁹ AP 17b.

¹⁴⁰ “Art is what allows us to rediscover the freshness and power of persuasion which are intrinsic to seeing. Art leads us back to beginnings. We believe that art repeats what we have already seen, because we can identify what art represents, follow a story, and understand characters. But in fact, we had not seen any of these things before. We had not yet seen the writhing power of the human torso before seeing Michelangelo's slaves, or the tortured form of the iris before seeing Van Gogh's bouquet, or the ancient streets of Paris before reading Balzac's *La Maison du chat qui pelote*, or the face of defeat before reading Sartre's *La Mort dans fame*. Art does not copy, because there is no reality given in a previous perception which aesthetic perception must simulate. We could almost say that perception begins with art”. PAE, pp. 542-543. Podemos decir en la misma medida, desde nuestras reflexiones sobre la autoconstitución intersubjetiva del yo en el mundo que comparte con los otros, que la percepción es capaz de instaurar creativamente esos sentidos experimentables, tanto en nuestra primera infancia como en nuestra vida adulta, cuando

Vivimos esta recuperación de la emergencia de un mundo para nosotros al entregarnos, por ejemplo, a una pieza musical que parece decir tanto “a” nosotros como “de” nosotros. Husserl lo explica en términos de la ya mencionada empatía de nuestros sentimientos y nuestra personalidad con el objeto: al seguir el ritmo de la música, el propio movimiento afectivo interior se va transformando en el movimiento del sonido¹⁴¹. De hecho, afirma, este sintonizar no se limita a la música, porque hay una tendencia en nuestra vida psíquica a seguir un mismo ritmo con otro configurando un elemento vital (*Lebenselement*) donde lo que se escucha no es solo una secuencia de conjuntos sonoros sino un movimiento rítmico con su propio estado de ánimo (*Stimmung*)¹⁴². Desde esta perspectiva se podría estudiar la experiencia sensorial del feto dentro del vientre como una etapa temprana de armonizar con los latidos del corazón materno, sus movimientos emocionales, ciclos de sueño y actividad, etc. y analizar su relación con la experiencia de ser cautivado por una pieza musical, sea saltando y cantando al unísono - físico y afectivo - con miles de otros asistentes en un concierto de rock o en la aparente inmovilidad y silencio de quien la escucha con los ojos cerrados sentado desde su butaca en un recital de música clásica. Más importante aún: este ejercicio abre la posibilidad de sintonizar de otras maneras con el mundo y con los otros en él, porque al “volver” al mundo desde la experiencia estética no solo nos reencontramos con sus armonías acostumbradas sino también con disonancias. La experiencia estética, como veremos, nos permite recuperar y profundizar en esa copertenencia entre hombre y mundo que tanto interesa a Arendt y es no menos importante para la exigencia de autorresponsabilidad en Husserl.

El mundo de los objetos estéticos no se limita, sin embargo, al arte. Si bien Husserl precisa que todo arte es estético¹⁴³, sus planteamientos no restringen necesariamente este a aquel. Desde la perspectiva de Dufrenne, nada impide

redescubre esa posibilidad, tal como pretende recordarle la fenomenología trascendental. Observamos también esa clave persuasiva de la experiencia estética que interesa especialmente a Arendt en su comprensión de la política.

¹⁴¹ AP 18b.

¹⁴² AP 18 b.

¹⁴³ AP 5a.

que descubramos y nos abandonemos en el sentir el a priori cosmológico en los tonos de rojo en una puesta de sol, el retumbar de una tormenta feroz o la hipersimétrica estructura microscópica de un cristal. Más aún, como hemos visto, para Husserl la comunidad científica, en su amor por la verdad, la cultiva como un reino de belleza¹⁴⁴. La idea de persona y comunidad ética mismas tienen también la forma de lo bello¹⁴⁵, en ese sentido inmanente y de profundización infinita que hemos señalado. Si la experiencia estética puede enriquecer auténticamente nuestra experiencia cotidiana prestándole al mundo belleza y significado eterno¹⁴⁶, debería poder decir algo no solo a la idea teórica de la negación de la belleza, sino al estremecimiento concreto frente al sufrimiento, el mal, la desesperanza y el sinsentido, etc. presente en toda vida humana. Al encontrarse con lo que contradice profundamente el “sentido del mundo” en esa dimensión afectiva en el que nos es significativo – o no – se abre la posibilidad de cuestionarnos, tanto por ese mundo que nos sorprende de esa forma, como por lo que hasta el momento contaba para nosotros como mundo. Frente a la madre que, desafiando toda justificación en razones, encuentra sentido al cumplir con el deber de cuidar de su hijo, se abre la posibilidad de cultivar estéticamente nuestra vida ética. Este es también un camino relevante que puede transitar la filosofía para realizar su tarea de renovación como un diálogo significativo con los hombres y las culturas contemporáneos.

5. La lucha contra el sinsentido: dignidad humana y experiencia estética

En su manuscrito *Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit*¹⁴⁷, Husserl plantea el problema del sentido del mundo como el

¹⁴⁴ Cfr. *supra* Capítulo. 2, subtítulo 3.2.1.

¹⁴⁵ “Der Wert hätte also Unsterblichkeit in der Form ewiger Nachwirkung, ohne dass er selbst sich erhalten müsste. Nehmen wir dazu den Wert der Liebesvereinigung der Menschen und der gemeinsamen Arbeit an ewigen und immerfort wirksamen Werten, so ist das Ideal einer ins Unendliche fortlebenden und sich fortentwickelnden ethischen Menschheit ein solches, das, wenn wir an seine mögliche Verwirklichung denken, wohl geeignet wäre, dem menschlichen Streben Freudigkeit und mit ihr Schwungkraft zu verleihen. Eine Welt, welche diese Aussicht eröffnete, wäre trotz der Zufälle des Schicksals eine schöne, wenn auch nicht ohne Weiteres schon die schönste Welt. Nicht die schönste, solange die Zufälle als Irrationalitäten gelten müssten, die gegenüber dem Fortschreiten in der Wertschöpfung und Werterhöhung der Welt und der Menschen selbst – und diese als Subjekte der Wertschöpfung personale Erhöhung gewinnend – als hemmende, als werterniedrigende Momente daständen”, WL § 7, pp. 324-325; WK, p. 50.

¹⁴⁶ WK, p. 38.

¹⁴⁷ Reiteramos la referencia que ya indicamos en el capítulo anterior: Husserl, E. “Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit” (en adelante WL) <Februar

problema del sentido de la vida humana; es decir, de si somos (in)capaces de llevar una vida plena. Pero esa realización vital personal solo es posible en el entretrejimiento de nuestras vidas con las de los demás, quienes no son solo condición de posibilidad como trasfondo de sentido para cualquier proyecto de vida, sino cooperadores u opositores para su realización. Así como la ciencia se abre a la posibilidad de la realización trascendental cuando pasa de la crítica de la *Weltanschauung* de la comunidad particular donde surge al cuestionamiento de toda posible cosmovisión¹⁴⁸, la pregunta por el problema del sentido de la propia vida alcanza el nivel propiamente ético cuando se integra a las preguntas sobre la humanidad, la historia y, finalmente, el mundo que los hace posibles.

En este apartado analizaremos, desde una fenomenología de la experiencia estética enriquecida con las reflexiones kantianas sobre lo sublime, el aparecer de la dignidad humana en la lucha de quien se enfrenta al sinsentido. En primer lugar, profundizaremos en *Wert des Lebens* para mostrar cómo la perspectiva ética del amor, al abrir al agente a los otros que sufren y luchan, hace posible el esfuerzo de una vida con sentido, creativa de valores. En segundo lugar, propondremos que una aproximación estética a esta experiencia permite explicitar y cultivar sus desafíos éticos. Con ese fin articularemos nuestro esbozo de estética fenomenológica con la estética kantiana de lo sublime, explicitaremos su relación con la ética y mostraremos por qué seguir este camino estético para cultivar lo ético no implica una caída en el esteticismo. Este análisis nos permitirá, más adelante, procesar en qué consiste el potencial crítico de la experiencia estética.

1923> en *Husserliana XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Herausgegeben von Rochus Sowa und Thomas Vongher. Dordrecht/ Heidelberg/ New York/ London. Springer, 2013, pp. 297-333. En adelante, citaremos este manuscrito indicando la página respectiva en Hua XLII y empleando la traducción al castellano de Julia V. Iribarne en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Documentos)*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 789-821.

¹⁴⁸ SB, p. 10.

5.1 La vida auténtica como lucha

Comenzaremos mostrando, a partir del manuscrito *Wert des Lebens*, cómo la apertura a los valores absolutos del amor en el último Husserl implica el redescubrimiento de la propia situación desde el horizonte de las vidas de quienes luchan contra el sinsentido en el mundo, encarnando una existencia éticamente auténtica.

Los seres humanos crecemos éticamente en la lucha constante que constituye nuestras vidas. La expectación como condición temporal de nuestra vida volitiva no se da en neutralidad valorativa sino, recuerda Husserl, en la forma de la esperanza y el temor¹⁴⁹. En ese horizonte práctico, el valor de una vida es a una con la autovaloración del sujeto¹⁵⁰ cuyo yo ético se fragua afirmando y negando¹⁵¹ no en la mera reflexión sino en su resolución (*Entschluß*)¹⁵² llevada a cabo en sus acciones. Pero ese sujeto conoce desde siempre no solo la posibilidad sino la realidad de la infelicidad como insatisfacción en la certeza de la vida debido a sí mismo, a los otros y, finalmente, al enigma de la muerte y la posibilidad de la vacuidad de la nada como última palabra tras su existencia¹⁵³. Este cuestionamiento radical supone a los otros no solo como aliados o enemigos del proyecto de vida personal sino como el polisistema de yos correlacionados a partir del cual puede surgir el yo libre del sujeto en relaciones autónomas con los demás, de manera que constituyen el horizonte de sentido para la lucha por su proyecto personal¹⁵⁴. No vivimos, recuerda Husserl, una vida ética solipsista unos junto a otros sino en un mundo personal donde somos unos en otros¹⁵⁵; por lo tanto, la propia limitación y la posibilidad del sinsentido solo se

¹⁴⁹ WL § 1.3, p. 300.

¹⁵⁰ “In eins mit der Wertung des Lebens die Selbstwertung des Subjekts: Der Mensch macht sich und sein gesamtes Leben und In-die-Welt-Hineinleben, Von-ih-er-Leiden, Auf-sie-Wirken zum Wertungsthema und zum praktischen Thema; und ebenso bei Anderen”, WL § 3, p. 304.

¹⁵¹ WL § 3, p. 307.

¹⁵² “Diese Überlegung ist die ‘ethische’, sie zeigt mir die Form des vernünftigen Lebens. Aber ethisch bin ich nicht durch die bloße Erkenntnis, sondern durch den freien Entschluß”, WL § 3, p. 306.

¹⁵³ “Das eigentümliche Vorkommen des Todes des Geliebten und die unabänderliche Erniedrigung des Glückswertes des durch Verlust des Geliebten selbst verarmten, „vereinsamten“ Lebens. Für jeden Menschen die unbegreifliche Tatsache des eigenen künftigen Todes, unbegreiflich, weil sie von innen her nicht realisierbar, anschaulich vorstellbar ist; das unheimlich große Rätsel, die unheimlich große Leere des Nichtseins”, WL § 2, p. 302.

¹⁵⁴ WL § 4, p. 313.

¹⁵⁵ WL § 4, p. 312.

comprenden en su encarnación en la vida comunitaria: cuando mueren las personas amadas y se derrumban en la vida pública la ciencia y el arte¹⁵⁶. En este texto de la época de los artículos de *Kaizou*, Husserl parece dar testimonio de su desesperación personal cuando se pregunta cómo es posible vivir para quien se sabe racional y ve que los otros actúan como idiotas¹⁵⁷. En medio del drama de su época, la historia ya no se experimenta solo como un objeto de conocimiento que, eventualmente, estremece por sus emergencias y caídas, sino que parece cuestionar a escala universal la idea de su posible avance y desarrollo¹⁵⁸. Desde la continuidad de la ética personal y la ética social husserlianas, que hemos leído arendtianamente en una perspectiva política como la vida de la comunidad, el problema del valor del mundo y la vida es uno con el problema del sentido de la vida de los otros.

Estos cuestionamientos pueden estremecer al ser humano hasta lo más profundo pero no lo eximen del hecho de vivir en el mundo: a pesar del azar y la oposición, debe elegir y actuar a cada momento; en particular, con la decisión libre de hacerlo lo mejor posible¹⁵⁹. En ese horizonte mundano, los hombres que siguen luchando son, subraya Husserl, los verdaderamente éticos¹⁶⁰. Pero los seres humanos no son solo máquinas que rindan éticamente realizando valores; de lo contrario la posibilidad de no realizarlos los paralizaría¹⁶¹. Quien lucha éticamente a pesar de la amenaza del sinsentido, no se satisface con cumplir el deber sino que aspira a ser feliz¹⁶². De ahí que, frente a la posibilidad real de lo irracional¹⁶³, Husserl toma distancia de sus planteamientos éticos previos: hay

¹⁵⁶ WL § 3, p. 307.

¹⁵⁷ “Aber habe ich Aussicht, selbst wenn ich der Vernünftige bin, sie zu bessern? Habe ich Aussicht, wenn sie geisteskrank und etwas dergleichen werden, wenn sie wie Idioten handeln, sie zu bestimmen?”, WL § 3, p. 308.

¹⁵⁸ WL § 3, p. 309.

¹⁵⁹ WL § 6, p. 321.

¹⁶⁰ “Aber wenn der Mensch auch da ausharrt, heroisch kämpft und zum Guten strebt, ist es doch am besten. Nur so ist er ethisch”, WL § 7, p. 323.

¹⁶¹ WL § 4, pp. 309-310.

¹⁶² “Der Kampf um ein ethisches Leben ist Kampf für mich, dass ich mich selbst achten kann. Die Erfüllung meiner Pflicht macht mich aber nicht glücklich. (...) Der Wunsch, in Freuden zu leben, ist rechtmäßig. Aber das oberste Ziel, immerzu in Freuden zu leben, ist unrechtmäßig, ist unvernünftig”, WL § 8, p. 329.

¹⁶³ Iribarne identifica cuatro sentidos generales del término “irracional” en el pensamiento husserliano, empleado para referirse a la facticidad y las funciones trascendentales a priori; al sinsentido y sinrazón que contravienen la lógica; a lo que se acaece oponiéndose al proyecto del

situaciones extremas – de las que nadie está libre – que podríamos imaginar, en términos filosóficos, como la caída de toda axiología y razón práctica como meramente hipotéticas¹⁶⁴. Pero incluso en esa situación donde la razón parece no dar más de sí, Husserl nos ha propuesto el ejemplo de la madre que, ante la certeza de la inminente destrucción del mundo, cuida amorosamente a su hijo, corporal y espiritualmente¹⁶⁵. No se trata de una exaltación de la ingenuidad del instinto materno como protección de la prole, tal como se da también en otras especies animales, sino de un valor absoluto y una obligación. El amor hace posible actuar éticamente incluso al precipitarnos al sinsentido: no por la certeza de que se esté construyendo valores, sino porque es posible, queriendo lo bueno, reconocer esos valores de amor en sí mismos y “aunque el mundo sea un infierno”, empeñarse prácticamente en ellos y alcanzar una satisfacción auténtica¹⁶⁶. Lo que no es razonable aceptar se experimenta así como obligatorio en la práctica¹⁶⁷.

A pesar de la apelación al amor y al tierno ejemplo de la madre, cabe preguntarse si el ejemplo extremo de Husserl no propone un ideal ético imposible o incluso inhumano¹⁶⁸. Sin relativizar en absoluto el abismo de lo irracional que a Husserl le toco sufrir personalmente y que también cobra víctimas en los infiernos de nuestro mundo contemporáneo, podemos explorar el horizonte en donde se

yo (enfermedad, vejez, muerte) y a la pasividad en la habitualidad, como opuesta a la respuesta ética libre. Iribarne, op. cit., p. 196.

¹⁶⁴ “Wie aber, wenn das Leben wertlos wäre, wenn es überhaupt nicht zu einem durch reich guten werden kann, wenn das zu erwirken außer meiner Macht ist? Wie, wenn mein freier Wille nicht soweit reicht oder gar ein Schein ist, sofern ich ein Spielball blinder Kräfte wäre, die mein Leben und die ganze Welt regieren und mir die Illusion des freien Könnens einwirken? Muß man nicht sagen: 'Die formale Axiologie und Pr(aktik) ist so wie die formale Ontologie 'hypothetisch'; nämlich dass etwas ist und dass ich bin und etwas kann, dass ich in meiner praktischen Sphäre Güter habe, die ich realisieren kann und immer ein Gutes gewinnen kann und ein Bestes, daß ich wirksam den Willen, gut zu sein, in mir eine universale gute Gesinnung zu (haben), stiften kann etc., das alles entscheidet nicht die formale Ethik“. WL § 3, p. 306.

¹⁶⁵ WL § 4, p. 310.

¹⁶⁶ WL § 4, pp. 310-311.

¹⁶⁷ “Was theoretisch verwerflich ist, das Überwerten der Wahrscheinlichkeiten oder gar nur leichten Vermutlichkeiten zugunsten einer empirischen Gewißheit, ist praktisch gut und somit aber nur in praktischer Lage gefordert“, WL § 4, p. 323.

¹⁶⁸ Nos abstenemos también aquí de seguir el camino abierto por Husserl en su referencia a Dios como resolución de todo amor. Como indicamos en el tercer capítulo, leemos este amor en su concreción mundana e histórica desde donde, tanto para Husserl como para Arendt, emerge toda posible experiencia de sentido.

podría intentar aclarar esa posible objeción: el tramado intersubjetivo de toda vida personal donde se sitúan estas reflexiones. El sufrimiento y la lucha personal no se encierran sobre la propia individualidad sino que, enfrentada a la propia finitud en la que se descubre dentro de la comunidad intersubjetiva, se abre al sufrimiento y la lucha de los otros:

“Puedo ser dichoso en el sentido de que, sobre la base de una confianza en mí mismo correctamente adquirida, puedo al mismo tiempo confiar en el mundo, de que puedo alcanzar la conciencia de que pertenezco a un mundo humano en el marco del mundo objetivo que hace posible infinitas posibilidades de aspiración ética, y que hace posible una configuración racional del mundo, una configuración en la que la humanidad, mediante el propio trabajo, podría lograr una dicha progresiva y la más grande posible; *no el ser humano singular, sino la humanidad*. Pero el ser humano singular mismo, sin embargo, *en la medida en que aprende a sentir solidariamente respecto de la humanidad y su pena, su muerte, su fracaso irracional sobre la base de sus contingencias naturales, etc., todavía puede aceptar alegremente, porque esto no suprime la “armonía” del todo, el valor del todo* que se eleva hasta el infinito, y más bien la comparte directamente mediante esta intención afirmadora”¹⁶⁹

Como en Arendt – tanto en análisis de la experiencia totalitaria y su reconstrucción de las condiciones de la acción –, no podemos escapar a la incertidumbre respecto al curso de nuestras acciones, pero sí descubrir cómo estas se enlazan con las de los otros, como eslabones de una cadena que atraviesa todas las generaciones humanas¹⁷⁰. Si bien no alcanzamos la plena

¹⁶⁹ “Ich kann glücklich sein in dem Sinn, dass ich aufgrund eines recht erworbenen Selbstvertrauens zugleich der Welt vert rauhen kann, dass ich das Bewusstsein gewinnen kann, ich gehörte einer Menschenwelt an im Rahmen der objektiven Welt, die ins Unendliche Möglichkeiten des ethischen Strebens und einer Vernunftgestaltung der Welt ermöglicht, einer Gestaltung, in der die Menschheit zu fortschreitendem und größtmöglichem Glück durch eigene Arbeit gelangen könnte. *Nicht der einzelne Mensch, aber die Menschheit*. Aber der einzelne Mensch doch selbst, sofern er sich solidarisch fühlen lernt mit der Menschheit und sein Leid, seinen Tod, sein irrationales Versagen aufgrund seiner zufälligen Natur usw. freudig noch bejahen kann, weil es die „Harmonie“ des Ganzen, den ins Unendliche sich erhöhenden Wert des Ganzen nicht aufhebt, ja vielmehr gerade durch diese bejahende Gesinnung mitträgt”, WL § 8, pp. 331-332, cursivas nuestras.

¹⁷⁰ WL § 7, p. 328.

certeza, es posible la esperanza: al actuar, puedo fracasar y ser verdaderamente infeliz; pero salir de mí y reconocer las luchas de los otros – reconocer cómo el azar se “reparte” y que no siempre supera definitivamente la realización de valores y su elevación – puedo, resistir heroicamente y no renunciar al mundo, sino amarlo, porque contiene y permite valores de amor¹⁷¹. Como en Arendt, se trata finalmente del amor al mundo y, en él, a los otros que reconozco como personas en su propia lucha ética. Solo desde esa lucha es posible la creación de verdaderos valores éticos: los surgidos del amor¹⁷². Para Husserl, esos valores inmortales pueden constituir en su reunión y trabajo común en el amor, la forma de lo bello¹⁷³. En esa praxis común en la lucha contra el sinsentido, cuando la persona es solidaria con los demás, su propio sufrimiento puede afirmar con alegría (*Freude*) la vida¹⁷⁴. En la lucha ética permanente así descubierta, podemos advertir que el mundo, con toda su imperfección – en ocasiones extrema, por mano de los propios hombres – no carece de valor¹⁷⁵. Afirmar la vida por amor al mundo no es, entonces, ni en Husserl ni en Arendt, una afirmación hecha de cara al ámbito teórico o a algún proyecto militante, sino una apertura y compromiso profundos mirando directamente a la oscuridad del mundo:

¹⁷¹ "Aber solange ich anerkennen muss, dass die Zufälle so verteilt sind nach allgemeiner Erfahrung, dass sie die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit allgemeiner Wertleistung und Werterhöhung der Welt nicht aufheben, und solange ich diese Negativität als Quelle höherer Positivitäten (ansehe), die ich gerade durch sie schaffen kann, eben durch heroische Standhaftigkeit usw., kann ich die Welt nicht verwerfen; ich kann mich in sie finden und sie noch lieben, weil sie viel Liebenswertes enthält und ermöglicht", WL § 7, pp. 328-329, cursivas nuestras. Respecto a la formulación quizás algo fría del "azar que se reparte en general", pero que termina reafirmando al amor al mundo y al estar en el mundo, podríamos sugerir que nos encontramos frente a una expresión personal de Husserl: el viejo profesor de matemáticas hablando, desde su primer lenguaje académico, sobre el sufrimiento y el amor.

¹⁷² "Aufgrund meiner Menschenliebe, die ich als ethischer Mensch haben muss, gewinnt jeder Wert für mich dann allgemein menschlichen Wert, Wert für jedes Vernunftwesen, das ich nachverstehen kann; und das erhöht den Wert selbst und erhöht zugleich meine Freude, im Gedanken an all die Freuden, die er zu erwirken berufen ist", WL § 7, p. 324.

¹⁷³ WL § 7, p. 324.

¹⁷⁴ "Aber der einzelne Mensch doch selbst, sofern er sich solidarisch fühlen lernt mit der Menschheit und sein Leid, seinen Tod, sein irrationales Versagen aufgrund seiner zufälligen Natur usw. freudig noch bejahen kann, weil es die 'Harmonie' des Ganzen, den ins Unendliche sich erhöhenden Wert des Ganzen nicht aufhebt, ja vielmehr gerade durch diese bejahende Gesinnung mitträgt. Ich kann nur ganz glücklich sein, wenn die Menschheit als Ganzes es sein kann, und sie kann es eben nur in diesem Sinne sein", WL § 8, pp. 331-332.

¹⁷⁵ "Nicht als wertlos, denn sie [die Welt] birgt Werte und noch sich steigernde Werte, aber sie hat gegenüber dem notwendigen Ideal einer Steigerung *in infinitum* einen unendlichen Mangel". WL § 7, p. 328.

“Asumida la inevitabilidad de la muerte. La interminable cadena de las generaciones y la continuación de la propia vida en los descendientes, el encadenamiento de los vínculos amorosos originariamente instintivos. *El pensamiento de la muerte pierde su aguijón*, la muerte su disvalor, *si me sé en una humanidad interminablemente perdurable*, que ella misma se socializa libremente y puede avanzar en su construcción hacia una socialidad ética”¹⁷⁶

Es evidente que estas líneas pueden hacer poco o nada si se ofrecen a quien enfrenta esta lucha actualmente. Esta limitación no se debe solo al lenguaje fenomenológico o la distancia que requiere la reflexión teórica, sino a que tentar una respuesta frente al sinsentido apela, como el mismo Husserl ha señalado, al reconocimiento de los otros en el esfuerzo de una vida ética, antes que a argumentos o exhortaciones. Si hay motivos de esperanza se debe a quienes sufren, resisten y siguen luchando, especialmente cuando no se encuentran razones de esperanza. Siguiendo la pregunta que movió a Arendt en *La vida del espíritu* y que nuestra investigación hace suya al pensar con Husserl sobre el sentido de la vida desde la lucha contra lo irracional, debemos plantearnos cómo nuestra aproximación fenomenológica puede servir a la renovación ética en nuestro tiempo; en particular con las nuevas generaciones, decepcionadas de los proyectos políticos y no muy receptivas a las advertencias de filósofos morales. Husserl pone en primer lugar el valor del ejemplo de vida y, en el contexto de nuestra discusión, de las vidas cuya autenticidad ética resplandece en su lucha:

“No puedo estar conforme con el mundo si éste no es mejor. Éste es el ideal, y el ideal necesario, o la exigencia práctica necesaria que debo plantear al mundo, el ideal es que de hecho el mundo sea perfecto, tan perfecto como pueda ser pensado como mundo, en el fondo en el sentido de una concepción del mundo óptima, que el ser humano y el mundo sean concordantes entre sí, que tenga una estructura que haga posible a la

¹⁷⁶ "Die Unvermeidlichkeit des Todes angenommen. Die endlose Kette der Generationen und die Fortsetzung des eigenen Lebens in Nachkommen, die Verkettung durch ursprünglich instinktive Liebesbände. *Der Gedanke des Todes verliert seinen Stachel*, der Tod seinen Unwert, *wenn ich mich in einer sich endlos forterhaltenden Menschheit weiß*, die sich selbst frei sozialisieren und sich zu einer ethischen Sozialität emporbilden kann”, WL § 5, p. 317, cursivas nuestras.

humanidad una infinitud de cultura ética en ascenso infinitamente progresivo, a partir de la propia libertad ética, e incluido allí que la intención ética se trasplante y *pueda ser efectiva mediante el ejemplo y la enseñanza de ser humano a ser humano*, y ante todo que pueda ser planteada y *progresivamente realizada la tarea infinita de etización de la humanidad*¹⁷⁷

Pero incluso si tuviéramos cerca estos ejemplos de vida, no parece que una sociedad en la actitud natural que idolatra el éxito cerrando los ojos sistemáticamente a la pluralidad de los seres humanos – especialmente los que no son ni podrían ser exitosos, según sus reglas de producción y consumo – pueda advertir su valor. Necesitamos escenarios y lenguajes que motiven y ayuden a descubrir estas experiencias de vida que Husserl intentó aclarar a través de conceptos como la infinitud de la tarea ética, la apertura de la razón a la exigencia absoluta del amor, el reconocimiento y respeto, etc. Consideramos que tanto la (in)sensibilidad contemporánea frente a estos temas como el planteamiento husserliano mismo se pueden aclarar y, sobre todo, compartir mejor profundizando en él desde una perspectiva estética. Con ese fin, volveremos sobre la persona ética que lucha contra el sinsentido, desde las reflexiones kantianas sobre nuestra experiencia estética de lo sublime donde descubrimos perceptiblemente el llamado incondicionado del ser humano desde la concreción de su mundanidad.

5.2 Lo sublime: el redescubrimiento estético de la dignidad humana

En este apartado elaboraremos en una orientación fenomenológica la analítica de lo sublime en la *Crítica de la facultad del juzgar* para mostrar cómo el otro, al enfrentar la adversidad en forma de sacrificio, se revela en su dignidad humana encarnada en el mundo y nos interpela éticamente. Precisaremos cómo esta

¹⁷⁷ “Ich kann nicht mit der Welt zufrieden sein, wenn sie nicht besser ist. Das Ideal ist und das notwendige Ideal bzw. die notwendige praktische Forderung, die ich an die Welt stellen muss, das Ideal ist, dass die Welt in der Tat eine vollkommene sei, so vollkommen, wie sie als Welt gedacht werden kann, im Grunde im Sinn der opt(imistischen) Weltauffassung, dass Menschen und Welt aufeinander abgestimmt sind, dass sie eine Struktur hat, die der Menschheit eine Unendlichkeit ethischer Kultur in unendlich fortschreitender Erhöhung möglich macht, aus eigener ethischer Freiheit, und darin beschlossen, dass ethische Gesinnung sich fortpflanze und *durch Vorbild und Belehrung von Mensch zu Menschen* wirksam werden kann und allem voran *die unendliche Aufgabe der Ethisierung der Menschheit gestellt und fortschreitend realisiert werden kann*”, WL § 8, p. 332, cursivas nuestras.

apertura ética solo posible por la concreción fáctica de la situación del otro y de uno mismo, se distingue del mero emotivismo o la solidaridad indefinida, para aclarar en qué sentido el reconocimiento de ese otro en su lucha ética entraña un potencial crítico y movilizador de nuestra praxis en la forma a la que Husserl apunta en sus reflexiones sobre el sentido de la vida y el mundo.

5.2.1 Lo sublime: el aparecer de la dignidad en el mundo¹⁷⁸

Aclaremos en primer lugar cómo la dignidad humana se nos da sensiblemente en la experiencia estética de lo sublime. En la *Crítica de la facultad del juzgar*, Kant establece dos formas en que experimentamos lo sublime: la matemática y la dinámica¹⁷⁹. La primera aclara cómo lo inmenso como dimensión espacial puede ser abarcado en una percepción y reflexión que son simultáneamente desbordadas¹⁸⁰. Nos interesa la segunda, donde Kant introduce explícitamente el tema de la dignidad. La dignidad del ser humano es correlativa – aunque, en último término, superior – al poderío de la naturaleza, capaz de aplastar la fuerza limitada de aquel. Este poderío es impresionante e incontrolable, como aprecia el hombre en la forma de lo temible, sin que necesite enfrentar una amenaza actual. Esa desmesura se traslada a la voluntad humana enfrentada al poder de esas circunstancias empíricas. Esta referencia se da en forma de lucha, donde la naturaleza se puede imponer usualmente sobre la limitada capacidad humana y, sin embargo, esa inferioridad empírica supone la superioridad de la voluntad frente a lo que finalmente suceda.

Además de los obstáculos de nuestra personalidad y los hechos que podríamos llamar “fortuitos” de la naturaleza (catástrofes, una enfermedad, la muerte, etc.) Kant considera el poderío amenazante de las acciones humanas que, diríamos, se cristalizan en la injusticia, la exclusión, la indiferencia, etc.¹⁸¹ En

¹⁷⁸ Una primera versión de este apartado fue presentada como trabajo final del curso *Seminario sobre problemas filosóficos 3* dictado por el profesor Julio Del Valle en la Escuela de Posgrado de la PUCP, en el semestre 2010-1.

¹⁷⁹ CJ §§ 24-29.

¹⁸⁰ CJ §§ 25-26.

¹⁸¹ Kant señala, quizás por experiencia propia, la capacidad real de los seres humanos para dañarse entre ellos; pero que, a pesar de todo, puede ganarse con los años cierta tristeza insociable que, sin embargo, no renuncia a la esperanza en forma de un peculiar amor por la humanidad: “Esta tristeza, no por los males que el destino impone a los hombres (de la cual es causa la simpatía), sino por los males que ellos mismos se hacen (la cual descansa en la antipatía de principios), es

esta superioridad sobre lo sensible consiste la dignidad del ser humano sobre la que juzgamos reflexivamente al conmovernos respetuosamente frente a su aparición en el mundo. No se trata del juicio determinante sobre un objeto o hecho del mundo, ni el imperativo desde la pureza y obligatoriedad del bien moral; sino del juicio estético que nos introduce racionalmente en esa esfera en que la libertad se realiza en la naturaleza.

La importancia de la posibilidad de esta experiencia es, precisamente, que nuestra sensibilidad se puede conectar con lo ético en una situación cotidiana, esto es, mundana. Lo bueno no se da como un objeto de experiencia cognoscitiva en el mundo; se hace presente en el hecho de la conciencia ética, demostrado incontrovertiblemente –según Kant – porque podemos juzgar la rectitud de las acciones humanas, incluso -y precisamente por distinción - con condicionamientos empíricos, como nuestras inclinaciones¹⁸². La analítica de lo sublime muestra cómo constatamos esta conciencia a través de una complacencia negativa, un temple de ánimo peculiar donde la sensibilidad se descubre en la inadecuación que la abre a la razón como orientación a lo suprasensible, en forma de una adecuación posible en el infinito. En este contexto, Kant afirmará explícitamente el parentesco entre el juzgar estético y el juzgar moral. Para aclarar esta relación, nos sitúa, como lo hará Husserl, frente a una persona que cumple con su deber moral. Esta acción, al superar nuestras tendencias naturales se da en la forma del sacrificio. Reconocemos ahí que el bien moral, juzgado estéticamente, nos refiere a lo sublime:

“...como este poderío sólo se da propiamente a conocer estéticamente a través de *sacrificios* (lo cual es una privación, si bien en pro de la libertad interna y que, en cambio, descubre en nosotros una profundidad inagotable de esta facultad suprasensible, con todas sus consecuencias que se extienden hasta perderse de vista), la complacencia es,

sublime porque reposa sobre ideas, mientras que la primera sólo puede valer como bella. (...) Hago esta observación solo con el propósito de recordar que también la tribulación (no la tristeza abatida) puede ser contada entre los afectos *vigorosos* cuando tiene su fundamento en ideas morales: cuando, en cambio, está fundada en la simpatía y, como tal, es también digna de ser amada, pertenece meramente a los afectos *lánguidos*; con ello llamo la atención sobre el temple de ánimo que sólo en el primer caso es sublime”. CJ § 29, pp. 188-189, cursivas en el texto.

¹⁸² Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*. Barcelona: Editorial Herder, 1986, § 29.

considerada desde el lado estético (en relación con la sensibilidad), negativa, esto es, contraria a este interés, pero, considerada desde el lado intelectual, positiva y ligada a un interés. De aquí se sigue que el bien intelectual conforme a fin en sí mismo (bien moral), juzgado estéticamente, tiene que ser representado no tanto como bello cuanto como *sublime*, de manera que despierte más el sentimiento de *respeto* (que desdeña los atractivos) que el del amor y la confiada proclividad; porque la naturaleza humana no concuerda con ese bien por sí misma, sino solo por violencia, que inflige la razón a la sensibilidad”¹⁸³.

Este pasaje se refiere a un juicio estético puro; esto es, a una experiencia perceptivo-reflexiva dirigida a lo particular, como, por ejemplo, al encuentro en nuestra vida cotidiana con alguien que se esfuerza por cuidar a un familiar enfermo con un trabajo que no basta para sus necesidades mínimas. Puedo incluso recordar y revivir lo que experimenté e imaginar – o, más bien, constatar la dificultad de imaginarme - en esa situación: la inquietud me estremece, como si la tranquilidad de mi vida y mis planes futuros se asomaran a un vacío que les recuerda su fragilidad. Desde el fragmento kantiano citado, la profundidad de ese abismo refleja la magnitud de mi respeto hacia esa persona, con quien quizás no me he vuelto a encontrar. Este respeto no se limita a una emoción pasajera sino que me compromete en cuanto la experiencia involucra mi libertad, al representarme imaginativamente en una situación extrema.

Kant habla del modo de sacrificio de la virtud realizada concretamente no por el trabajo empírico que esta puede implicar sino por la distancia entre la buena voluntad pura – el bien supremo – y la fuerza empírica de los deseos de cada persona concreta. Desde la perspectiva del agente, la realización del deber supone una intervención de la libertad en el mundo, que se experimenta como violencia de la razón sobre la propia sensibilidad. Pasando a la posición de quien contempla, me represento la realización del deber a partir del encuentro con

¹⁸³ CJ § 29, p. 184, cursivas nuestras. En la tercera sección de este capítulo abordaremos más directamente el tema del respeto en Kant, que aquí es contrastado con el amor. Vale precisar que, si bien Kant refiere al amor como sentimiento y complacencia sensible, nosotros lo hemos introducido fenomenológicamente como un hacer espacio para el crecimiento auténtico del otro.

aquella persona en su – nuestra – situación concreta. La vulnerabilidad de esa lucha honrada por vivir y cuidar de otro, incluso más frágil, a través del esfuerzo agotador, me representa imaginativamente mi propia fragilidad frente a una situación que podría ser la mía. Redescubro mi libertad – cómo la vivo – en esta situación del mundo que quizás he ignorado intencional o inintencionalmente. Mi seguridad se asoma a ese abismo, que no es la idea genérica de la pobreza o indefensión, sino el enfrentarla cada día con fuerza y cansancio. Me estremezco pero, nos recuerda Kant, lo aterrador

“es al mismo tiempo atrayente: porque es una violencia que la razón ejerce sobre la imaginación solo para ampliarla a la medida de su dominio propio (el práctico) y dejarla atisbar hacia el infinito que para ella es un abismo”¹⁸⁴.

Este aspecto abisal es, por decirlo así, la proporción del sacrificio que es el modo como nos podemos representar estéticamente el poderío de la autonomía moral humana. Así, lo incondicionado acaece en el mundo como la conciencia moral que puede orientarse a partir de lo sensible –si bien, negativamente – hacia su destinación última. Desde ahí se aclara la afirmación kantiana del parentesco entre el juzgar estético y el juzgar moral.

5.2.2 Interpelación ética desde lo estético

Precisaremos ahora el parentesco que Kant establece entre el sentimiento de lo sublime y el moral. El sentimiento moral, como determinabilidad del sujeto frente a lo absolutamente bueno, es diferente del juzgar estético. Kant, sin embargo, señala que en ambos casos se aprecia nuestra sensibilidad frente a la obligatoriedad de ley; es decir, la resistencia ofrecida por nuestras tendencias y nuestra capacidad para superarlas¹⁸⁵. Al juzgar, constatamos este parentesco en que

¹⁸⁴ CJ § 29, p. 178.

¹⁸⁵ “(...) con la facultad del juzgar estética y sus condiciones formales en tal alcance que puede servir para hacer representable la legalidad de la acción [que se hace] *por deber* a la vez como estética, esto es, como *sublime*, o también como bella, sin desmerecer su pureza; lo cual no ocurre si se lo quisiera poner en vinculación natural con el sentimiento de lo agradable”. CJ § 29, p. 180, cursivas nuestras. Como señalamos, nos interesa aquí específicamente lo sublime, en cuanto nos orienta a lo incondicionado estremeciéndonos y no lo bello en lo que válidamente nos podemos complacer porque hay aún bondad en el mundo.

“de hecho, no se puede pensar un sentimiento para lo sublime de la naturaleza sin ligar a él un temple de ánimo que es *parecido al temple para lo moral...*”¹⁸⁶

En ambos casos se hace violencia sobre nuestra sensibilidad. Esta violencia explicita que la finitud del ser humano experimenta la realización de su obligación como un sacrificio, una tarea que permanece siempre abierta y en la que puede afirmarse en su dignidad o fallar. Como también señalará Husserl, la persona ética no se realiza de una vez por todas ni se fortalece irreversiblemente cancelando etapas previas. Quien crece éticamente, se distingue tanto del héroe infalible como de quien queda paralizado por el temor. Cuando experimenta lo temible, no se encierra en la duda narcisista que solo ve su propia fuerza, sino que alcanza a la lucidez de reconocer el poder de la naturaleza externa e interna que es condición para descubrir la autonomía para superarlas. La conciencia de la propia fragilidad es el trasfondo sobre el que destaca el valor de lo ético.

Experimentar lo sublime en el sacrificio del otro nos descubre la dignidad del ser humano en su fragilidad no solo como algo elevado, sino como un valor indestructible. Ciertamente el otro puede ser destruido, pero, en este sentido ético – de lo valioso que puede ser reconocido por otros – no es vencido y puede seguir hablando, si hay un espacio público donde se le recuerde narrándolo como sucede con Sócrates, Jesús o Ana Frank; si bien nada “compensa” la pérdida de esa vida. Juzgar sobre los otros y sus acciones desde una mirada abierta a su dignidad que se revela mundanamente amplía nuestra experiencia a su horizonte político, como veremos más adelante.

Hay que advertir, sin embargo, que este valor indestructible ínsito en la finitud humana puede ser fácilmente malinterpretado. Kant precisa– en un espíritu, diríamos, fenomenológico – lo específico de la experiencia concreta de lo sublime, contraponiéndola a otras actitudes que corresponden, aproximadamente, al deslinde del juicio del gusto frente a otros determinados por el placer (condicionado por el objeto y nuestra apetencia de él), un bien en

¹⁸⁶ CJ § 29, p. 181, cursivas nuestras.

orden a otro bien superior (utilidad) y el bien en sí mismo (moral). En contraste con este último, en el que constatamos la obligación moral como violencia sobre nuestras tendencias naturales, el juicio sobre lo sublime descubre en nosotros esa aspiración desde nuestra limitación (la inadecuación sensible) hacia lo ilimitado y la expresa como representaciones negativas de lo absoluto. Este es el llamado ético que, como una invitación en apertura a los valores del amor, queremos explorar desde Husserl y Arendt. Antes de proseguir con ese cultivo estético de lo ético, necesitamos distinguir la experiencia auténtica de lo sublime en la dignidad del otro, frente a sus posibles distorsiones.

5.2.3 Contra la estetización (I)

En este apartado mostraremos en qué sentido nuestra lectura de lo sublime kantiano no implica una reducción esteticista de lo ético, contra la cual, precisamente, ya advertía Husserl. Kant insiste en el carácter puro del juicio estético sobre lo sublime. El desinterés de este juicio y su independencia respecto de la existencia empírica del objeto, le permite referirse al valor ético de la persona distinguiéndose claramente de la mera emotividad (confinada a la contingencia subjetiva), la complacencia en la simpatía (benevolencia) o la acción en su aspecto meramente empírico (sea como caridad o como participación en un proyecto de desarrollo).

Apreciar la dignidad de la persona en el mundo, contrasta, en primer lugar, con su cosificación – e instrumentalización – en una contemplación egoísta. El respeto se distingue de la pura reacción emotiva como efecto del infortunio percibido. La pena solo responde a la materialidad de la situación, lamentándose por ella; sin embargo, si se limita a ese mero sentimiento, permanece en la pura causalidad condicionada y el otro, lejos de ser reconocido en su dignidad, es solo un objeto de lamento. Esa atención al otro no se da en el modo del respeto, sino que se lo representa como simple víctima de las circunstancias, como pasividad y no como libertad activa.

Esta precisión también nos previene contra una presentación “moral(ista)” de las desgracias del otro para activar la pena de los demás frente a quienes sufren. Kant insiste en que es posible distinguir esa exaltación de la miseria – correlativa

a la pena o la culpa – del respeto: la languidez como esfuerzo casi mecánico por sobrevivir sin trazas de carácter, no tiene nada de admirable¹⁸⁷. El objeto de nuestro respeto es pues la dignidad de la persona concreta como agente, no su capacidad abstracta de heroísmo o su indiferencia estoica. Kant distingue la verdadera nobleza de espíritu del fanatismo entusiasta (que carece de lucidez frente a la propia situación)¹⁸⁸ o la pura reacción pasiva (sea el lamento o la resignación inactiva)¹⁸⁹. La pena o el temor, como la felicidad o la alegría, no pueden orientar la vida personal o la convivencia. Reducir al otro a esa representación pasiva, lo degrada y evidencia la estrechez del propio horizonte moral.

El respeto a la dignidad se diferencia también de la adhesión indeterminada a algún principio solidario abstracto, indiferente a la crudeza de las condiciones empíricas cuyo poderío puede aplastar al ser humano. Reconocerlas refiere, correlativamente, a la dignidad de este ser humano concreto que con sus pocas o muchas fuerzas se enfrenta a esas circunstancias externas e internas que lo amenazan. Es posible distinguir entre el respeto y la simpatía indeterminada que abraza al otro y le puede dar incluso cobijo, pero que no repara en su dignidad¹⁹⁰. Kant aclaró ya desde la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que obrar determinados por la simpatía – y solo conforme al deber – nos limita a la legalidad, sin alcanzar la moralidad a la que está llamada nuestra voluntad racional¹⁹¹. Esta especificación negativa destaca el papel fundamental de las concreciones mundanas – sociales, políticas, culturales, etc. - que nos hacen posible reconocer el sacrificio de quien enfrenta dignamente la adversidad.

¹⁸⁷ CJ § 29, p. 185.

¹⁸⁸ CJ § 29, p. 187.

¹⁸⁹ CJ § 29, p. 189. Podría parecer que Kant está esbozando un modelo de grandeza moral, distinguiéndolo, acaso con cierta frialdad, de otras formas de vivir o enfrentar la adversidad. No hay tal inhumanidad en Kant; más bien, se trata de una advertencia a nosotros -los que juzgamos sobre estas personas y actividades - no confundir lo moral con lo fenoménico.

¹⁹⁰ Análogamente, como ya señalamos en el primer capítulo, Arendt reconoce el valor de esta cercanía cálida al otro en momentos de persecución y sufrimiento; pero lo distingue del espacio necesario entre uno y otro dentro de la comunidad política. En la tercera sección de este capítulo articularemos esta necesidad arendtiana de espacio con la distancia que exige el respeto en Kant.

¹⁹¹ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2002, A 10).

Como hemos señalado, la experiencia estética de lo sublime solo es posible sobre ese relieve concreto de la situación en la que se encuentra quien lucha.

Estas precisiones coinciden con la negativa fenomenológica a toda reducción esteticista de la ética, cuya superación Husserl atribuía precisamente a Kant¹⁹². La insistencia husserliana en el desinterés de la actitud estética por la existencia del objeto sostiene su desaprobación de la ética de Hume¹⁹³, quien cree poder prescindir de la dimensión crítica y normativa en el valorar y actuar, reduciendo el crecimiento ético a una formación afectiva, en donde el otro en tanto tal desaparece. Una reducción análoga, aunque en dirección contraria al esteticismo intimista, sucede cuando el otro es objeto de acciones de beneficencia que no lo reconocen en cuanto persona. A pesar de la diferencia entre entregar directamente artículos necesarios y reclutar participantes en una población para un proyecto de responsabilidad social, en ambos casos se puede instrumentalizar al otro, a pesar de las buenas intenciones y planificaciones estratégicas, al desconocer las capacidades abiertas por la libertad de estas personas reducidas a beneficiarios.

La analítica de lo sublime kantiana se distingue de estos reduccionismos para afirmar una experiencia estética de la dignidad del otro inseparable de su existencia mundana y de las circunstancias que la constituyen en su acción como sacrificio, a la que Husserl atribuye en *Wert des Lebens* un papel central para abrirnos a la experiencia del valor absoluto del amor como culminación de su ética. Este papel iluminador y orientador sobre nuestra agencia en un mundo que desafía la esperanza es posible porque la facticidad del mundo se revela en toda su profundidad en la experiencia de lo sublime. Reconocer la dignidad del otro en su sacrificio presupone conocer y valorar simultáneamente la configuración

¹⁹² Iribarne, op. cit., pp. 71ss.

¹⁹³ “Es ist nun aber klar, dass alle durch reine Imagination fundierten aktuellen Gefühle ästhetische Gefühle sind. Allgemeiner gesprochen, bewerten und beurteilen wir in reiner Kontemplation so, dass das Werturteil davon unberührt ist, ob die beurteilte Gegenständlichkeit wirklich oder unwirklich ist, also in der Einstellung der Irrelevanz der Wirklichkeit, so ist die Beurteilung eine ästhetische. So beschreibt aber Hume die ethische Beurteilung, und er verwechselt damit ethisch und ästhetisch. Er bemerkt nicht, dass alle ethische Beurteilung an der Wirklichkeit notwendig interessiert ist und dass der Rekurs auf die Imagination hier eine ganz andere Bedeutung hat”, Hua XXXVII, p. 189.

concreta del mundo en toda su densidad de (sin)sentido. Este encuentro no nos saca del mundo; por el contrario, nos sumerge más profundamente en ese drama que compartimos, cada cual desde su posición, en la que pide ser reconocido. Desde esa constatación podemos profundizar en el potencial crítico ínsito en toda experiencia estética.

6. Redescubrimiento del mundo y potencial crítico

En este apartado aplicaremos la lectura estético-fenomenológica del juzgar en Arendt que venimos articulando en este capítulo, para mostrar cómo la conexión entre lo ético y lo estético, involucrada en la experiencia de encontrarse ante quien lucha contra el sinsentido, es posible por el potencial crítico ínsito en la experiencia estética que se despliega en un intercambio comunicativo que evidencia lo inabarcable – pero cautivante – de la dignidad humana.

6.1 El potencial crítico de la experiencia estética

La experiencia estética, al reactualizar imaginativamente el proceso originario en el que se constituyeron correlativamente el yo y su mundo circundante, abre la posibilidad de un autodescubrimiento crítico en el mundo cotidiano y de la acción en él. Hemos discutido cómo la obra de arte solo se ofrece como posible objeto estético si actualizamos la actitud apropiada entre los diferentes modos de ser y actuar con los que nos desempeñamos en el mundo. Si bien la obra de arte se presenta como un objeto peculiar – el más mundano de los objetos, ajeno a los medios y fines de la utilidad, como recordamos con Arendt – no deja de ser un objeto entre otros del mundo. Al profundizar en el percibir estético, quien contempla se sumerge en el horizonte de un mundo que reactualiza empáticamente lo que Dufrenne denomina el a priori afectivo de esa correlación entre hombre y mundo. Pero dedicarnos a la contemplación de un objeto que cautiva nuestro percibir es una actividad posible entre otras que desempeñamos en la multiformidad de nuestra vida. La posibilidad de explorar las diferentes orientaciones valorativas ofrecidas en ese horizonte de mundo del objeto estético es inseparable, entonces, del trasfondo mayor de la continuidad de nuestra vida y, correlativamente, de las orientaciones valorativas actuales y posibles en el mundo cotidiano que experimentamos como la “realidad”, válida por sí.

Desde nuestros análisis fenomenológicos fundamentados en la correlación entre el yo persona como agente y el mundo predado en su experiencia, así como desde el pensar como autorresponsabilidad frente a la pregunta por el sentido que orienta a la fenomenología, podemos comprender ahora con más profundidad la analogía establecida por Husserl entre la actitud estética y la actitud fenomenológica en relación al potencial crítico que Arendt encuentra en el juzgar estético: *la experiencia estética saca a la luz el carácter constituido de ese mundo que parece imponerse como realidad y, más aún, su carácter de posibilidad entre otras posibilidades, donde el reconocimiento del otro que lucha contra el sinsentido revela valorativamente la configuración concreta de ese mundo, moviéndonos a una acción orientada por esa vida auténticamente ética que se constituye como un modelo ejemplar que actualiza y enriquece el sentido común desde el que valoramos, definimos y juzgamos nuestras acciones.*

Pero si el mundo del objeto estético es diferente al mundo percibido ordinariamente, este tampoco es el mundo real. Siguiendo a Dufrenne, lo real sería “el horizonte de todos los horizontes”¹⁹⁴. A la luz de esta experiencia estética, descubrimos que “el mundo es un ordenamiento, por la humanidad, del mundo real”¹⁹⁵. Aquí reside la verdad que ofrece la experiencia estética y su potencial crítico. Desde el planteamiento de Dufrenne es posible hablar de verdad a partir de la experiencia estética, en un sentido diferente a la verdad objetiva propia de la ciencia natural. Se trata, más bien, de una revelación afectivo-valorativa del mundo circundante y sus posibilidades, que puede despertar una respuesta práctica.

Desde la comprensión husserliano-arendtiana de nuestra mundanidad no solo somos espectadores pasivos del mundo sino que participamos en él. La experiencia estética reactualiza este modo de ser fundamental sin el cual no se

¹⁹⁴ “The world is the whole of perceived objects, not such that it could be known through a science capable of surveying it, but such that it is given as the horizon of all perceived objects and as the horizon of all horizons”. PAE, p. 147.

¹⁹⁵ Pedersen, Gustav, *Art, Empathy, Truth. On The Phenomenology of Aesthetic Experience by Mikel Dufrenne*. Master Thesis - The Faculty of Humanities, University of Oslo, 2013, p. 38. Revisado

en: <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/35951/PedersenxMaster.pdf?sequence=2>

nos daría objeto alguno. En tanto involucra lo sensorial, lo afectivo y lo reflexivo, en esa experiencia estética no solo sentimos sino que sabemos que experimentamos algo verdadero: al contemplar lo expresado en el objeto estético caemos en la cuenta de la relación fundamental entre hombre y mundo. Esta verdad no se da como una formulación objetiva sino como un empatizar y reflexionar en la dimensión expresiva del mundo que se ofrecen en el objeto estético y, en último término, de todo mundo posible, al reactualizar la génesis en la que se constituye para nosotros todo sentido y validez.

Esta verdad iluminadora de la mutua pertenencia entre hombre y realidad, nos asoma a esta como el horizonte último – accesible y, a la vez inagotable – de nuestro mundo. Este mundo circundante, sin dejar de participar y hacernos participar en lo real, pierde su validez en sí mismo y se transfigura en una posibilidad de ser mundo y de nuestro ser en el mundo. Es posible, por principio, otro afectar y ser afectado entre hombre y mundo y, por tanto, otro actuar, producir, pensar y convivir con los otros hombres y los objetos del mundo natural y espiritual. El espacio abierto en el mundo por la cultura y, en especial, por las obras de arte, diría Arendt, no solo da estabilidad y duración a nuestra morada humana sino que abre la posibilidad a lo nuevo en la acción y la palabra, recuperando esa conciencia del potencial de la pluralidad; que ha abierto ese espacio de aparición. Este es el poder crítico y transformador del rescate fenomenológico del olvido del mundo de la vida, que Husserl emparenta con la actitud estética y al que Dufrenne identificó como su capacidad de llevarnos “de regreso a los comienzos”¹⁹⁶.

En esta perspectiva, es decisivo el rol que Husserl reconoce a la libre fantasía en el desinterés de la actitud estética, en contraste con cualquier “uso” inauténtico de la obra de arte. El aparecer – intuido directa o simbólicamente – porta el sentimiento estético como punto de irradiación de estados de ánimo, pensamientos, etc. en los que emerge el valor¹⁹⁷. Estas asociaciones y fantasías en las que el desinterés por la existencia libera a la imaginación para abrirse al

¹⁹⁶ PAE, pp. 542-543. Cfr. nota 143.

¹⁹⁷ AP 9 a .

horizonte de posibilidades de ser del objeto son también parte del contenido estético¹⁹⁸. Como hemos señalado, exploramos esas direcciones valorativamente, tanto en lo que Husserl categoriza como “arte idealista” donde los valores se encarnan y aparecen en lucha contra los no-valores (*Unwerte*), como en el “arte realista” y su representación de hechos a través de tipos de épocas¹⁹⁹. El arte idealista no solo encarna los valores y su lucha sino que busca “inflamar en nuestra alma el amor por lo bueno sin moralizar ni parodiar”²⁰⁰. También el arte realista puede movernos a esos ideales aunque trabajados, siempre en términos de Husserl, positivamente²⁰¹. La dimensión ética de la experiencia estética no se reduce, entonces, a una mera duplicación o distorsión de la realidad, ni a un discurso moralista sobre nuestras obligaciones, sino que puede envolvernos en el autodescentramiento del amor por las posibilidades de elaborar imaginativamente la fantasía en la que se funda.

Esta empatía de nuestros sentimientos y nuestra personalidad con el objeto estético²⁰² nos permite sentir-desde-dentro las acciones de Aquiles, Walter White²⁰³ o Francisco de Asís en una identificación mayor que la que permitiría un encuentro cara-a-cara con ellos; si bien, como hemos precisado, nunca reduciendo a ese otro con quien empatizo imaginativamente a una mera proyección. En ese sentido, el arte puede elevarse también a ser filosófico, en cuanto nos lleva a la idea del Bien y la Divinidad a través de la belleza²⁰⁴. El arte, como la ciencia, son las actividades que nos elevan más en cuanto seres

¹⁹⁸ AP 12 b.

¹⁹⁹ AP 4 b.

²⁰⁰ AP 5 a.

²⁰¹ AP 4 b.

²⁰² Cfr. *supra* 4.2 en este mismo capítulo, sobre la empatía con el objeto estético. AP 18 a-18 b.

²⁰³ Personaje central de la teleserie dramática *Breaking Bad* (2008-2013). Walter White, profesor sobrecalificado que apenas puede mantener a su familia, cuando descubre que un cáncer – fuera de la cobertura de su seguro – solo le deja dos años de vida. Luego de descubrir que su talento químico le permite fabricar droga de un grado de pureza increíble, su ascenso le demandará decisiones cuyas consecuencias lo forzarán a acciones cada vez más extremas, arrastrándolo a la destrucción junto con su familia y cientos de inocentes. Esta reconocida teleserie responde a la inquietud de su creador Vince Gilligan, por preguntarse, como en una suerte de tragedia contemporánea, hasta dónde podrían llegar las decisiones de una persona cualquiera para proteger a su familia. Thomson, D. *Breaking Bad. The Official Book*. Toronto: Sterling Publishing Co & Sony Pictures Television, p. 23.

²⁰⁴ AP 5 a.

humanos²⁰⁵. Este poder movilizador en la experiencia estética se fundamenta en la empatía, tan importante, según Husserl, para el sentimiento ético, como para el sentimiento estético, como sucede al seguir el destino del protagonista de una narración que nos haya cautivado:

"¿Está la empatía más allá del proceso de conciencia que es solo peculiar de la impresión estética? ¿Es esta todavía estética cuando estamos entregados en creciente suspenso al destino del héroe de la novela y súbitamente se transforma lo estético en un interés en el asunto? ¿En una participación personal verdadera? *La empatía subyace al sentimiento ético en no menor medida que al estético. Compasión, amor por los hombres, etc.* No se ha elaborado la diferencia específica. En cualquier caso, también [hay] aquí un contenido de verdad"²⁰⁶

A partir de nuestra discusión de Dufrenne podemos buscar ese contenido de verdad involucrado en la experiencia estética en su devolvernos al mundo y a los otros en una actividad renovada. Lo que encontramos en la experiencia estética se expresa en ese juzgar que presupone siempre a los otros.

El potencial crítico de la experiencia estética se despliega en este juzgar y se fortalece en la confrontación de nuestros juicios en una discusión que no tiene por qué buscar necesariamente la refutación o asimilación del juicio del otro, sino que, precisamente por la complacencia afectiva de ese descubrir y redescubrir el horizonte de mundo del objeto estético, constituye en el intercambio mismo, la prolongación de la iluminación – la verdad – de la realidad propia de la experiencia estética. En otras palabras, para quien disfrutó una novela, un atardecer o un espectáculo de danza, discutir sobre ella es una experiencia que se busca y suele reactualizar – e incluso profundizar – la complacencia estética vivida. Como hemos discutido, el juzgar estético presupone y apela al carácter compartido de nuestra forma de dejarnos afectar por el mundo circundante. Esa

²⁰⁵ WL §3, p. 309.

²⁰⁶ "Ferner ist die Einfühlung der Bewußtseinsvorgang, der nur dem ästhetischen Eindruck eigentümlich ist? *Ist es noch ästhetisch*, wenn wir mit höchster Spannung dem Schicksal des Romanhelden hingegeben sind und das Ästhetische in stoffliches Interesse umschlägt? In wirklichem persönlichem Anteilnehmen? *Dem ethischen Gefühl liegt Einfühlung nicht minder zu Grunde als dem ästhetischen. Mitleid, Menschenliebe etc.* Es ist die spezifische Differenz nicht ausgearbeitet. Jedenfalls auch hier ein Wahrheitsgehalt", AP 19 a, cursivas nuestras.

es su fuerza que reclama personalmente – en contraste con la impersonalidad de una pretensión de verdad objetiva – el asentimiento de los otros; pero que declara, a la vez, la imposibilidad de una objetividad plenamente determinable. Mostraremos cómo el carácter negativo de la representación de lo sublime cuida la apertura de este espacio político, en tanto se manifiesta, como señaló Arendt, en la *doxa* de quienes aparecen en él.

6.2 Representación negativa y potencial comunicativo

Mostraremos ahora cómo la representación negativa en el juicio estético sobre lo sublime presupone y demanda las perspectivas de los demás, de forma que, lejos de constituir una limitación empobrecedora, cuida el espacio de respeto que permite apreciar la dignidad humana. Comenzaremos discutiendo en qué consiste esta representación negativa, para argumentar después que, en el caso de las figuras ejemplares y los relatos en las que nos alcanzan, la actividad comunicativa que suscitan permite nuestra renovación ético-política. Fundamentaremos así fenomenológicamente la pretensión arendtiana de un pensar que puede volver al mundo para comprenderlo y transformarlo.

Como hemos discutido, Arendt se interesa políticamente por la analítica kantiana del juzgar estético porque, en contraste con las preguntas críticas sobre el conocimiento y la moral, no parten del individuo tomado en singular, sino desde su ser hombre entre otros hombres en el mundo²⁰⁷. El juicio estético sobre lo sublime, la representación – inadecuada y, por eso, orientada a lo incondicional – del bien, no se determina por la contingencia social, cultural o económica, pero presupone formalmente ese horizonte mundano compartido con los demás como condición para reconocer, por ejemplo, esa lucha ética en forma de sacrificio que no se disuelve en esteticismo.

La analítica kantiana de lo sublime explicita sus condiciones *a priori* y, con ello, cómo es posible su aspiración a la universalidad a través de su validación comunicativa. Esta comunicabilidad corresponde tanto a los juicios sobre lo bello

²⁰⁷ LKP 2, p. 33.

como a los referidos a lo sublime²⁰⁸. Se asientan, en ambos casos, en rasgos estructurales de la naturaleza humana, como se evidencia negativamente al recordar que la insensibilidad frente a lo bello es referida a la falta de gusto, mientras que la indiferencia frente a lo sublime es atribuida a la falta de sentimiento²⁰⁹. En contraste con la objetividad del conocimiento científico, el juicio estético sobre lo sublime apela a nuestra capacidad de reconocer al otro no meramente como agente sino como agente moral o, en términos fenomenológicos, como una persona ética donde el horizonte ético articula lo personal y comunitario en la experiencia de la pluralidad en el mundo, que Arendt denomina político. Como hemos discutido, se trata de una atribución formal que permite, dentro de la esfera del juzgar estético, el reconocimiento de la dignidad revelada como sacrificio.

Al afirmar esa dignidad, quien juzga presupone que puede y debería ser reconocida por todos. No puede ofrecer pruebas científicas de su afirmación, como tampoco le sirve reiterar la obligatoriedad absoluta del deber en general según la determinación formal del imperativo categórico, pues se quiere referir a esta persona particular y al valor de su acción en esta situación concreta. Sin embargo, si bien no dispone de una representación única del objeto al que se refiere, puede aspirar a representar su experiencia en una forma que haga justicia a cómo lo ha cuestionado:

“(...) pues la imaginación, aunque ciertamente no halle nada más allá de lo sensible a lo que puede aferrarse, se siente, no obstante, y precisamente por esta eliminación de las barreras suyas, ilimitada; y esa abstracción es, por tanto, una presentación de lo infinito, que, precisamente por eso jamás puede ser otra cosa que presentación meramente negativa, la cual, empero, *amplía el alma*”²¹⁰.

Esta ampliación de su particularidad – la *doxa* que no solo involucra la opinión sino el propio aparecer en el espacio público²¹¹– es, como hemos recordado con Arendt, la presuposición y el *telos* del diálogo que abre el espacio propio de lo

²⁰⁸ CJ § 29, p. 188.

²⁰⁹ CJ § 29, p. 178.

²¹⁰ CJ § 29, pp. 186-187, cursivas nuestras.

²¹¹ Prom, p. 14.

político. Si la experiencia de lo sublime en la constatación del sacrificio de Sócrates, Sophie Scholl²¹² u Oscar Romero se da en forma del respeto a su dignidad en este mundo, entonces enriquece y renueva ese sentido común – en sentido trascendental – desde el que juzgamos y actuamos. Enriquece la opinión o, más bien, las opiniones que suscita en el espacio público. Como hemos recordado con Arendt, la imposición de la verdad en ese espacio anula lo político porque no requiere la pluralidad de voces. Por el contrario, la aparición de la persona que no podemos sino percibir en un respeto que nos cautiva iluminando el mundo y nuestra propia calidad de agentes, despliega un campo de diferentes puntos de vista que convergen en esa figura ejemplar, sin posibilidad de reducirse a una única perspectiva. En este sentido, la inevitable limitación en la representación negativa de lo sublime subraya, en la apertura de su dimensión moral a lo político, la centralidad de la opinión y la persuasión.

Esta representación negativa que amplía la particularidad propia no es una creación privada para la especulación privada, sino que entraña su realización en la actividad comunicativa. Quien juzga, puede ofrecer una descripción valorativa de lo que encuentra digno en esa persona; si bien se refiere, en definitiva, al temple de ánimo que suscita en él. Sus representaciones necesitan ser aclaradas y decantadas en el intercambio comunicativo con los demás, dado que, por definición, se originan en la constatación de su inadecuación. No lo mueve un mero interés de aclaración cognitiva, sino la motivación afectiva personal del sentimiento de respeto: necesita hablar de esa experiencia; si bien es decisivo que esa palabra brota del silencio como el sentirse sobrepasado, propio de la experiencia de lo sublime. Al compartir un juicio sobre lo sublime con los otros, se presupone en estos la misma capacidad de agencia y reconocimiento éticos que quien juzga. De ahí que sus aportes -sus preguntas,

²¹² Joven universitaria alemana quien, con otros compañeros, organizó el grupo *Die weiße Rose* de resistencia contra el nacionalsocialismo, denunciándolo a través de publicaciones clandestinas. Fue capturada, juzgada y decapitada junto con su hermano Hans. Luego de la guerra ha sido reconocida públicamente en diferentes oportunidades, tanto por el gobierno alemán como por los ciudadanos, quienes la han elegido como una de las figuras más importantes del siglo XX. Un dato secundario en el aprecio del ejemplo de vida auténtica de S. Scholl, pero relevante para nuestra argumentación, es la ampliación del público que pudo conocer su historia gracias a documentales y, en particular, a la película *Sophie Scholl – Die letzten Tage* (2005). Discutiremos más adelante en qué sentido esta y otras producciones audiovisuales son oportunidades para cultivar estéticamente – desde la filosofía o desde la actividad formativa en general – lo ético.

aclaraciones o representaciones alternativas- tampoco puedan ser la palabra definitiva sobre la experiencia. Aun así, en la medida en que toquen su carácter personal, avivarán ese intercambio y – podemos esperar razonablemente – ampliarán nuestra mentalidad. La negatividad de la experiencia y, en particular, de las representaciones que podemos ofrecer de ella tiene un potencial comunicativo positivo en la medida que permiten y exigen esta posibilidad de múltiples representaciones, en una profundización donde (nos) recreamos (en) esa experiencia que nos ha conmovido tan profundamente.

Esta insistencia en la negatividad en la representación de lo sublime y, específicamente, de la dignidad del otro, nos permite extender a la actividad del juzgar la negativa que Husserl retoma de Kant frente a toda forma de esteticismo. Efectivamente, hay representaciones inadecuadas de lo sublime que trivializan lo ético y político como

“novelas, los dramas llorones, las sosas prescripciones éticas que coquetean con así llamados (aunque erróneamente) sentires nobles, pero que en el hecho vuelven el corazón marchito e insensible para el precepto estricto del deber, incapaz de todo respeto por la dignidad de la humanidad en nuestra persona y el derecho de los hombres (que es algo enteramente distinto de su felicidad) e incapaz, en general, de todo principio firme (...)”²¹³.

Debemos recordar que Kant no concibe una representación artística de lo sublime. Si fuera posible –como, de hecho, lo pretendió el romanticismo y movimientos artísticos posteriores – debería tensar el ánimo y desplazar ese respeto externo a la familiaridad con lo suprasensible desde lo intramundano. Intentar ese camino exigiría crear una representación donde brille la dignidad humana inmersa en este mundo concreto, plasmado en un cuadro, una película, un relato o quizás también un análisis como el que hace Kant en su texto. Desde nuestra lectura fenomenológica, podríamos encontrarla incluso en el testimonio kantiano de lo que suscitan en él el cielo estrellado sobre su cabeza y la ley moral en su corazón; pero, sobre todo, como insistirá Arendt, en las creaciones de

²¹³ CJ § 29, p. 185.

narradores y poetas que recogen incluso la versión de los vencidos haciendo más nuestro el mundo y su historia en su inagotable valor humano. No siempre tenemos la gracia de encontrarnos frente a frente con la madre del ejemplo Husserl o alguna de las figuras ejemplares que hemos mencionado. Desde pequeños, nos disponemos para estos encuentros a través de relatos. Más adelante, es usual que busquemos conocer a una persona – y quizás a una auténtica persona – a partir de un relato verbal, escrito o audiovisual.

Estos relatos rememoran y aseguran la mundanidad de nuestra experiencia en la que se pone en juego el valor de la acción humana. Sobre ella pensamos y juzgamos, volviendo al mundo, apareciendo en él junto a otros para cuidarlo y renovarlo. Si en verdad estamos comunicando la experiencia de lo sublime siempre reconoceremos, entonces, la inadecuación de nuestras representaciones y la necesidad no solo de buscar otras más adecuadas sino de ir más allá de ellas, pero como señala Arendt, no pretendiendo elevarnos por encima de la acción y los espectadores, sino a través del intercambio comunicativo con estos. Así, nuestra lectura fenomenológica de la analítica de lo sublime no nos sustrae a un más allá metafísico sino que nos ha permitido resaltar cómo somos devueltos al mundo o, más bien, cómo lo redescubrimos y nos redescubrimos en él en su configuración concreta, acaso desinstalados y enriquecidos por el sentimiento de respeto hacia la dignidad de quien nos aparece como realizando su deber moral frente a la adversidad y cuyo significado – su valor – no alcanzamos a captar plenamente en nuestras palabras. Como señalamos, esta limitación es una posibilidad de encuentro comunicativo creciente con los otros que fortalece el espacio en el que aparecemos y visibiliza los desafíos que nos plantea. Nuestros juicios nos revelan en el mundo desde la particularidad de nuestra posición que aspira a su validación universalizadora. Nuestra posición de poder (económico, social, de género, etc.) se revela a los otros y a nosotros mismos con toda su concreción, iluminada por la claridad en la que aparece el mundo en el que lucha la persona auténticamente ética. Esa luz puede ir validando o desautorizando nuestras palabras y nuestra experiencia. Kant ironiza frente a los que creen moralizarse – o creemos moralizarnos – en juegos vacíos de palabras y pensamientos:

“Siéntese alguno edificado por una prédica cuando nada se ha edificado (ningún sistema de buenas máximas); o mejorado por una tragedia quien sólo se alegra de haber pasado dichosamente el aburrimiento. Lo sublime debe tener, pues, siempre, relación *con el modo de pensar*, es decir, con máximas que procuren supremacía de lo intelectual y a las ideas de la razón por sobre la sensibilidad”²¹⁴.

Esta advertencia nos devuelve a la tesis arendtiana del pensar como condición para evitar el mal en el mundo y al conjunto de la argumentación de nuestra investigación. Desde la comprensión fenomenológica de la experiencia ética que incorpora la dimensión afectiva en el valorar y el actuar, no se incurre en ningún esteticismo sino, más bien, como hemos insistido en la discusión de lo sublime, su concreción en una esfera práctica que presupone el mundo que compartimos con los otros. Es posible y, más aún, necesario pensar desde el mundo sobre la vida ética como lucha contra el sinsentido.

Husserl nos planteó el problema del sentido de la vida y el mundo situándonos frente a la experiencia de quien lucha heroicamente contra el sinsentido que amenaza a toda existencia. Nuestra exploración fenomenológica de esta experiencia, siguiendo las orientaciones kantianas en la analítica de lo sublime, nos ha permitido explicitar su potencial crítico al revelar valorativo-cognitivamente la configuración concreta de ese mundo y, por tanto, la posibilidad de que sea otro. Frente a quien lucha afirmándose en su dignidad, es posible decir con verdad “Esto no debió haber sucedido”²¹⁵. Esa afirmación brota de esa aspiración arendtiana a comprender que no se conforma con la determinación objetivista de los hechos o la urgencia narcisista de “hacer algo” para no sufrir por su impotencia. Desde nuestra discusión en este apartado, ese pensar por el que Arendt se pregunta en *La vida del espíritu* se resuelve en los valores absolutos de amor que Husserl intenta delinear en *El valor de la vida*. En la solidaridad del sufrimiento actual o potencial es posible descubrir en el otro

²¹⁴ CJ § 29, p. 186, cursivas nuestras.

²¹⁵ “*This ought not to have happened*. And I don’t just mean the number of victims. I mean the method, the fabrication of corpses and so on – I don’t need to go into that. This should not have happened. Something happened there to which we cannot reconcile ourselves”. EiU, p. 14.

que lucha el valor en sí mismo de ser un ser humano auténtico. Descubrimos en esa solidaridad no solo implica que la ilusión de una felicidad (*Freude*) personal ininterrumpida supondría ser sordos a los sufrimientos de los demás²¹⁶ sino que la persona ética es un bien común²¹⁷ en el sentido más profundo: es tanto razón de esperanza cuando todas las razones caen, como motivo y orientación para nuestra agencia y nuestro propio ser personas. Estos modelos ejemplares son el fundamento de la posibilidad de renovar en nuestras acciones y palabras – nuestras luchas y juicios – nuestra vida ético-política.

Los fenomenólogos y fenomenólogas pueden servir a esa renovación analizando y poniendo en discusión esta experiencia central de nuestra vida ética. Pero su labor formativa de renovación les exige aún más. Las personas que encarnan ejemplarmente una vida auténticamente ética no son inmediatamente evidentes o significativas en la actitud natural. Como recuerda Kant, la sencillez, en el actuar y en el hablar, es el signo exterior de esa aspiración a lo incondicionado que se hace práctica²¹⁸. Esa discreción es experimentada – o, más bien, ignorada - como inexistencia por la actitud natural de un mundo donde la idolatría de la producción sometida a la aceleración creciente del consumo niega paradójicamente nuestra capacidad de acción. Por amor al mundo, la fenomenología puede y debe colaborar con visibilizar, acercar y hacer comprensibles estas oportunidades de renovación a las que nos invitan Arendt y Husserl. En el siguiente capítulo ensayaremos una colaboración de este tipo.

Este intento de cultivar estéticamente lo ético, al apuntar a la actitud de aquellos con quienes queremos dialogar, requiere que profundicemos, desde la dignidad del otro que lucha – el objeto estético como polo noemático – en el respeto como su correlato subjetivo. En la siguiente sección recapitularemos y completaremos la argumentación de nuestra investigación a través de una comprensión fenomenológica del respeto que permita motivar y aclarar desde nuestra vida cotidiana una apertura a la experiencia ética, enriquecida desde una perspectiva estética que responda a las sensibilidades e indiferencias contemporáneas.

²¹⁶ WL §8, p. 330.

²¹⁷ KZ 3.

²¹⁸ CJ § 29, p. 188.

III. Fenomenología en tiempos de oscuridad: el cultivo de lo ético más allá del esteticismo

En esta tercera sección discutiremos un análisis fenomenológico del respeto como síntesis de la perspectiva articulada en nuestra argumentación para precisar qué significaría cultivar estéticamente lo ético, como respuesta, desde la ética del amor husserliana, a la pregunta arendtiana sobre un pensar capaz de prevenir el mal. Completaremos esta síntesis contrastándola con algunas formas de reducción esteticista de lo político. Finalmente, recogeremos nuestras discusiones previas sobre el papel de los filósofos en la discusión pública para su renovación y aclararemos en qué sentido nuestro trabajo ofrece una perspectiva aplicable para aportar a esta tarea.

7. El respeto como principio ético-político

La consideración fenomenológica del respeto en el contexto de nuestra constitución personal nos permitirá precisar el horizonte formativo en el que crecemos éticamente y en el que aspiramos a contribuir desde la perspectiva desarrollada en nuestra investigación. Comenzaremos mostrando cómo el respeto hacia quien lucha dignamente contra el sinsentido que amenaza y aplasta a los seres humanos funda fenomenológicamente el respeto a todo ser humano en cuanto tal²¹⁹, por lo que toda reflexión ética y, en particular, toda pretensión de formar éticamente a otro ser humano presupone la posibilidad de cultivar ese respeto orientándolo hacia su realización más plena. El papel de la empatía y la imaginación en ese cultivo de un respeto cada vez más inclusivo de otras formas de vida personal y comunitaria, nos permitirá confirmar y precisar el rol central de la experiencia estética para nuestro crecimiento ético; en particular cuando la formación a través de actividades cognitivas y prácticas, parecen no poder suscitar el interés y compromiso que pretenden en las generaciones más jóvenes, lo cual nos llevará a considerar en qué medida nuestra argumentación no estaría defendiendo una forma velada de esteticismo intimista que traicione precisamente sus pretensiones críticas en la teoría y la práctica.

²¹⁹ Drummond, John J. “Respect as a Moral Emotion: A Phenomenological Approach” en *Husserl Studies* 22: 1–27, 2006. Springer.

7.1 El respeto en la autoconstitución personal

Comenzaremos volviendo a Kant desde nuestro desarrollo de una estética fenomenológica articulada con su analítica de lo sublime, donde nos encontramos con el respeto como correlato subjetivo de la dignidad del otro evidenciada en su lucha como sacrificio. La concepción kantiana del respeto en *La metafísica de las costumbres* nos sitúa en una forma de relación donde la cercanía entre los hombres mantiene la distancia que permite ser a cada uno desde su diferencia, en un “espacio entre” que podemos llamar con Arendt el mundo donde se abre el espacio público.

“Cuando se trata de leyes del deber (no de leyes de la naturaleza) y precisamente en la relación externa de los hombres entre sí, nos consideramos en un mundo moral (inteligible), en el que, siguiendo la analogía con el físico, la conexión entre los seres racionales (en la tierra) se produce por *atracción* y *repulsión*. En virtud del principio del *amor recíproco*, necesitan *acercarse* continuamente entre sí; por el principio del *respeto* que mutuamente se deben, necesitan mantenerse *distantes* entre sí; y si una de estas dos grandes fuerzas morales desapareciera, 'la nada (de la inmoralidad), con las fauces abiertas, se tragaría el reino entero de los seres (morales) (...)' ”²²⁰

Esta distinción entre amor y respeto que Kant desarrollará con más detalle posteriormente en su analítica de lo sublime busca, como hemos visto, prevenir la reducción esteticista del respeto y, en general, de lo ético. En sintonía con este cuidado, la comprensión fenomenológica del amor ético como hacer espacio al otro para el crecimiento de su yo auténtico en la comunidad hacia un horizonte cada vez más universal nos permite recoger esos aspectos de cercanía y distancia para mostrar cómo el respeto por las personas ejemplares funda, en nuestro proceso de autoconstitución personal, el respeto por todo otro en cuanto ser humano. Seguiremos algunas ideas fundamentales del análisis fenomenológico del respeto propuesto por John J. Drummond para sintetizar y aclarar la orientación práctica que puede seguir nuestras discusiones

²²⁰ Kant, I. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 2008, Segunda parte, §24, 449. Kant precisa a continuación que no entiende al amor como un mero sentimiento (“estéticamente”) o complacencia, en línea con la interpretación que hemos seguido con Husserl y Arendt del amor como un salir de sí haciendo espacio al otro para su florecimiento.

precedentes al cumplir con la misión formativa de la fenomenología, vinculando el pensar con prevenir el mal en el mundo como exigía Arendt.

En contraste con la importancia que le otorga Kant al respeto como subordinación (humillación de la propia sensibilidad) frente a la ley y, sobre todo, como motivo de la acción moral, una ética fenomenológica no necesita apelar al respeto abstracto a la ley, sino que parte del respeto como un aspecto fundamental en la constitución del yo como persona ética. En efecto, para Kant el objeto propio del respeto es la ley moral que tiene como correlato subjetivo la conciencia del deber propio²²¹, necesaria para no limitarnos solo a actuar conforme al deber sino por el deber. Solo en sentido derivado se respeta a la persona admirable (en cuanto cumple la ley) y, finalmente, a la dignidad humana en general (en cuanto cada agente podría, en principio, cumplir esa ley)²²². Desde la reconstrucción de la autoconstitución del yo personal como agente ético, mediada por los otros y el mundo que comparten, desarrollada en el capítulo anterior, se puede aclarar cómo el respeto a la ley y al ser humano en general se funda en la habitualidad y sedimentación de las experiencias concretas de respeto por quienes luchan por vivir auténticamente y así, como hemos planteado, orientan ejemplarmente nuestra propia vida ética.

Como hemos constatado con Husserl, todas las cosas que se dan en nuestra experiencia inmediata son experimentadas con un valor propio. En el proceso de incorporación del yo a la comunidad volitiva donde se va constituyendo como un agente autónomo el mundo circundante va adquiriendo relieves propios que predelinean - cognitiva, valorativa y prácticamente - todo objeto de experiencia posible. La cosa valorativamente neutra es, en este sentido, una abstracción excepcional que supone suspender nuestra experiencia predada en el mundo de la vida.²²³ Por eso, no solo no experimentamos directamente la capacidad de

²²¹ Drummond, op. cit., p. 1.

²²² Kant, I, op. cit. §37:462. Aquí se aprecia si bien no necesariamente una corrección, si un cambio de enfoque en el tratamiento del respeto que Kant seguirá posteriormente en su analítica de lo sublime en la *Crítica de la Facultad del juzgar*, donde, sin obviar la orientación al deber, parte de considerar la dignidad de la persona particular y, como hemos resaltado, la configuración concreta del mundo contra el que lucha.

²²³ Ms A VI 26, 42a citado en Drummond, op. cit., p. 6.

agencia del otro sino que siempre se nos da a través de sus acciones con una cualidad que valoramos en consecuencia: en la presentación perceptible de sus acciones corporales presenta su personalidad ética como una capacidad de agencia ya ejercida y con su valor propio. Tampoco se puede advertir directamente el llamado personal que el otro puede descubrir en su vida sino, como discutimos en el tercer capítulo, una coherencia entre sus acciones que permiten atribuirle un carácter ético análogo al propio, sobre el trasfondo de la comunidad volitiva que ambos integran. Este reconocimiento de su carácter ético se puede ir profundizando - confirmando o cuestionando - a través de las acciones del otro y, con ellas, las motivaciones y fines que podemos asociar con ellas. Así, son las elecciones concretas de bienes concretos particulares donde se realiza la respuesta - más o menos coherente - al llamado personal que el otro, tanto como yo, procuramos descentrarnos para ser más auténticamente cada uno. Esta correlación entre la experiencia del otro y la propia permite comprender, sobre el entretrejimiento de nuestras vidas y acciones, como discutimos en la sección anterior, el conflicto e incluso incompatibilidad entre bienes, de manera que ya no sea posible la absorción de bienes sino una experiencia verdaderamente trágica que interpela el (sin)sentido de nuestra vida²²⁴.

Este reconocimiento del otro como agente ético en una vida donde es posible el conflicto tanto como la apertura a los valores absolutos del amor, no se alcanza, entonces, como una inferencia, sino que presupone, como discutimos en el tercer capítulo, su percepción empática. Este descentramiento hacia el centro experiencial del otro, despertado por su aparecer corporal, fundamenta el reconocimiento de sentimientos, motivaciones y acciones con carácter ético en el otro. Como precisa Drummond, la simpatía (como afecto personal por la vida del otro y los conflictos que pueda atravesar²²⁵) y la compasión (que impele a

²²⁴ “Si me decido por lo obligatorio frente a otra exigencia igual, entonces no sólo sacrifico un amado absoluto y con esto también un valor a otro, sino que también con esto me sacrifico a mí mismo, el yo, como el que soy, no puedo separarme a mí de nadie así amado, de nada incondicionalmente debido, aspirado y amado a partir de mi yo más íntimo”. Ms A V 21, 13bb, citado en Iribarne, op. cit., p. 208.

²²⁵ Esta distinción entre respeto y simpatía no representa una descalificación ética de esta última. Solo apunta a señalar que el respeto comprende también a quien pueda no despertar simpatía o incluso – en un sentido más amplio del término – a quien resulte francamente antipático.

actuar solidariamente) son valiosas para fortalecer el reconocimiento del otro como agente ético, pero también pueden motivar acciones e instituir habitualidades paternalistas u opresivas, tal como discutimos siguiendo a Kant en la sección anterior. Esta precisión es una orientación importante para la labor formativa a la que aspira la fenomenología, en tanto aclara que la simpatía y la compasión no son condiciones necesarias para el respeto; mientras la empatía sí es una condición necesaria, aunque no suficiente. En otras palabras, es posible un ejercicio éticamente positivo de la simpatía y la compasión solidarias si se parte del cultivo del respeto fundado en la empatía.

El respeto, entonces, al dirigirse al otro se abre al horizonte de su posible realización como persona auténtica. No se limita a la consideración de actos puntuales sino, como hemos recordado, a su posible coherencia en una personalidad ética que tiene sentido por las motivaciones, valoraciones, razones, etc. que reconocemos en él empáticamente. Específicamente, el respeto que nos suscita quien se afirma en la lucha ética, al parecer contra toda esperanza, no se dirige solo al acto desnudo que se opone a la fuerza irracional de la realidad, sino a las razones - incluso más allá de lo que yo acepto hasta el momento como racional - que podría dar o que de hecho da sobre su actuar. Tal como señala Husserl en *Wert des Lebens*, es la propia experiencia de sufrimiento redescubierta en relación - en comunalización empática - con los otros lo que me puede permitir descubrir, desde el amor, un sentido de esperanza que abre las posibilidades de la ética fundada racionalmente que había perseguido hasta ese momento. En ese sentido, podemos precisar ahora que no basta con el ejemplo de ese otro que se afirma auténticamente en su lucha, sino que el juzgar y debatir posteriormente sobre esta no solo es un añadido posible sino una condición necesaria para encontrar sentido, en primer lugar para el agente, a estas acciones que escapan a nuestra previsión y control, tal como nos recuerda Arendt. La aspiración a la evidencia en la verdad de una vida auténticamente responsable permanece como una idea infinita, donde esa infinitud no nos sustrae a un trasmundo metafísico sino, siguiendo la forma propia de la ciencia, sino a una praxis comunitaria de comunicación creciente que toma la forma de una comunidad ética de amor. Este es el horizonte intersubjetivo de constitución de la persona ética, donde la filosofía y, en general, todo proceso formativo, debe

situarse para ofrecer su aporte. En nuestro caso, se trata de una perspectiva fenomenológica para elaborar desde lo estético el valor ético de las personas cuya lucha las constituyen en los modelos ejemplares arendtianos.

Desde esta perspectiva el respeto no es un valor que podamos aprehender directamente o, para nuestro caso, enseñar a través de una descripción o explicación. Como la objetividad ideal cognitiva discutida por Husserl en *Experiencia y juicio*, el valor solo se constituye a partir de un cambio en la dirección de la mirada a partir de los objetos valorados como tales, por las propiedades descriptivas que despiertan en nosotros las reacciones afectivas apropiadas que fundan el valorar. Drummond apela a la distinción entre las emociones momentáneas que se suscitan inmediatamente frente a las propiedades descriptivas (*erfassende Fühle*) y los estados más estables en el sujeto como respuesta afectiva al valor sentido en aquellas emociones (*zuständige Gefühle*)²²⁶. Esta distinción permite aclarar cómo una emoción que puede resultar “desagradable” como al saborear una bebida amarga o ver sufrir injustamente a una persona inocente, puede fundar estados valorativos, si no inmediatamente “agradables”, al menos satisfactorios, como al disfrutar un buen café o, como hemos venido discutiendo, el respeto por la lucha del otro en forma de sacrificio. La experiencia habitual de estos estados puede sedimentarlos y así predelinear aquellas emociones fundantes de manera que nos hagamos más sensibles y atentos a estos valores. Lo que nos interesa especialmente es, como señala Drummond, que no siempre disponemos de nombres precisos para esas emociones, pero sí para estos estados más estables, los cuales referimos a nuestro carácter ético. La labor formativa fenomenológica puede cultivar, entonces, la descripción, discusión, aclaración, etc. de aquellas emociones para fundamentar - diríamos, en la evidencia del juzgar que reactualiza estas vivencias valorativas - el sentido auténtico de aquellos estados que hacen inteligible la dimensión ética de nuestra vida²²⁷.

²²⁶ Drummond, op. cit., p. 13.

²²⁷ A la inversa, una formación ética que parta meramente de definiciones o el encomio de valores no se orientaría a la experiencia fundante de esos niveles posteriores de hablar sobre lo ético y apreciarlo.

Como señalamos, el carácter negativo en la representación de lo sublime suscita esta profusión de modos de referirnos a lo auténticamente valioso en una vida humana, en una actividad comunicativa que se sostiene en el espacio público y lo fortalece. Desde una perspectiva trascendental, el método fenomenológico aporta esa actitud que no se frustra por no lograr una formulación última de una experiencia y su objeto, sino que reconoce que en la aproximación infinita de sus descripciones, la profundización en lo que se va comprendiendo es, a la vez, una autoprofundización de quien reflexiona haciéndose más responsable de sí mismo. La formación ética en el preguntar, recoger perspectivas, discutir e intentar formular requiere el tiempo y paciencia de la sedimentación de lazos valorativo y prácticos – el cultivo del sentido común – que no se puede abreviar con la prédica moralizante que cree poder insertar convicciones en la persona ética del otro.

7.2 El respeto a todo ser humano y su cultivo

Desde esta perspectiva fenomenológica se puede comprender cómo el respeto por la persona ética que lucha por ser auténtica funda el respeto por todo ser humano en general²²⁸. En nuestra lectura fenomenológica de la experiencia de lo sublime destacamos la suerte de abismo que se abre entre mi experiencia y la del otro que lucha contra esas circunstancias concretas del mundo – que me aparecen en el “cómo” práctico de su crudeza antes que en el “qué” de su determinación objetiva – que me estremecen valorativamente. Ese espacio es donde se sitúa el respeto, explorando empáticamente, como señalamos, las direcciones de esa experiencia posible también en mi vida y la de todo ser humano expuesto a la violencia de lo irracional. Subrayamos que no es una experiencia de mero soportar o de arrojo voluntarista, sino de lucha que no solo enfrenta la pregunta por su sentido, sino que crea – o tienta - su respuesta en su misma acción. Más aún, como no tenemos un conocimiento objetivo completo de la vida de la otra persona ni del carácter ético que reconocemos a su agencia, tampoco estamos autorizados a reprobar a quien nos parece que solo soporta o lucha a ciegas. La empatía se diferencia de la identificación que anula la alteridad del otro reduciéndolo a una mera modificación imaginativa del yo. Cultivar el

²²⁸ Y, finalmente, el respeto por la ley moral, tal como priorizó Kant.

respeto es cuidar, ayudados por la sensibilidad y distinciones fenomenológicas al interior de esta experiencia, esta distancia que deja al otro ser otro sin desvincularlo de mí o, como diría Arendt, el espacio en el que puede aparecer su *doxa* en todo su esplendor, aún en tiempos de oscuridad.

Es necesario darle espacio y, sobre todo, tiempo al otro para que florezca en el momento y ritmo que le es propio. El hacer espacio al otro en general no es desentenderse de él, en la medida que nos sabemos entrettejidos en una misma vida en común. Puedo juzgar en el sentido constructivo de apertura comunicativa que hemos señalado con Arendt, pero no como un juez último que condena o justifica al otro de una vez y para siempre. El proceso del otro no es solo suyo, sino un recordatorio del propio proceso, donde yo también he contribuido y contribuyo a un mayor o menor valor de nuestra vida en común: todos nos debemos a todos. Puedo, entonces, comprender también en mi experiencia personal y a través de los otros, lo que significa fallar, traicionarme, olvidar y tratar de recuperar el llamado ser auténticamente yo, etc. En ese sentido, el cultivo habitual del respeto configura ese aspecto del carácter personal que reconocemos como humildad. Desde esa experiencia, como señala Drummond, puedo respetar en el otro en general no solo la agencia desplegada admirablemente en la lucha, sino también la capacidad de que la ejerza más plenamente en algún momento.

La dignidad humana no necesita comprenderse entonces como una esencia interior inalcanzable sino como esa capacidad de agencia que requiere un espacio que no puedo cubrir anulando al otro con mis sentimientos (disculpándolo de su responsabilidad como una concesión magnánima) o mi beneficencia (actuando en vez de él). Esta comprensión del respeto y la pretensión de cultivarlo entre los más jóvenes presupone actitudes y acciones concretas en sus formadores, sea padres, madres o educadores; específicamente el dar espacio para intentar, explorar y, dado el caso, fallar. Formar para la autonomía no significa, desde esta perspectiva, un vacío de valores o normativas, sino, por el contrario, disponer un espacio significativo para el valorar, reconocer y actuar en un cultivar el respeto por los otros, partiendo de aquellos que luchan – y que, como recordamos con Kant, suelen ser también

modelo de humildad en su discreción – y alcanzando a todo otro en general. Un cultivar formativamente el respeto mira, por su dinámica interna de descentramiento, más allá de sí, como nos han recordado repetidamente Arendt y Husserl en nuestras discusiones.

En esa proyección a los otros que aún no conocemos, tanto en nuestro mundo circundante como en otras comunidades, la dimensión estética sigue siendo tan fundamental como en los primeros encuentros éticamente formativos en los que descubrimos con respeto a quienes aprendimos a reconocer como auténticos seres humanos. Como señala Drummond:

“El cultivo del respeto por otros, en otras palabras, requiere *una educación moral que extienda nuestras habilidades imaginativas* de manera que nos permita reconocer otras posibilidades, especialmente otras posibilidades culturales, para bienes manifiestos y para darnos cuenta auténticamente de nuestra capacidad de agencia racional. El cultivo del respeto por los otros, en otras palabras, requiere que *busquemos activamente dentro y a través de las culturas – de hecho y en la imaginación –* por aquellos que merecen nuestro respeto como aprecio de manera que estemos mejor preparados para respetar a los agentes auténticos como personas meritorias de carácter excepcional y respetar a todas las personas simplemente como personas”²²⁹.

La capacidad para reconocer al otro en la lucha de su vida auténtica crece y se fortalece a través del cultivo de la sensibilidad frente a los objetos estéticos como los que nos ofrece el arte (plástico, literario, audiovisual), el encuentro cara a cara y los relatos personales que podemos compartir, al abrirnos a otros mundos posibles. Este será el sentido del ensayo aplicativo de nuestra investigación en el siguiente capítulo.

²²⁹ “The cultivation of respect for others, in other words, requires a moral education that extends our imaginative abilities so as to allow us to recognize other possibilities, especially other cultural possibilities, for manifest goods and for authentically realizing our capacities for rational agency. The cultivation of respect for others, in other words, requires that we actively search within and across cultures – in fact and in imagination – for those deserving of appraisal respect so that we are better prepared to respect all authentic agents as meritorious persons of exceptional character and to respect all persons simply as persons”. Drummond, op. cit., p. 23. Cursivas nuestras.

Desde esta perspectiva, el respeto que nos merece descubrir y apreciar a quien lucha contra el sinsentido reactualiza y profundiza el respeto fundante que suscitaron en nuestra génesis personal quienes nos enseñaron con su vida qué era vivir auténticamente y, en general, la calidad de agente ético de todo ser humano. Este respeto en el nivel interpersonal se traduce en la praxis comunitaria como la experiencia política del reconocimiento de derechos; es decir, de reconocer la capacidad de agencia del otro y abstenerse de interferirla²³⁰. Este alcance ético-político de la experiencia fundamental del respeto a quien merece nuestra admiración y, en general, a todo ser humano es crucial porque en nuestra vida fáctica falta el respeto en el sentido que otros no son reconocidos; en ocasiones ni siquiera como agentes capaces de autonomía. Así, podemos crecer en – u optar por – una sensibilidad insensible a ciertas personas, grupos o pueblos. Esta es, precisamente, la situación en la que podemos descubrir la lucha de quien se enfrenta a la fuerza irracional de un mundo que comienza a aplastarlo desde que le niega su reconocimiento como una persona digna; incluso quizás racionalizándolo a partir de su nivel educativo, su orientación sexual, su “raza”, etc. Esa fuerza irracional de la que nos descubrimos parte nos enturbia la percepción del otro en cuanto otro digno. Solo un cambio de percepción - como el que podemos intentar, por ejemplo, en el cultivo de la experiencia de lo sublime – puede hacerlo aparecer y, a partir de ahí, legitimar los cambios legislativos, sociales, etc. que fortalezcan esa percepción y valoración internas al reconocimiento. La fenomenología puede colaborar en advertir oportunidades para descubrir y orientaciones para explorar una experiencia renovada de respeto que recupere, reactualice e incluso refunde la limitación fáctica de las experiencias empáticas en las que crecimos. El horizonte abierto del nosotros originario presupuesto en el nosotros fáctico puede ser explorado por las vías que hemos identificado en Dufrenne y Husserl como el potencial crítico de la experiencia estética. En ese esfuerzo, la lectura arendtiana del espacio público desde su apropiación de la estética kantiana abre la perspectiva de esa exploración a su horizonte político.

²³⁰ Drummond, op. cit. 21.

En ese diálogo formativo que aspira al cambio de percepción, una perspectiva husserliano-arendtiana, antes que moralizar o teorizar, aspirará a despertar la mirada frente al milagro de la pluralidad, en la que ha profundizado a través de la investigación trascendental. Empleará términos familiares desde los que luego se podrá profundizar en el juzgar y debatir: pero, sobre todo, en el valorar y actuar en ese espacio común desde el que se descubrió esa interpelación. Se abre así un campo infinito de acción - de admiración, investigación y diálogo - para una fenomenología que, enriquecida y autoexigida desde el ámbito trascendental, regrese apasionada por su afirmación del mundo. Antes de concluir precisando cómo se realiza y ubica esta comprensión del aporte de la filosofía a la formación ética, la contrastaremos con otras perspectivas sobre la articulación entre estética y política. Comprobaremos que el descubrimiento del otro en su lucha contra lo irracional no debe quedar necesariamente en una contemplación replegada sobre sí misma donde el respeto se reduzca a un gesto estético, quizás profundamente conmovedor pero desilusionado, por principio, frente a cualquier capacidad de agencia en el mundo.

8. Contra la estetización (II): el redescubrimiento del mundo de la vida

En este apartado pondremos a prueba nuestra perspectiva husserliano-arendtiana de la relación entre estética y política para mostrar que no se reduce al esteticismo político criticado o defendido por diferentes autores. Por el contrario, partimos de lo estético para abrirnos a lo ético como recuperación y apuesta por la acción, el espacio público y, en definitiva, el mundo.

Comenzaremos exponiendo las coincidencias de nuestra argumentación con la crítica de W. Benjamin al esteticismo político. En segundo lugar, mostraremos cómo los análisis de los capítulos anteriores pueden hacer tuyas las objeciones a cierta comprensión moderna de la acción y al sujeto autónomo expuestas por algunos autores posmodernos. Esta coincidencia, sin embargo, no implica en nuestro caso el repliegue nostálgico en un gesto estético de resistencia sin trascendencia hacia el otro. Rastreadremos la inspiración nietzscheana de esta última tentación para concluir reafirmando la apuesta husserliano-arendtiana por el mundo y la posibilidad de luchar por su transformación, incluso frente al abismo.

8.1 La pluralidad en la percepción y el esteticismo fascista

El cultivo estético del respeto por el otro como un ejercicio comunicativo que amplía el espacio público coincide con la crítica de W. Benjamin al esteticismo fascista y con su apuesta por la politización del arte como fortalecedor de la pluralidad de perspectivas.

La raíz estética del espacio público y el modelo estético del juzgar político como motivador y renovador de la acción se distinguen radicalmente del esteticismo político que denuncia, por ejemplo, Walter Benjamin. Aclaremos más arriba cómo el respeto por la dignidad del otro que se revela mundanamente en su actuar se distingue claramente del esteticismo moral y sus posibles proyecciones políticas. Benjamin plantea, más bien, el peligro de un esteticismo que exalta el carácter autocontenido y no justificable objetivamente de la esfera de experiencias estéticas, de manera que la exaltación autorreferencial del “arte por el arte” se traslada a lo político. Lo ético y lo cognitivo son absorbidos por lo estético, disolviendo cualquier posibilidad de cuestionamiento y justificación. Más allá del entusiasmo irresponsable de algunos artistas vanguardistas en su glorificación de la guerra y el progreso a toda costa²³¹, este esteticismo hace posible la encarnación grotesca y sin ambages de la imagen arendtiana del político como artesano y el pueblo como su objeto mudo – silenciada su pluralidad – expresada en estas palabras de Mussolini:

“(…) cuando las masas son como cera en mis manos o cuando me confundo con ellas y quedo casi aplastado por ellas, me siento parte de la masa. Aun así, persiste en mí cierto sentimiento de aversión, como el que experimenta el artista por el pedazo de yeso que moldea. ¿No rompe a veces el escultor en mil pedazos el bloque de mármol porque no puede darle la forma de la visión que concibió?”²³²

²³¹ Martin Jay cita como ejemplos el aplauso de O. Wilde de la absolución papal a B. Cellini por crucificar a un hombre para usarlo como modelo; el desenfado del poeta francés L. Tailhade para justificar a una bomba en la cámara de diputados “si el gesto es bello”; la glorificación futurista de Marinetti de “las bellas ideas que matan”; y al yerno de Mussolini comparando los cuerpos bombardeados de etíopes con flores abriéndose. Jay, Martin. *Campos de Fuerza – Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós, 2003, pp. 146 – 147.

²³² Mussolini a Emil Ludwig en 1932, citado en Jay, op. cit., p. 148.

Desde el análisis de Benjamin, el problema se plantea a partir de la posibilidad de reproductibilidad técnica que parece eliminar el carácter original, irrepetible y ritual de nuestra experiencia estética, facilitando su manipulación ideológica desde la fuerza del Estado fascista o la intrascendencia de la cultura de masas²³³. Si bien comparte estas preocupaciones, Arendt no desespera con estas pérdidas estético-comunicativas que efectivamente podemos estar sufriendo y nos recuerda cómo la obra de arte otorga estabilidad al mundo y ofrece, incluso en un tiempo de cultura de masas, una promesa de trascender intramundano que rebasa lo político²³⁴. Más aún, es posible reafirmar desde nuestra lectura fenomenológica de Arendt la propuesta de politización del arte formulada por Benjamin. Esta apunta a la recuperación y cultivo crítico de la percepción, hechas posibles hoy por las mismas tecnologías reproductivas de la comunicación – como la fotografía y el cine – que estarían reemplazando a las formas clásicas de arte en la experiencia cotidiana de las sociedades modernas. Mientras la estetización fascista apunta a la masificación reduciendo la diversidad de voces a una sola mirada complacida y entusiasta, Benjamin apuesta por la variedad de perspectivas que puede despertar el redescubrimiento de nuestras posibilidades perceptivas.

Hemos explorado con Arendt y Husserl la profundidad constitutiva de esa pluralidad de miradas cuyo potencial renovador y revolucionario Benjamin invita a cultivar a través del diálogo. Ver una película o escuchar un relato estéticamente significativos y discutir con otros sobre ellos, puede abrir otras posibilidades de ser y actuar en el mundo, como discutimos al exponer desde Husserl el potencial crítico de la experiencia estética. Ese diálogo y apertura de posibilidades no tiene por qué quedar solo en una exhibición de diferentes puntos de vista.

Más allá de Benjamin y en contraste con las reservas de la teoría crítica frente a una razón que solo buscaría inevitablemente realizarse absorbiendo toda

²³³ Benjamin, Walter. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus, 1989.

²³⁴ TP, p. 259.

diferencia en una peligrosa totalidad, ni Arendt ni Husserl renuncian a la acción para limitarse a combatir especulativamente contra la filosofía de la historia. Asumiendo la incertidumbre e irreversibilidad del espacio común que hace posible nuestras acciones, Arendt nos invita a redescubrir el poder estabilizador de la promesa y el perdón para emprender juntos una historia finita e imprevisible, pero siempre abierta a la renovación con cada nuevo comienzo. Discutimos en el tercer capítulo cómo, desde Husserl, ese horizonte abierto cobra sentido para la agencia personal y compartida desde un telos infinito que, a diferencia de cualquier nueva versión de la filosofía de la historia, solo se reconoce desde la finitud humana como realizable aquí y ahora en una apodicticidad que no excluye el error, sino que lo incorpora en su exigencia crítica. Como precisamos en el segundo capítulo, si bien Arendt asocia la verdad al conocimiento según el modelo de la ciencia, para distinguirla del pensar, la fenomenología trascendental fundamenta una comprensión más amplia de las raíces y el alcance de la verdad, en la cual se mantiene la exigencia de una evidencia que solo se puede realizar como una tarea infinita que relativiza críticamente, para potenciarlos, sus logros entendidos en clave de una autorresponsabilidad creciente²³⁵. Desde esta perspectiva que aspira a comprometer a toda la humanidad, esa exigencia crítica aprovecha y profundiza en los relatos de los historiadores²³⁶ y las creaciones de los poetas para abrirnos, desde la historia que vamos tejiendo, horizontes más amplios de acción. Así, la comprensión de Husserl y Arendt sobre el potencial político de la experiencia estética, es compatible con la crítica de W. Benjamin al esteticismo político, al situarla en un espacio público donde la pluralidad de percepciones y opiniones pueden desplegar su potencial revolucionario en un horizonte que articula la finitud humana y su telos infinito sin subsumir ninguno en el otro.

8.2 Más allá del repliegue y la resistencia

Desde una valoración opuesta de la relación entre estética y política, la pretensión de disolución de la razón que diferentes formas de pensamiento

²³⁵ KZ 3 p. 37. Cfr. *supra* Capítulo. 2, subtítulo 3.1.

²³⁶ “Competencia del historiador es documentar el renacimiento del espíritu antiguo siguiendo los motivos histórico-fácticos en sus conexiones concretas de desarrollo y en sus detalles. Lo que a nosotros nos interesa aquí es que tal renacimiento tuvo lugar, en efecto, como gran movimiento de libertad. Es esto lo que debemos comprender en su sentido puramente espiritual”, KZ 5, p. 99.

posmoderno comparten, apela en algunos casos a la experiencia estética como un espacio de resistencia individual frente a la normalización y despersonalización forzadas por las diferentes formas institucionalizadas de la razón hegemónica en las sociedades modernas. Discutiremos esta reducción esteticista de la política, para mostrar como nuestra propuesta afirma la posibilidad de la acción y la comunicación, sin comprometerse con una concepción totalizante y normalizadora de lo político.

J. F. Lyotard recurre, como Arendt, a la *Crítica de la facultad del juzgar*, para subrayar el carácter no determinante de las opiniones en política y apela específicamente a la experiencia de lo sublime como el ser sobrepasado desde nuestra mundanidad en el aquí y ahora, para distanciar cualquier acuerdo o formación políticos del ideal de una realización fáctica totalizante, en tanto potencialmente totalitaria²³⁷. Lo sublime subraya aquí la sospecha frente a ese ideal de una sociedad orgánica que se autoproduce políticamente normando las interacciones entre ciudadanos a través de la disciplina autojustificada de la igualación²³⁸. Por el contrario, destaca el carácter irrepresentable de una comunidad política que parta del reconocimiento de las diferencias y supere la solidaridad reducida a reciprocidad igualitaria. Esta renuncia a la ilusión de una experiencia ética generada desde sí misma, redescubriría lo ético en el llamado de otro que es verdaderamente Otro y no una proyección del yo²³⁹.

Desde nuestra lectura fenomenológica de la pluralidad arendtiana se puede empezar a responder a esta última prevención, afirmando la alteridad del otro que no solo cuestiona al yo éticamente, sino que este se constituye autodescentrándose en ese cuestionamiento. Como hemos discutido en este capítulo y el precedente, este llamado del otro no solo despierta al yo desde la plena concreción de su cuerpo vivo y físico sino también en la configuración fáctica – de poder, fuerza e irracionalidad – del mundo que comparten. El énfasis

²³⁷ Lyotard, J.F. y Thébauc, J-L. *Just Gaming*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, pp. 15, 89-92.

²³⁸ Jay, op. cit., pp. 90-91.

²³⁹ Martin Jay identifica a Levinas como inspirador de esta perspectiva. De nuestra parte, podemos relacionar este aspecto del pensamiento de Levinas con la fenomenología husserliana, en cuanto la experiencia ética es un llamado del otro, desde el cual se constituye el yo. Jay, op. cit., pp. 84ss.

de autores como Lyotard en la importancia fundante de este llamado sacrifica, como no necesitan hacerlo ni Arendt ni Husserl, el mundo y la acción para protegerse de la amenaza del sistema político.

A pesar del valor de las advertencias posmodernas contra una representación positiva y total de lo político, no se puede, como advierte Martin Jay, diferir indefinidamente todo acuerdo o formación de poder. Esta nueva terapéutica negativa contra los peligros de lo político es incapaz de reconocer un carácter constructivo y afirmativo a la experiencia política, de la que sospecha por principio. La proclamación de la caída de los metarrelatos histórico-políticos y la crisis de legitimación del saber²⁴⁰, pondrían en evidencia, en ese sentido, la futilidad de la acción cotidiana. Sin garantías de un resultado o sentido último, la idea de un agente autónomo y lúcido respecto a sus motivos y fines queda debilitada y a merced de las fuerzas normalizadoras de lo social. Luchar contra la institucionalización de las dinámicas disciplinarias de la sociedad moderna implicaría caer en su propio juego y, a pesar de las intenciones emancipadoras que puedan mover a los disidentes, solo podrían reemplazar un patrón normalizador por otro.

Un aparente escape de esta amenaza permanente sería la experiencia literaria o, en general, el lenguaje. La crítica literaria posmoderna, con su deconstrucción de las pretensiones objetivistas del lenguaje y, específicamente, de la estabilidad del significado, saca a la luz las formaciones lingüísticas dentro de las cuales opera el agente y que difieren inevitablemente lo dicho de lo que se quiere decir. Terry Eagleton discute cómo el deconstruccionismo identifica en este espacio lingüístico el potencial ético-político de la experiencia estética²⁴¹: por un lado, esta lectura de la realidad –que excede a la literatura para abarcar todo ámbito de experiencia a través del lenguaje– es inevitable y, por tanto, demanda hacernos responsables de ella; por el otro, evidencia la promesa incumplida de todo “texto” de ofrecer un sentido completo e invita al lector a resistir el deseo de

²⁴⁰ Lyotard, J.F. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1987.

²⁴¹ Eagleton, Terry. *La estética como ideología*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

“la lectura correcta”, potencialmente totalitaria²⁴². Como en Lyotard, la comprensión estética de lo político apela a diferir su concreción, esta vez apelando a la deconstrucción lingüística, para protegernos de su potencial totalitario.

Frente a este repliegue, Eagleton concede la necesidad de asumir con seriedad las consecuencias de la deconstrucción textual para cualquier intento ingenuo de fundamentación de lo político, la crítica o el sentido, pero responde afirmando la posibilidad de un materialismo histórico actualizado que, para empezar, rastree las configuraciones histórico-sociales desde las que es posible el carácter paradójico de esa teoría que pretende informar a la práctica de la inevitable inoperancia de lo que se puede ofrecer²⁴³. Este intento de recuperar lo que podríamos llamar, con Husserl y Arendt, la mundanidad en y desde la que se constituye nuestra praxis y su comprensión, nos permite plantear desde nuestra perspectiva, la relación entre este sujeto debilitado y el mundo. Hemos profundizado desde diferentes ángulos en el carácter constituido de todo sentido y validez que se nos da en la experiencia. En esa amplitud de experiencias, el sentido ideal del texto – a pesar de su importancia para la objetividad del conocimiento y su crítica – no es el único ni el más fundamental, sino que es posible precisamente desde la *aisthesis* en el mundo de la vida. Es posible no solo distanciarse del esteticismo deconstruccionista sino responderle explicitando el carácter intersubjetivo de esa *aisthesis* fundante en el escenario al que se repliega en una contemplación desencantada del mundo, tal como plantean el segundo y tercer capítulo de nuestra investigación.

Asimismo, tanto Arendt como Husserl, advierten contra los peligros de ceder la libertad y responsabilidad humanas a un Estado u orden social justificado en alguna filosofía de la historia. Ofrecen además una comprensión de la acción que no la disuelve en la ficción del progreso inevitable, desdramatizando el desencanto posmoderno frente a su fragilidad, sin comprometerse con ningún

²⁴² Entre quienes cultivan esta posición, Eagleton identifica en primer lugar a Paul De Man. Martin Jay, por su parte, discute, confrontándolos con Eagleton, las proyecciones ético- políticas del pensamiento de J. H. Miller. Miller, J. Hillis. *The Ethics of Reading*. New York, 1987, citado en Jay, M., op. cit. 82.

²⁴³ Eagleton, op. cit., pp. 460ss.

nuevo tras mundo metafísico. La crítica arendtiana a la normalización social que instrumentaliza la política desde la justificación de una verdad totalizadora no solo se articula conceptualmente, sino que se desarrolla en una reconstrucción narrativa que no cede a la reducción de la historia a un encadenamiento de causas y efectos, donde los seres humanos sean piezas indiferenciadas y, en último término, instrumentalizadas²⁴⁴. En ese esfuerzo de pensar lo contradictorio e incomprensible de la realidad histórica, Arendt también exige resistir a la tentación de someterla a categorías ya conocidas, suprimiendo la diferencia en nombre de la tranquilidad de la identidad. Como citamos en el segundo capítulo, para Arendt, comprender exige un esfuerzo de autodescentramiento para abrirse a la complejidad de la realidad sin despojarla de lo que nos sobrepasa²⁴⁵. La verdad y la historia no son, desde esta perspectiva, conceptos u objetivos amenazantes, sino una tarea que hace patente nuestra responsabilidad en esa realidad que nos interpela.

Desde nuestra argumentación, el espacio público se afirma en su pluralidad que no reduce al otro ni encierra al yo en la impotencia solitaria. Como hemos visto, en la concepción arendtiana del espacio de aparición donde las acciones revelan a los agentes, estos no se reducen a sus intenciones interiores o a la eficiencia de sus esfuerzos. Ciertamente el agente está escindido por la división interna de la voluntad que no guarda conexión necesaria con el mundo, como discutimos en el tercer capítulo. A su vez, esa fragilidad interna es correlativa a la incertidumbre del curso de la acción en el mundo y el peso que supone su irreversibilidad. La posibilidad de esa acción supone un espacio autofundado performativamente que no puede apelar a ninguna garantía exterior, en la

²⁴⁴ Este es el sentido de su esfuerzo, aparentemente poco sistemático de reconstrucción del antisemitismo a partir de las formas ilusorias de integración social y la caída del Estado nación bajo el peso de una política degradada a mera gestión social bajo imperativos económicos (*Los orígenes del totalitarismo*) y de la emergencia de una sociedad productora que supuestamente vuelve al mundo desde la contemplación pero que se reduce a consumirlo desde una creciente ilusión de omnipotencia que solo se traduce en la posibilidad de destruir todo (*La condición humana*).

²⁴⁵ “Comprender no significa negar lo escandaloso, deduciendo lo imprevisible de precedentes o explicando fenómenos por analogías y generalidades de manera que el impacto de la realidad y el *shock* de la experiencia ya no se sientan. Significa, más bien examinar y asumir conscientemente la carga que nuestro siglo nos ha puesto – no negando su existencia ni sometiéndonos cándidamente a su peso. Comprender significa, en resumen, el enfrentar –atenta e impremeditadamente– y resistir la realidad, cualquiera que esta sea”. OT-T, p. viii.

medida que, cuando lo ha hecho, ha sido consumido por el talante antipolítico de la verdad metafísica, revolucionaria o científico-técnica. Ya sabemos que este espacio de autorrevelación en acciones y palabras tiene como condición la pluralidad y no la supresión de las diferencias; por lo que esa naturaleza comunicativa no necesita entramparse en alguna paradoja sobre la alteridad sino que presupone la diferencia del otro para que la acción sea reconocida, juzgada y, eventualmente, compartida. Desde la fenomenología se aclara cómo la constitución del otro parte de ese carácter irreductible del *alter* presente incluso en el yo reducido primordialmente. De ahí la importancia de haber destacado que ese otro es el primer yo que encontramos en la génesis de nuestro yo personal.

Desde esa perspectiva, los capítulos precedentes señalan algunas vías para responder a las reservas frente al sujeto, el pensar y la acción que motivan el repliegue estético posmoderno. En lugar de emprender ese amplio debate que excede los objetivos de nuestra investigación, formularemos aquí una respuesta que sirva como síntesis de la perspectiva en la que hemos integrado a Husserl y Arendt, partiendo de la puesta en escena deconstruccionista. Sobre ese escenario, por un lado, la acción política de los agentes pierde sentido por su destino paradójico de convertirse en una nueva forma de imposición “racional”; y por otro lado, la palabra tampoco puede justificar su pretensión de alcanzar al otro ni al propio hablante, porque el desplazamiento de sentido lo deja a la deriva respecto a cualquier intención comunicativa. Siguiendo ese camino, el único escape posible frente a la normalización en la sociedad y la interioridad personal sería el gesto estético de distanciamiento frente a estas imposiciones y pérdidas de sentido. En una versión contemporánea de la soledad de Zaratustra en sus cumbres, el individuo solitario solo podría contemplar posmodernamente la futilidad de todo intento de comprender y actuar en una realidad contradictoria, caótica e inaprehensible. Podemos, sin embargo, contestar a esta inspiración nietzscheana del repliegue esteticista frente al mundo afirmando con Husserl y Arendt la posibilidad del amor al mundo.

8.3 Del *amor fati* al *amor mundi*²⁴⁶

Concluiremos precisando la coincidencia entre Husserl y Arendt en su afirmación del mundo, en contraste con el *amor fati* nietzscheano. La dimensión negativa de la transvaloración nietzscheana frente a las diferentes máscaras de las interpretaciones morales del mundo, se orienta positivamente por la apuesta creativa de un nuevo valorar que brote de la vida y la cultive. Esta superación de una moral que ya no puede dar razón teórica de sus fundamentos²⁴⁷ se emprende desde la denuncia del supuesto “sujeto moral” detrás de las acciones. Nietzsche traza una perspectiva donde acción y agente constituyen un continuo difuso, tanto por el indiscernible cúmulo de fuerzas que motivan el actuar, como por el carácter ilusorio de toda interpretación causal de nuestra intervención en el mundo. Si, a pesar de todo, la acción ha de ser posible, debe poder afirmar performativamente su sentido interno, prescindiendo de toda referencia a una validación exterior, ya sea desde un trasmundo teológico o filosófico, o desde los imperativos técnicos de la sociedad moderna²⁴⁸.

Para Nietzsche, valorar y actuar se realizan mutuamente, como un dar forma a la realidad. Esa mirada es activa porque no está sometida al resentimiento que fuerza la realidad a su seguridad envenenada²⁴⁹. Puede hacer suyo y

²⁴⁶ Una primera versión de este apartado fue presentada como trabajo final del curso *Seminario sobre temas de historia de la filosofía 3* dictado por la profesora Kathia Hanza en la Escuela de Posgrado de la PUCP, en el semestre 2010-2.

²⁴⁷ Nietzsche insiste en que la tarea del filósofo y, en definitiva, de cada individuo implica crear valores y no solo investigarlos críticamente. En el filósofo, “su ‘conocer’ es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es - *voluntad de poder*”. Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, Aforismo n. 210.

²⁴⁸ Villa, Dana, “How Nietzschean was Arendt?” (en adelante, HNA) en Siemens, Herman y Roodt, Vasti (editores), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p. 401.

²⁴⁹ “(...) ¿adónde tendremos que acudir nosotros con nuestras esperanzas? - A nuevos filósofos, no queda otra elección; a espíritus suficientemente fuertes y originarios como para empujar hacia valoraciones contrapuestas y para transvalorar, para invertir «valores eternos»; a precursores, a hombres del futuro, que aten en el presente la coacción y el nudo, que coaccionen a la voluntad de milenios a seguir nuevas vías. Para enseñar al hombre que el futuro del hombre es voluntad suya, que depende de una voluntad humana, y para preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina y selección destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado «historia» - el absurdo del «número máximo» es tan sólo su última forma -: para esto será necesaria en cierto momento una nueva especie de filósofos y de hombres de mando, cuya imagen hará que todos los espíritus ocultos, terribles y benévolos que en la tierra han existido aparezcan sin duda pálidos y enanos. La imagen de tales jefes es la que se cierne ante nuestros ojos: - ¿me es lícito decirlo en voz alta, espíritus libres?”, Nietzsche, op. cit., n. 203.

reconocerse incluso en lo contradictorio, porque la realidad y la vida no tienen que conformarse *a priori* con ningún principio, tampoco el de no contradicción. La acción ya no es un mero actuar en un escenario preconcebido, dispuesto frente a poderes superiores como la voluntad de Dios o el fin de la historia, sino que entraña su valor en sí misma y lo despliega al realizarse. Rota la ficción del sujeto moral, el valor de la acción no se limita a la intención privada sino que se hace visible en el mundo y frente a otros, como un poder creador que interviene en las fuerzas que constituyen realidad²⁵⁰. Desde esta perspectiva, la acción tiene su medida en sí misma y, a la vez, presupone agonísticamente a los otros²⁵¹. No recibe su valor de poderes divinos o sobrehumanos, pero tampoco de la expectativa de aplauso o rechazo de los demás. La acción como automodelación estética supone que el valor se muestra y se justifica a sí mismo en su particularidad. Así como la obra de arte no es instrumental a un fin técnico o a la autoexpresión del artista, tampoco la acción se mide desde fuera de sí misma, sino performativamente²⁵². Aunque supone ciertas características generales, no pretende una universalidad por encima de la particularidad del agente y la situación en la que habita²⁵³. Nietzsche ciertamente no pretende la

²⁵⁰ Este sería el sentido de la fórmula “voluntad de poder”, como el encuentro problemático de todas estas fuerzas y resistencias.

²⁵¹ “Toda vez que el hombre intuitivo, como en la antigua Grecia, maneja sus armas de manera más potente y victoriosa que su adversario, puede, si las circunstancias son favorables, configurarse una cultura y establecerse el dominio del arte sobre la vida (...)”, Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 10. Revisado en: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/nietzsche/Nietzsche%20Verdad%20y%20Mentira.pdf>.

Nietzsche comprende el *agon* en términos del mostrarse mutuamente en excelencia de los griegos (HNA, p. 400). Es el espacio propio de los hombres y mujeres soberanos.

²⁵² Schoeman, Marinus, “Overcoming Resentment. Remarks on the Supra-Moral Ethics of Nietzsche and Hannah Arendt”), en: Siemens, H y Roodt, V., op. cit., p. 432.

²⁵³ Nietzsche aclara esta comprensión de la virtud, distanciándola, en primer lugar, de la vulgarización de la moral como moralismo burgués y mediocridad conformista del rebaño, para explicitar luego su carácter afirmativo. “Uno debería defender la virtud contra los predicadores de la virtud: ellos son sus peores enemigos. Porque ellos enseñan la virtud como un ideal para todos: arrancan de la virtud el encanto de la rareza, excepcionalidad y no ser del promedio – su magia aristocrática (...) La virtud tiene todos los instintos del hombre promedio contra ella (...). Yo reconozco la virtud en que (1) no desea ser reconocida; (2) no presupone la virtud en todas partes, sino precisamente otra cosa; (3) no sufre por la ausencia de virtud, pero, por el contrario, estima esto como la relación de distanciamiento, en base a la cual hay algo que honrar en la virtud; no se comunica a sí misma; (4) no se propagandiza – (5) no permite a nadie juzgarla, porque es siempre virtud por sí misma; (6) hace todo lo que está generalmente prohibido: la virtud, como yo la entiendo, es la verdadera vetitum dentro de toda legislación de rebaño; (7) en resumen, es la virtud en el estilo del Renacimiento, virtù, virtud libre de moralina”, Nietzsche, F., *Voluntad de poder*, 10 [109], citado en Schoeman, op. cit., p. 432.

restauración de alguna forma de sistema moral, sino una aproximación a la acción que insista en su valor intramundano, apelando a la analogía con la creación en la esfera del arte.

Es propio también de la obra de arte, mostrarse y poder ser juzgada. Al medirse con los demás, el hombre virtuoso no busca llenar un vacío de valor, sino que despliega el suyo poniéndolo a prueba. En ese espacio de acciones individuales y compartidas, los nuevos hombres podrán desarrollar la gran política, que Nietzsche echaba en falta en su tiempo. El vacío dejado por la interpretación moral del mundo reclama recuperar este en una reconciliación que no se contente con una porción de la realidad - negando el resto - ni que, al enfrentarse al todo, ignore la contradicción o la domestique dialécticamente. Pero, desmentida toda ficción transmudana – y, en particular, el metarrelato de la “historia universal”²⁵⁴ – el heredero posmoderno de Zaratustra solo se permite, como señalamos, contemplar el abismo desde su soledad apenas soportable y aspirar a una forma reducida de trascendencia intramundana, profesando el *amor fati* en el espacio lingüístico que, aunque lo atrape en sus dispositivos, al menos difiere la amenaza de la totalidad.

Arendt no comparte la resignación del repliegue estético frente al mundo. Como señalamos en el segundo capítulo, desenmascara la artificialidad del aislamiento de quien contempla el abismo para hundirse en él o saltar heroicamente al *amor fati*: siempre hay un índice de pluralidad –que no reduce la diferencia del otro a una proyección del yo– que abre un espacio para quien se atreve a enfrentar en su pensamiento y sus acciones al sinsentido. Ese espacio, más o menos frágil y pequeño, es el que transfigura la esperanza de la acción en *amor mundi*.

Como señala Vasti Rood, al renunciar a toda justificación exterior de la acción, el *amor fati* de Nietzsche afirma la relación de cada cosa con todas, a través de la noción de voluntad de poder y aspira a la aceptación de toda la realidad. No

²⁵⁴ Lyotard lee esa “historia” desde la justificación estética – y no cognitiva, como pretendía el marxismo – de los metarrelatos modernos para mover a la acción a quienes se creyeron agentes del progreso. Lyotard, J. F. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 1987.

es una aceptación pasiva sino la afirmación de quien elige incondicionalmente. En esta afirmación incondicional el hombre se reconcilia con el mundo porque todo lugar es su hogar y en su identificación con la realidad se puede encontrar con otros hombres. Es una reconciliación filosófica que borra la distinción entre uno mismo y el mundo. En ese mismo sentido, Heidegger solo puede ver en el encuentro con los otros la caída en la inautenticidad del *das Man*²⁵⁵ y desestimar como habladería²⁵⁶ toda comunicación ulterior a la evidencia de la meditación ontológica fundamental. Una discusión detallada de Heidegger escapa a los objetivos de nuestra investigación; sin embargo, ya señalamos cómo Arendt juzga que su maestro distorsiona a Nietzsche para formular su pensar amputado del mundo. Un juicio general similar se podría hacer respecto a las apropiaciones fenomenológicas de *Ser y tiempo*, el cual Heidegger insiste en plantear como una ruptura con la aproximación trascendental de Husserl, solo para reformular algunas de sus intuiciones centrales, aunque ignorando su horizonte intersubjetivo y encarnado. Ésa es la misma malinterpretación del mundo de la que Arendt acusa a Nietzsche y, finalmente, a toda la tradición filosófica que ha desarraigado al filósofo para sustraerlo a una supuesta patria metafísica²⁵⁷.

El *amor mundi* arendtiano parte de constatación de que al nacer estamos en el mundo pero no por ellos somos meros objetos mundanos ni experimentamos ya a este mundo como nuestro hogar. En la tarea de una vida humana más allá de la supervivencia biológica, hay que resistir tanto a la tentación de huir del mundo al cielo o a la interioridad, como de reducirlo a un superobjeto para la fabricación. Hacerse un lugar en el mundo supone una aceptación incondicional que no puede ser fundamentada, sino que, como el amor, se vive en la misma medida como gracia y como deuda; y, por tanto, en un agradecimiento al mundo compartido con los otros que puede suscitar ese amar. Esta incondicionalidad no excluye la crítica que se ejerce en el discriminar y juzgar, en tanto el amor por el mundo, al participar en él, se realiza como cuidado del mundo, de las apariciones que lo constituyen y, por tanto, de lo que puede (o no) aparecer en él. Esta distancia frente al mundo permite distinguir y trazar límites para

²⁵⁵ SZ § 27.

²⁵⁶ SZ § 35

²⁵⁷ LM-T, n. 19, pp. 199-200.

mantenerlo y, con él, a nosotros. Mientras el *amor fati* del “sí” de Zaratustra y el repliegue estético posmoderno en la indeterminación lingüística borran estas diferencias, el *amor mundi* de Arendt, siempre atravesado de pluralidad, permite afirmar que “Eso no debió haber pasado, no debimos permitir que suceda”²⁵⁸. En coincidencia con este espíritu, también Husserl identifica el carácter científico de la actitud fenomenológica con la afirmación (*Bejahung*) del mundo, comprendido en toda su problematicidad para una praxis que no siempre puede satisfacerse plenamente, cuando la contrasta con una comprensión trascendental que, pretendiendo orientar esa praxis problemática, solo puede consolarla al negar (*entsagen*) ese mundo que nos decepciona una y otra vez²⁵⁹.

Desde esa afirmación del mundo que no renuncia al juicio crítico, es posible emprender y encontrar sentido a una acción asumida en su finitud. Los otros no son solo una condición instrumental para esta acción sino que su aparición es el horizonte de sentido del propio aparecer en el mundo en la vida política que rompe la tentación de autosuficiencia de la libertad filosófica que Arendt discutió en el volumen *Querer*²⁶⁰. En esa experiencia política se genera el poder como una potencialidad no inventariable distinta a la fuerza de lo normativo y a la violencia. Contra cualquier sospecha de totalización, el poder es por principio una formación efímera, que no se define por cerrar o determinar, sino precisamente por su capacidad de iniciar algo nuevo. El poder así entendido no requiere una igualación que suspenda la pluralidad sino que siempre la presupone, de manera que la comunicación no está condenada a la frustración por un ideal objetivista inalcanzable en el lenguaje. Más aún, ese poder presupone su validación comunicativa de manera que acredite la autenticidad del “nosotros” que pretende realizar²⁶¹. La apertura constitutiva de ese nosotros como concreción del nosotros originario sacado a la luz por la fenomenología

²⁵⁸ EiU, p. 14.

²⁵⁹ SB, pp. 16-17. En este texto, Husserl discute su interpretación del budismo como ciencia teórica trascendental que orienta la praxis excediendo el nivel de una técnica ética, pero sin alcanzar la universalidad de la ciencia filosófica occidental. Sin duda, la lectura husserliana del budismo es, por lo menos insuficiente, pero ofrece, como señala Sebastian Luft (editor del manuscrito), aclaraciones importantes sobre cómo Husserl comprendía el carácter científico de la fenomenología y el carácter científico en general, a partir de Sócrates.

²⁶⁰ LM-W, n. 16.

²⁶¹ Cfr. *supra* Capítulo 3, subtítulo 5.4.

reitera permanentemente la necesidad de una validación renovada del ejercicio de ese poder, de manera que no se desgaje de la vida comunitaria en pluralidad en la que se origina. Es posible el encuentro intersubjetivo con el otro en esa aparición mutua que no reduce el “quién” –inagotable– al “qué” en el intercambio monológico de la civilización tecnificada al servicio del consumo.

La afirmación arendtiana de la comunicación desdramatiza la angustia posmoderna por las amenazas de la verdad, permite un espacio de acuerdos y abre desde el lenguaje posibilidades de acción que, incluso en su fragilidad, escapan a lo meramente reactivo. Como hemos discutido ampliamente, la *doxa* que constituye comunicativamente el espacio público presupone la pluralidad de opiniones que no se pueden reducir a un punto de vista objetivo por encima y separado de ellos, como en el conocimiento científico o, antes, en la especulación metafísica o teológica. Estas, por el contrario, son posibles tanto para Arendt como para Husserl por sus raíces dóxicas. A la vez, los acuerdos que pueden alcanzar estas opiniones no se fundan en una instancia normativa exterior sino en la concertación que siempre es revisable. Así, no permanecemos en la postergación indefinida de decisiones ni nos abandonamos a una política que anula las opiniones en nombre de la verdad. La comunicación no solo rescata un espacio para los acuerdos desde las diferencias, sino que ofrece remedios internos al espacio público, para la incertidumbre e irreversibilidad de la acción. Si para Nietzsche la autorrevelación ético-estética tiene como rasgo central la generosidad que supera el resentimiento, en Arendt la generosidad es la capacidad de perdonar y prometer verazmente, la cual nos libera del cautiverio de nuestras acciones pasadas y permite nuevos inicios²⁶². Esta capacidad permite al yo realizarse en una vida auténtica que es siempre una vida compartida orientada a una autorresponsabilidad creciente que se cumple plenamente en la idea de la comunidad ética de amor. Ese amor, tanto en Arendt como en Husserl, no se reduce a una mera experiencia interpersonal sino que muestra su carácter absoluto en los tiempos de oscuridad donde las personas auténticas luchan contra la fuerza irracional del mundo que constituimos.

²⁶² SME, pp. 442ss.

Desde esta lectura fenomenológica de Arendt, el ideal de automodelación estético nietzscheano reapropiado por algunas perspectivas posmodernas se diferencia de nuestra lectura fenomenológica de la relación entre estética y política. Manteniendo las diferencias al interior de la pluralidad humana y el mundo, permite una comunicación que alcanza acuerdos, plantea críticas y permite encontrarse con –sin objetivar totalmente– al otro en un espacio común, cuya fragilidad es también condición para perdonar y prometer introduciendo lo nuevo que siempre podemos cultivar y compartir en una *thaumatzeln* renovada. Como señala J. Taminioux, en contraste con la autenticidad heideggeriana como única posibilidad de praxis en la resolución solitaria del pensar, Arendt sitúa esa praxis en un mundo que solo es posible por una pluralidad que alcanza el pensar, el querer y el juzgar²⁶³.

Este pensar vuelve al mundo a través del juzgar abriendo espacio a la acción y renovándola en esa pluralidad que la hizo posible en primer lugar. Nuestra lectura fenomenológica de Arendt fundamenta y orienta la posibilidad de ese servicio a la pluralidad en el mundo cultivando la experiencia del respeto, la cual lejos de replegarnos narcisistamente frente a la lucha contra lo irracional en el mundo, nos permite advertir razones – y acciones – de esperanza en la solidaridad con quienes nos redescubren el sentido de la dignidad humana.

El conjunto de nuestra investigación nos ha llevado desde la exploración de la riqueza de la *aisthesis* hacia sus posibilidades de generar y fortalecer el espacio público. Nos permite ahora responder a la pregunta sobre cómo y desde dónde asumir el cultivo de la apertura a los valores absolutos del amor como cuidado de los otros y el mundo.

²⁶³ Taminioux se refiere en esta comparación a Heidegger, para mostrar cómo su reducción de la praxis a la soledad del pensar representa una última víctima de la filosofía occidental frente a la risa de la esclava de Tracia y su reafirmación mundana, de la que Arendt sí saldría airosa. Taminioux, op. cit., pp. 52ss. En ese mismo sentido, Arendt reconoce en Heidegger al pensador tan agudo como un zorro tan agudo para sortear trampas que, finalmente, cayó en la suya: Arendt, Hannah. “Heidegger, the Fox” en *EiU*, pp. 361-362.

9. Fenomenología en tiempos de oscuridad: desde y hacia la *thaumatzein*

Partimos planteando la posibilidad de un diálogo entre Husserl y Arendt desde la importancia del papel de la *aisthesis* en temas fundamentales de sus respectivos pensamientos. Siguiendo la secuencia temática de *La vida del espíritu* comenzamos confrontando su deconstrucción de las falacias metafísicas en la tradición filosófica con el ideal husserliano de la filosofía como ciencia estricta, para mostrar su convergencia con el sentido y orientación del pensar arendtiano, incluso si no sigue el camino fenomenológico hasta la reducción trascendental, sin ser por ello incompatible con ella. La orientación ética de esta convergencia expresada en el ideal fenomenológico de autorresponsabilidad y la pregunta arendtiana por un pensar que comprenda y prevenga el mal en el mundo, nos llevó a plantear y resolver el impasse que Arendt encuentra en la comprensión de la facultad del querer, desde las investigaciones husserlianas sobre la voluntad, la autoconstitución intersubjetiva del yo en el mundo y la acción. Esta fundamentación fenomenológica del espacio público constituyente de la comunidad política que se autotrasciende en el mundo a través de su acción nos permitió plantear la pregunta por la posibilidad de una orientación universal entrañada en sus dinámicas de reconocimiento, a la que respondimos señalando la convergencia de nuestros pensadores en los temas centrales de la ética husserliana del amor. Exploramos la experiencia central de esta ética – la lucha contra el sinsentido en una apertura absoluta de los valores del amor – desde una estética fenomenológica que se apropia de la interpretación arendtiana de la estética kantiana. Esta elaboración del potencial crítico del encontrarse ante la vida auténtica del otro como una renovación del sentido común que predelinea cómo podemos ser afectados – o no – por los otros y su mundo, nos ofreció una perspectiva analítica que responde a las pretensiones de articular internamente la labor filosófica y la responsabilidad por el mundo de los asuntos humanos. El cultivo estético de lo ético, entendido fenomenológicamente en articulación con la comprensión arendtiana de la vida política, es un camino formativo viable para redescubrir, compartir y fortalecer en otros la experiencia fundante del respeto como punto de acceso a un reconocimiento y acción política más amplios, radicalmente diferentes de una reducción esteticista de lo político.

Si bien el cómo y desde dónde podría emprenderse esta tarea formativa podría parecer un asunto meramente operativo, compromete, en realidad, la coherencia de nuestra propuesta en relación a la relevancia que pretende reconocerle al espacio público y sus articulaciones, donde se debe desplegar su aporte. Responderemos a esta pregunta volviendo sobre el papel arcóntico de la filosofía según Husserl. Esta aclaración abrirá el camino para probar la plausibilidad y pertinencia práctica de nuestro trabajo, confrontándolo con experiencias concretas en el siguiente capítulo.

En razón de su tarea, el fenomenólogo no apunta a ubicarse en alguna posición de control en la estructura política o social. En el espacio público, el funcionario de la humanidad aspira a plantear, aclarar y motivar a la comunidad, a partir de su vida compartida, para ir más allá de sus intereses inmediatos hacia el telos que orienta su realización como comunidad de amor y que, en último término, rompe las fronteras de su particularidad para abrirse a la humanidad. En una comunidad fenomenológicamente ilustrada, esta labor formativa se experimentaría claramente como un progreso donde la palabra de los pensadores sería bienvenida, donde la diferencia entre fenomenólogos y no fenomenólogos se limitaría al tiempo profesional dedicado a la reflexión trascendental. Pero siempre nos encontraremos en camino a esa situación ideal, por lo que la fenomenología debe preguntarse cómo y desde dónde realizar ese servicio formador.

Desde el desinterés presupuesto por la praxis científica y, más específicamente, por la epojé de toda posición teórica, valorativa o práctica, la fenomenología y los fenomenólogos no se identifican con un partido político, clase social o cultura determinados. La perspectiva universal fenomenológica puede aportar en las discusiones de estos grupos no solo con argumentos o propuestas, sino, sobre todo, suscitando y explicitando la cuestión del fundamento y, con ella, la responsabilidad compartida.

Los fenomenólogos tampoco están llamados a obrar como políticos profesionales. En sintonía adelantada con las reservas discutidas en el apartado anterior, el problema no es para Husserl la (des)confianza en los políticos sino

el papel de la fenomenología frente a la institucionalidad política. Dentro de esa institucionalidad, el Estado parece cumplir el rol central a lo largo de la historia, frente al que la fenomenología debe tomar posición sin, como señalamos, reducirse a un actor más dentro del juego de intereses.

Como señalamos en nuestra discusión de la comunidad política en el tercer capítulo, el Estado es una subjetividad de orden superior a la vez constituida y constituyente a partir de la teleología de la vida común²⁶⁴. Su emergencia, en particular en la sociedad moderna, es índice de la responsabilidad de una comunidad política sobre su propio destino; sin embargo, desde la perspectiva de Husserl, el Estado cumple esta labor desde la exterioridad de la coacción sobre los ciudadanos a través del derecho entendido en un sentido eminentemente penal. Como vimos con Schuhmann, no hay propiamente una teoría husserliana del Estado ni, por tanto, el tratamiento diferenciado que requiere una discusión sistemática e histórica del tema. Sí queda clara, sin embargo, la necesidad del Estado para el desarrollo de una comunidad política, en orden al *telos* de una humanidad auténtica. En ese sentido, a la fenomenología le corresponde un papel crítico, que el Estado puede experimentar a menudo como desestabilizador o anárquico²⁶⁵. Por un lado, la fenomenología juzga desde su apertura a un horizonte universal, según se perfila en el aquí y ahora; por el otro, el Estado debe mediar entre los intereses actuales de sus ciudadanos restringiéndose a esa comunidad según su bien común.

El aporte fenomenológico, por tanto, no puede ser entendido, según Schuhmann, sino como utopía porque, en cierto sentido, ha llegado aún demasiado temprano. En último término, el Estado está llamado a ser reemplazado por la humanidad fenomenológicamente ilustrada. Husserl no propone alguna suerte de comunismo utópico o buena voluntad espontánea de los ciudadanos, sino la contingencia del Estado tal como lo conocemos. Como señalamos anteriormente, Husserl favorece explícitamente una comunidad política fundada

²⁶⁴ Seguimos en adelante el planteamiento de Karl Schuhmann sobre estos temas. Schuhman, Karl. *Husserl y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009. Ya adelantamos parcialmente estas consideraciones en el tercer capítulo, subtítulo 5.4.

²⁶⁵ Schuhmann, op. cit., p. 123.

en la participación “comunista” de sus integrantes, frente a un ordenamiento “imperialista” desde el poder o, más bien, en términos arendtianos, la fuerza²⁶⁶. Como recordamos, la fenomenología no se identifica con ninguna comunidad cultural específica –ni siquiera con la concreción histórica llamada Europa– sino que recupera y profundiza en la apuesta de sentido que representa cada tradición cultural. En el camino a la preeminencia de la comunidad política sobre el Estado, la fenomenología cultiva en los ciudadanos esa recuperación constante de las tradiciones sometiénolas a la crítica desde sus propios términos sobre el horizonte de la universalidad; esto es, esforzándose por sacar a la luz sus intuiciones fundantes para reactualizarlas en el sentido de apreciarlas y enriquecerlas²⁶⁷.

En este sentido, respecto a la pregunta sobre desde dónde realizar esta formación crítica que hemos precisado a partir de lo estético, Arendt, como Husserl, considera a la universidad y, específicamente, el cultivo de las humanidades al mismo nivel que las ciencias, como un espacio privilegiado²⁶⁸. Pero, incluso en ese escenario adecuado, es el ejemplo lo que en definitiva puede contagiar y suscitar la conversión desde la que se realiza la reducción trascendental. Con Arendt, diríamos que se trata de modelos ejemplares como Karl Jaspers en la academia o Rosa Luxemburg en la praxis política, quienes iluminaron y siguen iluminando el espacio público incluso en tiempos de oscuridad²⁶⁹. Solo desde el compromiso personal de encarnar – si quiere un poco más – esa vida auténtica puede ser creíble la invitación a descubrir, discutir o seguir aquellos ejemplos de lucha ética en medio del sufrimiento que pueden renovar nuestro respeto y capacidad de reconocimiento hacia todo ser humano, constituyendo una comunidad política.

El papel arcóntico de la filosofía en el camino a una comunidad humana auténtica se realiza construyendo desde abajo en diálogo con los demás; en primer lugar, desde el ejemplo. Esta es la validación última de la fenomenología: en la praxis

²⁶⁶ KZ 5, p. 98. Cfr. *supra* Capítulo 3, subtítulo 5.4

²⁶⁷ KZ 5, p. 65.

²⁶⁸ TP, pp. 256-257.

²⁶⁹ HO, pp. 86-87.

que no se identifica con el logro de resultados inmediatos, sino que reitera permanentemente inclusión libremente comprometida con los otros, desde su diferencia que enriquece y descentra al nosotros. Como señalaba Arendt, el pensar y su valor no se comprenden ni se miden por su rendimiento al modo de las técnicas para manipular el mundo; así como para Husserl lo ético se afirma en su autenticidad última frente al sinsentido que parece devorar todo esfuerzo y razón. La conversión a la que invita la fenomenología solo puede realizarse a partir de la conversión personal²⁷⁰.

Esta conversión, desde el pensar arendtiano y la ciencia husserliana, no solo exige haber logrado la competencia profesional según la actitud natural de la institucionalidad académica, sino una autoexigencia creativa permanente. Por eso, aclarar las diversas formas de exclusión de los judíos para identificar lo específico del antisemitismo nazi o establecer la idealidad de los objetos matemáticos diferenciándolo de la contingencia de los hechos psicológicos, no solo incrementa nuestros conocimientos y amplían el horizonte de nuestro pensar, sino que constituyen un juicio sobre ese mundo del que parte y al que siempre ha de volver el investigador. En Husserl y en Arendt, esta necesidad radical de comprender se abre a la pregunta por la historia y, con ella, al sentido del mundo, de la vida humana y de nuestra responsabilidad en ella.

En ese sentido, la conversión del Yo en orden a su vocación de comprender para educar con el ejemplo, parecería una responsabilidad que aplastaría la voluntad personal finita bajo el peso del sufrimiento en el mundo y la historia. Sin embargo, como señalamos desde el *Querere* arendtiano y la fenomenología de nuestra vida compartida como comunalización de voluntades, la voluntad se realiza como acción en el mundo por mediación de esos otros que despertaron alguna vez al agente como un yo personal. El sentido trascendental de esa emergencia como un alguien entre otros – en ese reconocimiento en pluralidad – ofrece un telos al potencial de la acción para redimirse desde sí misma. Así, no necesita entregarse a ninguna filosofía de la historia para asumir sus momentos de fortaleza y debilidad, ni agobiarse por el espejismo del ego(ísmo), la pureza y su

²⁷⁰ Cfr. *supra* Capítulo 2, subtítulo 3.2.3.

tentación de forzar resultados en otros y en sí mismo. Nuevamente, encontrarnos ante los ejemplos silenciosos pero rotundos de otros, enriquece nuestro sentido común y nos reconcilia con el mundo sin escondernos sus abismos. Arendt recuerda con admiración como Kant reconoce que el filósofo no tiene por qué considerarse superior al obrero no cultivado que actúa con buen sentido²⁷¹. El cultivo estético del respeto al otro puede ayudar al filósofo a crecer en humildad y recordar el sentido de su aporte esencial – pero limitado – en el espacio público.

El pensador se entiende, entonces, como es funcionario de la humanidad que la invita a preguntarse por el sentido con sinceridad y rigor radicales. No puede esperar ni tiene por qué exigir que todo lego se forme como filósofo, pero sí puede ofrecerle desafíos, problemas, preguntas y aclaraciones que susciten esas preguntas, mostrándole cómo está comprometido con sus respuestas. En ese sentido, como señalamos desde el primer capítulo, la actitud fenomenológica al plantearse su objeto de estudio, preguntarse por él y desarrollar sus respuestas, se aproxima a la actitud estética. En el diálogo con las personas concretas con las que comparte sus investigaciones, el filósofo busca ofrecerles un aclarar y juzgar sus experiencias familiares de modo comprensible, iluminador y provocador. Husserl, como Arendt, se inspira en el espíritu socrático al decir: “Busco conducir, no instruir”²⁷². Ese es el momento específico de la actividad filosófica en el que se sitúa el aporte de nuestra investigación: en cómo provocar y convocar a los hombres y mujeres de hoy, especialmente los más jóvenes – desgastados por prédicas, militancias y emotivismos – a ese pensar que al volver al mundo como juicio que convoca comunicativamente a los otros, abre espacio a la acción. La perspectiva husserliano-arendtiana que hemos articulado quiere ofrecer, en ese sentido, el horizonte y herramientas para afilar la picadura del tábano socrático hoy y contagiar ese detener electrificante del pez torpedo ante lo que vale auténticamente la pena.

²⁷¹ “La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa naturaleza ha otorgado incluso al entendimiento más común”, Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, B850, citado en LKP, p. 58.

²⁷² Kr §7.

En este sentido, entre todas las competencias académicas y personales que se les exige a estos funcionarios de la humanidad, cobran protagonismo, desde las discusiones de este capítulo, su interés, perspicacia y capacidad para redescubrir el milagro de la pluralidad que emerge desde nuestra vida trascendental, para poder compartirlo con otros. Este descubrir y compartir evidencian el potencial político del aporte fenomenológico. Para cumplir su misión, el fenomenólogo necesita desarrollar desde el ámbito trascendental y en su regreso al mundo cotidiano de la actitud natural, una mentalidad ampliada que lo ponga imaginativamente en el lugar del otro para ofrecerle las preguntas, distinciones, conceptos y narrativas que le permitan recuperar esa riqueza escondida de posibilidades en su vida personal y compartida. Esta ampliación del horizonte de experiencias solo se puede dar en el encuentro incesante con los otros que viven en la actitud natural. Solo así los resultados de la investigación trascendental pueden afluir a la vida cotidiana²⁷³. Recíprocamente, solo así la investigación trascendental puede identificar sus temas auténticos, las palabras y el diálogo que le permiten cumplir su tarea²⁷⁴.

Permaneciendo en su tema de investigación, el fenomenólogo profundiza en su propia vida e historia trascendental para extraer –junto con sus objetos y conceptos– esos elementos del sentido común que le permitirán una verdadera comunicación con quienes quiere compartir el sentido de su propia conversión que, en la medida que es sincera, se transparenta en sus acciones. Esa exploración, investigación y compartir parten, como sabemos, del mundo de la vida. La conclusión de nuestra argumentación nos debe devolver a ese mundo vivido desde una conversión crítica y movilizadora de la acción. Más aún, sin poses forzadas, su vuelta al mundo debe resultar provocadora, porque la fenomenología

“(…) no puede separar sus caminos de todo pasado de otro modo que en franca decisión, no puede y no debe pactar, debe provocar al enemigo”²⁷⁵

²⁷³ Kr § 59, p. 250.

²⁷⁴ Kr §§ 7, 59.

²⁷⁵ “Sie kann nicht anders als in offener Entschiedenheit ihre Wege von aller Vergangenheit abscheiden, sie kann nicht und darf nicht paktieren, sie muß Feindschaft herausfordern und prinzipielle Kritik üben, in der sie ihr Eigenrecht feststellt und jedes andere Recht bricht”, Hua VIII, p. 327.

Y es que, en esta convergencia arendtiano-husserliana sobre la estética en relación a la política, la filosofía trascendental – o, desde Arendt, el pensar – resulta

“(…) un arte muy inútil, no ayuda a los señores y a los dueños de este mundo, los políticos, los ingenieros, industriales”²⁷⁶

Queda claro, entonces, a quién debe ayudar en primer lugar, haciéndolo, para empezar, tema privilegiado de su investigación. En ese espacio buscaremos nuestros modelos ejemplares.

En el siguiente capítulo, pondremos a prueba las articulaciones conceptuales de nuestra investigación para mostrar cómo, a pesar de la pobreza política que parece rodearnos, nos hacen posible identificar – desde una mirada orientada fenomenológicamente hacia el milagro de la pluralidad – verdaderos espacios públicos constituidos en torno a experiencias orientadas por lo estético, que permiten la presencia y reconocimiento de la igualdad entre diferentes en comunidades a menudo amenazadas por la violencia estructural social y política. Argumentaremos que estas experiencias constituyen verdaderos espacios de poder, a menudo inadvertidos, que dinamizan la vida política de sus comunidades. Este ejercicio aplicativo no solo ilustrará la perspectiva husserliano-arendtiana que hemos articulado, sino que nos permitirá algunas aclaraciones finales relevantes para nuestra discusión y, en un sentido positivo, la necesidad de dialogar con otras voces sobre estas experiencias.

²⁷⁶ “Transzendentalphilosophie, eine sehr unnütze Kunst, hilft nicht den Herren und Meistern dieser Welt, den Politikern, Ingenieuren, Industriellen”, Husserl, Edmund. *Husserliana VII. Erste Philosophie (1923/24). Erste Teil. Kritische Ideengeschichte*. Editado por Rudolf Boehm, La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1956, p. 130.

CAPÍTULO 5

THAUMATZEIN

Nuestra investigación ha defendido y mostrado la convergencia de puntos centrales en el pensamiento político de H. Arendt y la fenomenología trascendental de E. Husserl para concluir que el cultivo de la *thaumatzein* despertada por el milagro de la pluralidad como revitalización de la vida política, coincide con la tarea fenomenológica – aclarada desde la reflexión trascendental – de formación ético-política según la forma de la ciencia como autorresponsabilidad. La perspectiva analítica articulada en los capítulos precedentes permite cumplir esta tarea al hacer posible advertir, analizar y compartir de forma provechosa las experiencias en las que se realiza esa orientación, como lucha esforzada, a una comunidad ética de amor. Ese cultivo movilizador del respeto por quienes van realizando esa comunidad cada vez más universal aspira al diálogo, tanto con la experiencia vital de los ciudadanos como con las perspectivas teóricas de la ciencias que intentar dar razón de ellas, a veces fragmentariamente.

Hoy sigue siendo posible y necesaria esta tarea fenomenológica que cultiva la admiración en forma de diálogo que sintoniza con la praxis ética comunitaria y la acerca a otros, tal como Arendt supo discernir en sus análisis históricos. En nuestro medio, nuevas experiencias convocan el interés y participación de los jóvenes en proyectos que les permiten desplegar su creatividad, reconocerse mutuamente y renovar su vida comunitaria. Estas experiencias articuladas en torno a la creación estética, lejos de alejarlos de la actividad política, despliegan procesos comunicativos que generan y fortalecen espacios públicos, ausentes hasta ahora en sus comunidades o grupos inmediatos. En las siguientes páginas constataremos que lo estético en estas experiencias no se limita a un tema o motivación externos a la dimensión ético-política ni tampoco al modelo estructural del juzgar sino que, siguiendo nuestra interpretación de Husserl y

Arendt, es el horizonte que permite comprender cómo se constituye un espacio de reconocimiento y admiración mutuos hace posible redescubrir y renovar las posibilidades de la vida en común y, simultáneamente, de la agencia personal.

En este último capítulo analizaremos brevemente algunas de estas experiencias desde la perspectiva desarrollada en nuestra investigación, precisaremos algunos de sus argumentos centrales y señalaremos posibles líneas para prolongarla y matizarla. Estos análisis se agrupan en tres momentos que buscan, respectivamente, (1) mostrar la forma en que permite recuperar las palabras y acciones de los agentes en una dinámica de reconocimiento que genera poder desde su pluralidad e incide también en la dimensión social de sus problemas, (2) profundizar en cómo la mediación intersubjetiva de estas experiencias pone en escena una dinámica comunicativa que permite la reconstitución personal de sus participantes, particularmente los que se encuentran en situaciones de reclusión o aislamiento, y (3) sintetizar nuestra discusión exponiendo cómo, cuando la comunicación y el amor como orientación ética parten de los más frágiles, pueden renovar la vida política y desbordarla hacia una realización humana más plena.

1. Pluralidad y poder: reconocer al próximo y recuperar las calles¹

La Fiesta Internacional de Teatro en Calles Abiertas (FITECA) en el distrito de Comas (Lima, Perú), en su convocatoria de decenas de participantes y no menos de cincuenta mil asistentes, muestra que la posibilidad de poder aparecer en un espacio común autogenerado fortalece la capacidad de agencia personal y comunitaria a través de un juzgar que se ejerce tanto en la creación colectiva como en la valoración de esas creaciones. Mostraremos cómo este valor interno al reconocimiento recíproco fortalece una dinámica inclusiva que no se confunde con – pero tampoco niega – las condiciones sociales que amenazan la vida de sus participantes. Por el contrario, los espacios públicos que se generan permiten formaciones de poder que inciden sobre esos problemas sociales en

¹ Una primera versión de esta sección puede encontrarse en Casallo, V., “Estética y espacio público. Una lectura de Hannah Arendt desde la comunicación” en la Revista *Conexión*, N° 2. Departamento Académico de Comunicaciones PUCP, 2013.

una dinámica inclusiva que no se limita a su resolución técnica, sino que la comprende dentro de la agencia en la construcción y cultivo del mundo común.

En su estudio de los grupos teatrales en la periferia de la ciudad de Lima, Malcolm Malca analiza cómo la FITECA moviliza anualmente en Comas a buena parte del distrito haciendo espacio para que sus jóvenes se muestren en montajes teatrales, danzas, improvisaciones y diferentes formas escénicas². Para hacer de la calle o una loza deportiva un escenario, los participantes de estos grupos y sus familias han necesitado desde hace más de diez años hablar y negociar con los vecinos para crear un espacio común donde algunos aportan sillas, otros cables de luz o, finalmente, su aceptación o presencia como público. Los padres y madres de familia que realizan estas negociaciones han tenido la experiencia - o, a partir de otros, aspiran a tenerla - de ver a sus hijos e hijas aparecer frente a todo el vecindario representando una historia, danzando o haciendo mimo y constatar así el reconocimiento y aprecio públicos que pueden recibir. Esta posibilidad de crear y ser reconocidos contrasta usualmente con la ausencia de experiencias similares en las instituciones educativas oficiales, donde la formación en el arte y del cuerpo rara vez está articulada con otros aprendizajes y se suele considerar como mero esparcimiento, cuando no como una pérdida de tiempo.

Durante la semana de la FITECA en mayo, la actividad abre efectivamente calles y lozas deportivas involucrando imaginativamente a más vecinos y vecinas: los cerros grises de Comas se adornan con pintas de color, los muros se cubren de grafittis y las calles se llenan con pasacalles. Esta recuperación estética de su espacio vital es realizada por niños, niñas y jóvenes acompañados por personas adultas, quienes no necesariamente participarán en la FITECA, pero que sí se sienten parte del espíritu común que esa semana renueva la vida de sus barrios.

² Este análisis es parte de una investigación mucho mayor sobre los grupos teatrales en la periferia de la ciudad de Lima. La tesis de licenciatura de Malca culminó posteriormente en un libro cuyo título que refleja la experiencia de (falta de) reconocimiento y lucha pendiente de estos grupos. Malca, Malcolm. *La gente dice que somos teatro popular*. Departamento Académico de Comunicaciones PUCP: Lima, 2011.

Con cada festival ha crecido la participación de estos vecinos que no tienen vínculo directo con los grupos teatrales. Un desarrollo admirable de esta experiencia ha sido la relación con las pandillas juveniles del distrito. Al inicio, los vecinos negociaron con los pandilleros que no perturben el festival; posteriormente algunos se han incorporado como parte de la seguridad:

“Incluso tú me has dicho, la primera vez que nos entrevistamos, que los pandilleros en algún momento te han hablado de cuidar la seguridad del evento, del FITECA ¿no?

O sea, en el sentido de no oficialmente ¿no? O sea ellos dicen que “cuidan”, o sea que no hacen sus fechorías en esos días ¿no?

Y no permiten que nadie más las haga.

Claro, no permiten, si es su barrio. Ahora, ahí hay variaciones ¿no?, hay gente más comprometida, hay gente muy reacia. Pero hemos visto que hay gente muy reacia que también, igual, está respetando el asunto. Hemos visto, por ejemplo, que los extranjeros han ido a la fiesta de las cruces donde están ellos bailando y gozando de su fiesta y lo han integrado a la gente. Les ha encantado estar con la gente. Han bailado con las chicas de Argentina, con las mexicanas y se integran. O sea no les pasa nada, no les roban. (...) no pasó nada y es más, no ha habido bronca.

La gente se ha cargado de un ánimo pacífico, amoroso.

De recepción, sobretodo. Es curioso porque normalmente terminan en peleas. O sea, se acaba la fiesta porque empieza la pelea. (...) El hecho de no agredir es ya una participación, ya están comprometiéndose con algo. ¿No? Dicen, no, no, no ahí no hay que meternos. En este último FITECA, por ejemplo, no ha habido resguardo policial, ni siquiera serenazgo, nada, absolutamente nada, y no pasó nada”³

Ahí donde las políticas públicas de seguridad, los colegios y las familias aisladas han fallado, quienes movilizan la FITECA han logrado consolidar la capacidad de concertar acciones creando un espacio que permite la aparición y el

³ Declaraciones de Jorge Rodríguez, director del grupo teatral *La Gran Marcha de los Muñeones* y organizador del FITECA. Las cursivas señalan las preguntas de Malcolm Malca. Malca, op. cit., pp. 193-194.

reconocimiento de cada uno, sin otro fin que esa acción compartida misma. Esta finalidad interna se realiza en la complacencia estética que centra toda esta dinámica comunicacional de reconocimiento y permite descubrir de otra forma ese mundo compartido y redescubrirse en él. La maravilla de la capacidad de iniciar algo nuevo, centro de la definición arendtiana del poder, se encarna en la historia del miembro de una pandilla que aceptó apoyar las actividades de la FITECA, bajo la condición de que aceptaron a su hermano menor en uno de sus talleres de teatro. No quería que fuera pandillero como él.

“¿Para quién pidieron los talleres [los pandilleros]?”

Para sus hermanos menores. (...) En el fondo no quieren que sus hermanos pasen por lo que ellos han pasado. Que por lo menos sus hermanos tengan otra oportunidad diferente de vivir ¿no? Ellos ven lo del FITECA ven gente buena que viene ¿no?, gente sana, artistas conocidos que ven en la televisión. Entonces ellos dicen ‘Esto debe ser importante’. Por eso valoran tanto ¿no? ‘Yo ya estoy jodido, yo ya estoy fregado, pero mi hermano por lo menos que no lo sea’. (...) En los talleres que hemos hecho con los niños hay muchos que han sido pandilleros, que han sido líderes pandilleros, que han querido ser pandilleros, que ensayan a ser pandilleros, como que jugando”⁴

Estas posibilidades de encuentro no solo hacen a los participantes capaces de acoger a un otro diferente sino hacerlo activamente y celebrar juntos sus diferencias. Los invitados de otras regiones peruanas y del extranjero se alojan en casas de vecinos que los acogen. Esta práctica comenzó como una necesidad por la falta de recursos para pagar hoteles, pero, con el tiempo, la conversación, la música, la mesa y el trato cotidiano se han convertido en el escenario privado de un intenso encuentro intercultural que culmina en el escenario donde participantes locales y foráneos amplían el horizonte del público.

Esta amplitud enriquece el gusto de los asistentes y abre espacio para juzgar y debatir. Cada grupo vive el reto de ganarse la atención y el reconocimiento del

⁴ Malca, op. cit., pp. 194-195.

público. Si en el espacio urbano contemporáneo el arte y la belleza en general necesitan atravesar la saturación de nuestros sentidos para alcanzar a un público, en la FITECA el desafío creativo -y la libertad- es aún más exigente cuando el escenario es un espacio abierto por donde circulan vendedores ambulantes, perros o los asistentes que van y vienen. Cuando el esfuerzo común de estos jóvenes artistas logra cautivar a su público, disfrutan a la vez de un sentido compartido de satisfacción que los fortalece en esa vida grupal que se realiza en el mutuo reconocimiento y felicitación. Como señaló Husserl, es un doble logro del artista: la belleza y la coronación de su esfuerzo⁵.

Del lado del público se trata de una sensibilidad que también, al compartirse, se descubre, renueva y profundiza. Un grupo de danza contemporánea, con una coreografía diferente a los espectáculos masivos y con vestimentas pequeñas y ceñidas, se ganó la atención y el aplauso del público, según cuenta Mirella Carbone, directora de la Escuela de Danza *Andanzas*⁶. En contraste, uno de los grupos de rock fue abucheado por la agresividad en la letra de sus canciones y su *performance*, considerada fuera de lugar en una experiencia que se asume para todos; particularmente, también para niños y niñas. Por último, temas como las relaciones extramatrimoniales, el embarazo, el aborto o la infidelidad matrimonial se pueden tratar en una pantomima de *clowns* y ganarse el aplauso de las familias asistentes. No todo es celebrado por el hecho de presentarse: hay un verdadero gusto y juicio que se van enriqueciendo con el tiempo a través de la conversación entre los que regresan anualmente al festival. En el “diálogo entre los amantes de la belleza” señala Husserl, el gusto se afina haciéndose, más sensible y profundo⁷.

⁵ WK, p. 34.

⁶ Comunicación personal de Mirella Carbone, profesora de la Facultad de Artes Escénicas de la PUCP.

⁷ WK, p. 35. Es también la experiencia del autor. En mayo del 2014 asistió con veinte estudiantes del curso *Estética y comunicación* de la Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación en la PUCP, a una noche de la FITECA, en la que un grupo de Comas presentó el musical *Los Miserables*, alternando la voz en vivo de los actores y actrices con la fonomímica del CD con las versiones en castellano de las canciones. Al discutir la experiencia la semana siguiente en clase, la respuesta de los estudiantes, tras apuntar las deficiencias de actuación, vestuario y del montaje en general, fue de una protesta airada. Destacaron el sentimiento y compromiso de los actores y actrices, la atención del público y, sobre todo, cuánto habían disfrutado la presentación sentados en el piso de una loza deportiva.

Si la capacitación política o técnica puede caer ocasionalmente en la tentación de “enseñar” a la población situándola en el papel de estudiantes pasivos, la experiencia estética - de creación y realización - necesita para orientarse de los criterios aportados por los participantes: lo importante son ellos y no los capacitadores. Correlativamente, el público no vive las presentaciones y el festival en general como una actividad más llegada a su barrio sino como una celebración de Comas en la que participan algún vecino o sus hijos, y que al transfigurar por unos días sus cerros, muros y calles, les redescubren el mundo circundante que comparten. Esa es la estructura de relevancias que la FITECA cultiva y que constituye un espacio público de valiosa acción política, en términos arendtianos.

Como Husserl señala, la actividad creativa del artista es siempre, en último término, un co-trabajar con una comunidad intencional orientada a lo bello como fin⁸. Esa belleza inmanente a la experiencia de la FITECA es la aparición de niños, niñas, jóvenes y personas adultas en un espacio que reactualiza el hecho sencillo, pero cotidianamente negado, de ser personas únicas, creativas y capaces de encontrarse con otros. Esa habitualidad orientada a lo bello se cultiva una semana al año, pero se puede prolongar en los encuentros propios de cada grupo teatral – en Comas y en los lugares de origen de los otros grupos – o en las conversaciones que entablan con otros, con ese gusto característico de la experiencia estética que se revive y profundiza al compartirla. En esa praxis comunitaria, la orientación habitual a esa belleza abre, en términos de Husserl, esos encuentros a la idea infinita – pero anticipada experiencialmente en esta fiesta anual en el propio barrio – de una comunidad ética⁹. Esta orientación no implica que no haya desencuentros, conflictos e incluso rupturas entre los organizadores, participantes y el proceso mismo de la FITECA; sin embargo, mientras se mantiene el espíritu que busca esa semana de encuentro, estos problemas motivan más discusión e incluso cambios como reducir eventualmente la escala de la actividad.

⁸ WK, p. 38.

⁹ KZ 5, pp. 93-94. FCE, p. 58.

La ausencia de apoyo se prolonga en la percepción de ser rechazados, tanto en el acceso al circuito de salas teatrales y, finalmente, de no ser reconocidos como artistas escénicos. A pesar de la frustración que expresan sus apreciaciones sobre esta exclusión, también afirman su actividad no solo como oposición o competencia sino desde la originalidad de su aporte al mundo de la creación escénica. De ahí su aclaración “La gente dice que somos teatro popular” que cuestiona esta especificación, en la medida que parecería situarlos fuera de lo auténticamente teatral dentro del Perú, mientras, en contraste, son invitados – y financiados – por organizaciones estatales y privadas extranjeras para presentarse en otros países.¹⁰ En ese sentido, aprecian el aporte de las figuras ejemplares que no solo los capacitan, sino que los reconocen, en la medida que pueden mostrarse¹¹. Como Husserl recuerda, el artista, en su búsqueda creativa de la belleza que orienta inmanentemente su actividad, se sabe co-trabajando con otros – incluso desconocidos – que han hecho de esa búsqueda más que un hábito en su vida, asumiéndola como su vocación¹². El telos de ese co-trabajar mueve a la comunidad volitiva a su reconocimiento e inclusión¹³. De ahí, que la experiencia de rechazo y reconocimiento distorsionado no sean externas a la experiencia sino punzantemente internas. Sin embargo, el carácter fundamental de apertura que anima la FITECA muestra cómo la experiencia estética, con todo su carácter de ruptura e inicio, también involucra una dimensión de armonía que, al prolongarse a la praxis ético-política, como hemos

¹⁰ “Todo esto trae como resultado que la producción teatral de varios grupos de nuestra ciudad sea paradójicamente más conocida en las capitales y ciudades de otros países antes que dentro de la misma ciudad en la que viven. Aparentemente esto se produciría porque en otros países existe una política cultural mejor enfocada, que genera suficientes recursos para la difusión artística. Como muestra de esta realidad podríamos mencionar la gira que el grupo ‘Arenas y Esteras’ realizó, desde marzo hasta julio del año 2007, por varias ciudades europeas; todo eso cubierto por instituciones de ese continente ligadas a la promoción cultural. Las invitaciones provienen de varias partes del mundo, del Asia, de Norteamérica, incluso de países tan cercanos como Brasil”. Malca, op. cit., p. 125.

¹¹ “...por ejemplo Alberto Isola nunca nos ha dicho no cuando lo hemos invitado. Se va a Comas, se va a Villa el Salvador, (...) en una clase que tuvimos de Dirección, nos dijo que los clásicos (...) se pueden hacer siempre y cuando los nacionalices ¿no? Por ejemplo, él hizo Hamlet y puso que Polonio era Montesinos, por ejemplo, y estaba leyendo un libro y adentro tenía una grabadora. O sea él lo que plantea es nacionalizar los clásicos, o sea traerlos a nuestra realidad...”. Testimonio de Tomás Temoche, director del grupo teatral *Yawar*. Malca, op. cit., p. 166.

¹² WK, p. 29.

¹³ WK, p. 35.

argumentado en el capítulo anterior, puede reconstituir los vínculos comunitarios y abrirlos, como precisaría Husserl, a un horizonte más universal. Desde el interior de la experiencia de mostrarse y apreciarse mutuamente, esta universalidad resulta a la vez una ruptura creativa con la pasividad cotidiana y una experiencia de armonización comunitaria que estabiliza esa misma vida cotidiana en una esperanza que brota de la acción.

En ese sentido, las condiciones sociales de pobreza económica, delincuencia, desorganización vecinal, nulo apoyo estatal, etc. en Comas no determinan el contenido y la forma de la actividad teatral de estos grupos que, precisamente, celebran la libertad de imaginar y crear colectivamente lo que acuerden. A la vez, sin considerar esas condiciones de su vida cotidiana – entre otras de sus vidas personales, la coyuntura social de Lima y el Perú, en general – no se podría apreciar la distancia imaginativa que alcanzan sus creaciones y, finalmente, la oportunidad única de posibilitar y celebrar su aparición mutua durante la semana de la FITECA. La renovación ético-política que supone esta actividad para la vida comunitaria de estos ciudadanos y ciudadanas no se reduce a plantearse y solucionar algún problema social concreto, si bien inciden en la toma de conciencia de estos y, sobre todo, en la confianza de que pueden – es decir, tienen el poder de – solucionarlos. Desde esta perspectiva, la distinción arendtiana entre lo político y lo social se mantiene, pero no se trata de dos esferas que siempre se puedan – o deban – separar en la experiencia concreta. El sentido de distinguir las es aclarar y cuidar lo específico de lo político que, solo es posible, en el mundo en su plena concreción particular.

Subrayar que el espacio público generado en estas experiencias es un espacio de mutua aparición y reconocimiento, es resaltar con Arendt que ser y actuar políticamente presuponen la percepción y aprecio de nuestra pluralidad. No es el reconocimiento abstracto de una igualdad genérica, sino el caer en la cuenta de la diferencia del otro en un contexto que permite apreciarlo y, como en estas experiencias, disfrutarlo. En este sentido, no solo es importante la estructura formal de la aparición pública sino también su contenido específico: quién(es) aparece(n) y cómo. Esta perspectiva permite comprender el sentido de las crecientes intervenciones en los espacios públicos formales que apelan

performativamente a la cultura - o, más bien, a la pluralidad cultural - como clave para poner en escena la especificidad de cada cual en vez de asimilarse a la universalidad impostada del discurso oficial de una modernidad que nunca se consolidó históricamente¹⁴.

Seguir fenomenológicamente las pistas del pensamiento político de Arendt no implica reducirse a la nostalgia por el ágora griega o los momentos excepcionales de brote revolucionario sino afinar nuestra sensibilidad y conceptos para advertir dónde pueden estar surgiendo estos espacios en nuestro mundo circundante y qué nos enseñan sobre nuestra participación en él para fortalecerlos o seguirlos ignorando. Durante buen tiempo, experiencias como la FITECA fueron presentadas condescendentemente en los medios como “gente pobre que también quiere hacer cultura” o por académicos que los rotulamos como “teatro popular”. Hoy, jóvenes investigadores nos acercan a experiencias similares a la FITECA como bibliotecas comunitarias en la figura de Don Quijote para cultivar la lectura, cinefóruns, debates, etc.¹⁵ o encuentros de hip-hop y graffiti donde los jóvenes pueden aparecer, expresar y ganar espacios a zonas violentas en el puerto peruano del Callao¹⁶. Advertir estas pistas y explorarlas con otros puede enriquecer concretamente nuestra experiencia cultural, política y, en general, humana.

2. Espacio de aparición y (re)constitución personal

Discutiremos ahora cómo la experiencia de autorrepresentación escénica de jóvenes internos en conflicto con la ley explora y cultiva la dimensión intersubjetiva en la (re)constitución del respeto por uno mismo al redescubrir la capacidad de agencia sobre la propia vida en un horizonte comunitario. En contraste con otras actividades centradas en la autoestima como una experiencia netamente individual separada de los otros, la formación de un

¹⁴ Cánepa, Gisela y Ulfe, María E (editoras). *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. Lima: CONCYTEC, 2006.

¹⁵ Sobre el proyecto *Don Quijote y su Manchita* iniciado en Puente Piedra (Lima, Perú): <http://golpetierra.blogspot.pe/2015/11/el-quijotesco-sueno-de-la-familia-ramos.html>

¹⁶ Sobre el proyecto de hip-hop, graffiti y arte urbano en general de la Asociación de Jóvenes Unificados del Callao: <http://larepublica.pe/impresa/sociedad/727893-ex-pistoleros-del-callao-cambiaron-las-balas-por-el-arte-y-el-trabajo>

espacio de aparición en confianza, a partir de la solidaridad en la fragilidad y limitación, permite a estos jóvenes re-actuar sus historias. Esta apertura supone recrear la percepción que ellos tienen de sí mismos, como la que tenemos los otros. Esos otros, primero los otros internos y, luego, el público externo, pueden acoger estéticamente este aparecer en un juzgar que ya no condena sino que puede ofrecerles otras posibilidades de lectura y reorientación de la propia vida ampliada imaginativamente. Este juzgar es, por la solidaridad fundante de la vida comunitaria, un juzgarse uno mismo - en particular, del "público" que se concibe inicialmente como externo - y su participación en un mundo que es capaz de excluir o incluir a través del perdón y la promesa. Siguiendo esa comprensión de las posibilidades de la comunicación para ampliar la capacidad de agencia y horizonte de mundo de personas confinadas, discutiremos en un segundo momento la experiencia de un grupo de pacientes de un hospital psiquiátrico con la tecnología radial.

2.1 Representación, comunicación y reconocimiento¹⁷

La experiencia de los talleres de teatro con jóvenes internas en el Centro Juvenil Femenino Santa Margarita, orientados por la profesora de la PUCP Lorena Pastor¹⁸ constituye, desde la perspectiva que discutimos, una puesta en escena de las dinámicas comunicativas que hacen posible la reconstitución de la autorrepresentación personal en el horizonte del respeto discutido en el capítulo anterior. Convocan asimismo a un público más amplio que, situado en la actitud estética a la que invita la acción escénica puede redescubrir también ese respeto y en él, a las personas que le aparecen sobre ese escenario.

Este redescubrimiento no se trabajó a través de charlas que definan la autoestima o insistan en su importancia como un desafío estrictamente

¹⁷ Una versión más amplia de los apartados 2.1 y 2.2, donde bosquejamos una lectura fenomenológica de la interpretación comunicacional habermasiana de la terapia psicoanalítica, puede encontrarse en Casallo, V., "Teoría de la comunicación y teoría del conocimiento. A propósito de Habermas y la fundamentación comunicacional del psicoanálisis" en la Revista *Conexión*, N° 3. Departamento Académico de Comunicaciones PUCP, 2014.

¹⁸ Pastor, Lorena. *Nosotras no somos malas: el teatro como recurso comunicacional y estrategia socioeducativa para romper estigmas y generar encuentros. Experiencia en el Centro Juvenil "Santa Margarita"* (Tesis de Licenciatura). Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación PUCP: Lima, 2007.

individual. Tampoco asumió la forma de terapia o consejería individual o grupal. La dinámica propuesta fueron diferentes ensayos de aplicación de ejercicios de actuación que permitieron a las participantes una experiencia de (auto)reconocimiento a través del mostrarse a otros y otras en un espacio que ponía en escena sus experiencias de vida, abriéndolas a nuevas posibilidades de percepción y acción. A pesar de su situación de confinamiento, este ejercicio convirtió - gracias a la intuición creativa y sensibilidad personal de la profesora facilitadora – un espacio escénico improvisado en un terreno a la vez desafiante y acogedor para mostrarse a una misma en sus acciones: representar frente a otros episodios de la propia vida, particularmente los que llevaron a su situación de internamiento.

Este representarse resulta profundamente significativo por el valor que requiere para recordar, reconstruir, revivir, y reactuar lo vivido, pero adquiere una densidad de sentido aún mayor porque aquellas ante quienes se muestra son interlocutoras que comparten la misma situación de reclusión, pero cuyas historias tienen su propia especificidad irreductible a la propia. De esta forma la (auto)representación solo es posible como un mostrarse frente a otras que se pueden reconocer como iguales, precisamente por su diferencia en un mismo mundo compartido cuya dureza los ha traído a la situación que ahora comparten. Desde nuestra lectura fenomenológica de Arendt, podemos entender estas palabras y acciones que aparecen con esfuerzo y valor en ese espacio escénico como un habérselas con el otro que no es una mera proyección de las propias anticipaciones, sino que efectivamente puede sorprendernos¹⁹.

¹⁹ Según Arendt, solo en el pensamiento político posclásico con Maquiavelo se reconoce, a diferencia de la Edad Media, que participar de lo político requiere la virtud del valor (*courage*) para salir del ámbito que asegura la vida personal. En ese sentido, el excesivo amor a la vida previene contra lo político. “Courage therefore became the political virtue *par excellence*, and only those men who possessed it could be admitted to a fellowship that was political in content and purpose and thereby transcended the mere togetherness imposed on all—slaves, barbarians, and Greeks alike through the urgencies of life. The “good life,” as Aristotle called the life of the citizen, therefore wasn’t merely better, more carefree or nobler than ordinary life, but of an altogether different quality”, HC, n.5, p. 36.

Ser percibida desde esa multiplicidad de perspectivas enriquece la propia autorrepresentación. La atención, la identificación, la crítica, la empatía o el rechazo, etc. permiten reinterpretar la propia experiencia en dos sentidos: en primer lugar, como reproducción creativa de lo vivido a anteriormente, y, en segundo lugar, como comprensión enriquecida a través de la mediación de las demás. Saberse percibida desde esa variedad de comprensiones, le permite hablar de sí misma – acaso sin palabras – e imaginarse de otras formas y en un horizonte de mundo más amplio. En una situación de reclusión donde la mera autorrepresentación de “interna” recuerda la condición fundamental de limitación en que se encuentra y en la que resuena una historia personal que parece “conducir” al presente como un destino, ponerse en escena a una misma, permite reimaginar desde la propia acción -compartida y permitida por las demás - las posibilidades de agencia futura que comienzan ahora mismo y que pueden prolongarse con más libertad luego de, como diría Arendt, la mera liberación²⁰.

En una situación social como la de los centros de internamiento juvenil en el Perú, la educación es rara vez una oferta atractiva y desafiante; pero, como recuerda Husserl, no solo la ciencia sino la creación artística son las formas superiores de creación de valores auténticos²¹. La libertad en el conocimiento y en la imaginación permitió a los participantes explorar una praxis orientada por un llamado descubierto gradualmente donde lo verdadero y lo bueno, dan una forma bella a la propia vida en su lucha por hacerse más auténtica, sobre todo cuando involucra caídas o enfrentar la adversidad. Esa exploración no se restringió a una mera especulación personal; sino que fue compartida con sus compañeras en una comunalización volitiva – creativa – que no se redujo a un falso optimismo, sino que ofrece apoyo auténtico porque es consciente del mundo y las historias que enfrentan.

Estas posibilidades de agencia y apoyo se pusieron literalmente en escena cuando las jóvenes participantes produjeron un montaje teatral en el que (re)presentaban sus historias personales ahora entrecruzadas en el relato de su

²⁰ OR, p. 40.

²¹ WL §3, p. 309.

llegada al centro de internamiento y su vida allí. El montaje “Historias de navidad”, presentado inicialmente en el propio centro, fue llevado luego a una sala de teatro a la acudió el público externo para presenciar a estas noveles actrices reinterpretar sus historias de vida. En una situación así, la dramaturgia y actuación son esenciales no tanto por su perfección de acuerdo a algún criterio técnico externo²² sino por la autenticidad de la experiencia que hace posible. Quienes asistimos, no solo nos conmovimos por el desborde de significado vivido en esta autorrepresentación, sino por cómo nos implicaba a nosotros como “espectadores” que nos representamos de maneras usualmente estáticas a las jóvenes que han infringido la ley, a sus posibilidades de una vida futura diferente y a cómo estamos – o no – implicados en esas posibilidades.

Percibir a los otros en esa actitud estética ofrece la posibilidad de redescubrir el respeto por su dignidad y, como discutimos en el capítulo anterior, del mundo concreto que limita o abre posibilidades a quienes infringieron la ley y ahora quisieran rehacer sus vidas frente y junto a los otros. El silencio y las palabras despertados en quienes nos retiramos como hace el público luego que termina la función, pueden prolongar este cuestionamiento a quienes constituimos ese mundo con esa configuración que concreta. Lo prolonga al narrar esta experiencia estética buscando que el otro también comparta lo que se vivió y que, de alguna forma, se revive al hablar o escribir sobre ello²³. El reconocimiento del otro que se atreve a revelarse en la lucha por ser más auténtico solo es posible, como planteamos en nuestra lectura fenomenológica de la estética de lo sublime en el ser afectados por el relieve concreto de su mundo práctico. La fuerza destructiva con la que luchan puede estar encarnada también en tramos o aspectos de su vida previa. Estar ante el otro empeñado en su lucha y, en este caso, en la lucha que comparte con sus compañeras es hacerse sensible a las demandas entrañadas en el desafío que supone el

²² Como el canon oficial o la moda del momento, tal como discutimos en el capítulo anterior.

²³ Si bien la experiencia en el CIJ Santa Margarita no pudo continuar por cambios de política de sus autoridades, se ha podido replicar en el Penal Modelo de Ancón, siempre con el respaldo de la PUCP. La creación colectiva y las presentaciones de estas nuevas experiencias convocan a las familias de los jóvenes internos y un público creciente. Las presentaciones incluyen danza, hip-hop, dramatizaciones, siempre encarnadas en su situación actual, pero trabajando sus proyecciones a sus vidas futuras.

<https://www.youtube.com/watch?v=hDEbkmUhYH4>

reconocimiento porque, como hemos señalado, lo hemos reemplazado por representaciones fijas – irremediables – del otro. La perspectiva que proponemos podría ampliarse como una clave para poder leer esas demandas de reconocimiento de grupos excluidos – en este caso, reclusos – que siempre se configuran en relación a otros – quienes los hemos recluso a través de los operadores de justicia del Estado²⁴. Proseguiremos, más bien, con la discusión de otra forma de reclusión y cómo quienes la padecen pueden vivir experiencias reintegradoras con los otros y ellos mismos a través de una comunicación creativa.

2.2 Amplitud de la comunicación y (re)constitución personal

Desde una situación diferente de internamiento, la experiencia de pacientes psiquiátricos con la radio muestra cómo la dimensión pública constituida comunicativamente puede colaborar con la (re)constitución de la vida personal afectada por patologías psicológicas. Poder comunicarse con otros más allá de los muros del internamiento abre el horizonte de experiencia del paciente y le permite reconocerse en esa relación que señala el *telos* de una vida algo más libre de distorsiones comunicativas con los otros y con uno mismo.

Habermas argumenta en *Conocimiento e interés*²⁵ la posibilidad de una fundamentación comunicacional del conocimiento emancipatorio al que aspira el psicoanálisis, el cual ya no puede sostenerse desde las presuposiciones del cientificismo. La acción terapéutica se beneficia de una autocomprensión en términos comunicacionales que, al superar el modelo de una mera introspección positivista, permite comprender e incorporar formas de comunicación que exploran lo que hemos denominado en nuestra investigación la reactualización de su estrato estético fundante. Desde esa reinterpretación, la patología se entiende como una autoalienación comunicativa del yo que se fija en formas distorsionadas de interacción comunicativa con los demás. El paciente padece dinámicas comunicativas que experimenta como un destino que se impone con

²⁴ En este sentido, apunta en la dirección de trabajos como los de Axel Honneth. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.

²⁵ Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés* (Tr. del alemán de Manuel Jiménez). Buenos Aires: Taurus, 1990.

la contundencia de una realidad natural - “Siempre seré así...”, “Nadie me puede comprender...”. Correlativamente, la cura se debería comprender como el proceso de restitución de los vínculos comunicativos con uno mismo y los demás, en un proceso de autorreconocimiento. Este proceso se realiza en la construcción de una narrativa que va incorporando paulatinamente las resistencias y experiencias problemáticas, reinterpretándolas desde la posibilidad de nuevos cursos de acción. El terapeuta asiste este proceso produciendo preguntas y enfoques desde la psicología profunda y esquemas de desarrollo psíquico, que se validan en la medida que apoyan ese proceso de restitución comunicativa. A su vez, los criterios terapéuticos, corroborados intersubjetivamente en el proceso del paciente, van constituyendo la certeza personal de la cura, como recuperación de la comunicación con uno mismo y los demás. El espacio terapéutico se convierte así en la puesta en escena de los elementos y dinámicas relevantes de la vida psíquica del paciente – esto es, de la pluralidad de relaciones comunicativas que la constituyen – al explicitarla verbalmente frente al terapeuta y, sobre todo, frente a sí mismo. Lo que va logrando verbalizar se orienta al darse a entender y al autoconocimiento. Esta producción narrativa es creativa en un triple sentido: porque no hay un camino conocido a priori sobre qué elementos la integrarán y a qué impasse inconsciente responderán; porque debe producir sus propias formas y contenidos; y porque, en cuanto praxis, no se trata de la producción de un objeto externo preconcebido por el agente, sino de su propia recreación como reinterpretación de su historia, de sí mismo y, por tanto, de sus posibilidades.

Como discutimos en el caso de las internas del Centro Santa Margarita, este sentido terapéutico de una comunicación que permite aparecer en escena las experiencias vitales del yo, de manera que le resultan reconocibles y reorientables gracias al percibir y juzgar de los otros, no tiene por qué restringirse a un espacio convencional como el consultorio. En ese mismo sentido, la experiencia de Radio *La Colifata*²⁶ incorpora a sus radioescuchas como interlocutores en un proceso terapéutico que ha traspasado los muros del

²⁶ <http://lacolifata.openware.biz/index.cgi>

consultorio y el internamiento gracias a la tecnología de la comunicación radial. Esta experiencia de Radio *La Colifata* comenzó en 1991 en el Hospital Neuropsiquiátrico Dr. José T. Borda en Buenos Aires, Argentina, cuando los pacientes pudieron trascender comunicativamente las paredes de su internamiento haciéndose escuchar como locutores radiales. Sus palabras grabadas, transmitidas originalmente desde una emisora comunitaria, se emitieron luego, desde el propio hospital.

El estar internado en un hospital de este tipo sitúa el diálogo terapéutico precisamente en el confinamiento espacial y la calendarización de las consultas, ya sea en la terapia individual o grupal. Sin negar el éxito que pueden tener estas modalidades de tratamiento, la apertura que permite la comunicación radial rompe la rutina del hospital, usualmente limitada a la comunicación con los profesionales de la salud, las visitas, los otros pacientes y los trabajadores en el establecimiento. Los programas de Radio *La Colifata* permitieron a los vecinos cercanos y curiosos lejanos escuchar a esos pacientes locutores en el espacio radial donde su voz aparece entre otras voces para compartir lo que tienen que decir: qué es para ellos la locura, cómo es la vida en el hospital, cómo ven el “mundo de afuera”, etc. La popularidad creciente de Radio *La Colifata* no se explica solo por la curiosidad por el mundo del hospital psiquiátrico - el cual solemos ignorar, precisamente por lo poco atractivo que puede ser imaginar la vida ahí – sino por la novedad que puede representar la interacción – en el juego libre de la imaginación, diríamos con Husserl – con esos pacientes como interlocutores. Ellos pueden recibir las respuestas de sus radioescuchas y, más importante, responderles en sus propios términos. Un comentario memorable de la paciente “Plumita”:

“Una persona de sexo femenino me dice: ¿Qué vas a hacer afuera y adentro? En realidad, no sé. Estamos todos adentro, dentro del planeta Tierra”²⁷.

²⁷ Extracto del track “Virgen del matadero” del proyecto Viva la Colifata producido por el músico Manu Chao con grabaciones de Radio La Colifata. <http://www.vivalacolifata.org/>

En un nivel más fundamental que el intercambio eficiente de información, esta forma de comunicación permite encontrar – o, al menos, buscar – sentido en lo nuevo y diferente sobre un horizonte valorado por sí mismo, entretenido y capaz de hacer pensar. Cada paciente constituye una historia y una búsqueda particular que el terapeuta debe saber ayudar a reconocer y reconstituir en diálogo con él; pero Radio *La Colifata* muestra la importancia de hacer espacio a la agencia de los interlocutores. Incluso en el caso de pacientes crónicos que, según dictamen médico, deben permanecer en el hospital, el horizonte de su mundo no termina exactamente en el hospital sino que se ha vuelto permeable gracias a la radio.

También es revelador el interés que diferentes artistas – especialmente, músicos – han mostrado en la experiencia de Radio *La Colifata*. El cantante francés Manu Chao y el grupo español “El Canto del Loco” grabaron sendos discos compactos que incorporan la participación de los pacientes locutores, ampliando el público que ahora los puede conocer. Esta conexión creativa apela, desde la perspectiva de nuestra investigación, a esa posibilidad de comunicación que subyace a la articulación lingüística y sus formas más sofisticadas de objetivación. En el juego creativo de la voz, la música y el silencio, el fundamento estético de toda comunicación permite una suerte de comprensión que, si bien puede no alcanzar la reintegración en todo espacio social, sí permite una interacción más humana entre “internos” y público “externo” en un mismo mundo compartido. Este mundo surge de una ampliación y encuentro recíproco entre el mundo del hospital psiquiátrico y el de “afuera”, gracias a la actividad comunicativa radial. Este espacio de encuentro amplía implícitamente las expectativas de unos y otros sobre lo que es comunicarse. Como hemos indicado, en el capítulo anterior y en la discusión de estas experiencias, lo decisivo para mover a esta ampliación es su raíz estética: no se realiza en primer lugar para ganar un nuevo conocimiento o por cumplir un deber, sino porque resulta curioso, entretenido, agradable, etc. La simplicidad de esta motivación no la descalifica si consideramos que el desafío es cultivarla abriéndola a toda su amplitud ética que no tiene por qué ser menos estéticamente cautivante, pero sí más cuestionadora y (auto)exigente.

Radio *La Colifata* ha inspirado experiencias similares en diferentes partes del mundo. La importancia de su modelo de intervención no se limita, sin embargo, a las instituciones psiquiátricas, sino que explicitan también la posibilidad y necesidad de aportar desde diferentes espacios – específicamente el del público - a estas iniciativas por la salud mental. No solo amplían el alcance de la comunicación sino que, sobre todo, profundizan en sus estratos fundamentales más propiamente humanos.

2.3 Humanizar desde la comunicación con los no-humanos²⁸

Las experiencias que venimos discutiendo en este apartado, donde se debe contar con límites que no se pueden eliminar inmediatamente, nos permite considerar cómo también la comunicación con otros-no-humanos puede ofrecer un espacio de reconstitución personal al descentrarnos en un encuentro más pleno con el otro. Partiremos de una reconsideración fenomenológica de la cultura urbana y tecnológica contemporánea que se hace eco de los análisis de la *Crisis y La condición humana*, para aclarar en qué sentido la comunicación - en un sentido estético fundamental - con animales puede resultar ocasionalmente más humanizante que el encuentro con otros seres humanos en un mundo donde las interacciones comunicativas con otros tienden a reducirse a la *techné* del intercambio eficiente de mensajes, servicios necesarios y de entretenimiento e incluso de intimidad interpersonal. Discutiremos luego algunas experiencias que exploran las posibilidades de reintegración en internos en instituciones penitenciarias y niños dentro del espectro de síndrome autista, para destacar, finalmente, cómo en la *thaumatzein* que esas experiencias generan, rescatan de la invisibilidad a quienes no eran percibidos como iguales, por lo que aparecen ahora como más humanos por su relación con animales.

2.3.1 El sentido más-que-humano en la comunicación

Al estudiar la autoconstitución del yo mediada por los otros con quienes compartimos el mundo, hemos insistido con Husserl en la importancia de las experiencias prelingüísticas de sentido en la primera infancia, en las que el yo

²⁸ Una primera versión de los apartados 2.3.1, 2.3.2 y 2.3.3 puede encontrarse en Casallo, V., “Perspectivas de aplicación en la fenomenología de la comunicación prelingüística” en la Revista *Conexión*, N° 2. Departamento Académico de Comunicaciones PUCP, 2016.

se va diferenciando de su entorno a través del percibir —particularmente en la correlación del tocar-ser tocado— a los otros que lo reconocen como un tú y van orientando así su desarrollo²⁹. Solo puede haber un yo desde la experiencia de un nosotros o, como señalamos, desde el descubrimiento del otro como el primer “yo”³⁰. Como precisa Husserl, en esas interacciones con los demás, el yo aprende de ellos y con ellos a percibir el mundo en una forma humana; esto es, aprende poco a poco a ver y oír con sentido ese mundo que se le va haciendo familiar y significativo, a la vez que va haciendo suyo su propio cuerpo, acciones y estados internos. Como discutimos en el segundo y tercer capítulos, el mundo circundante se diferencia así en esferas específicas de acción, a partir de las cuales se derivan sus discursos cognitivos correspondientes; por ejemplo, las ciencias naturales, la crítica cultural, la autoexpresión plástica, etc.; por lo que estas solo son posibles desde esa constitución comunicacional del yo en la primera infancia sobre un horizonte estético prelingüístico.³¹ Ese horizonte originario permanece en la vida adulta como fuente de sentido de toda experiencia, desde las intuiciones originarias en la percepción y puede recuperarse, por ejemplo, en la experiencia estética con obras de arte. Pero, como precisamos en el capítulo anterior, la experiencia estética sobrepasa el arte.

David Abram³² se sirve de las fenomenologías de Husserl y Merleau-Ponty para profundizar en la diversidad de esos otros que emergen para el yo correlativamente a su propio autorreconocimiento. Estos otros preceden al yo, en cuanto constituyen el mundo vivido que acoge al recién nacido, incluyen tanto a los hombres y mujeres, como a los animales, los árboles, las nubes, las estrellas, etc. Abram discute cómo este mundo que emerge en las experiencias

²⁹ Cfr. *supra*, Capítulo 3, subtítulo 3.2.

³⁰ MC 5, § 49.

³¹ Como discutimos en el tercer capítulo, en cuanto seres humanos, aprendemos de los otros y con los otros a percibir el mundo: a enfocar el mirar y el escuchar, a constituir tridimensionalmente nuestras representaciones visuales, a asociar sensaciones con regiones y órganos específicos, etc.; todo ello estructurando la unidad perceptiva que experimentamos como mundo. Este aprendizaje es simultáneamente descubrimiento y gobierno de nuestro cuerpo y su multiplicidad sensorial y volitiva. Cfr. *supra* Capítulo 3, subtítulo 3.2.

³² Abram, op. cit., cap. 2.

sensoriales del infante se asemeja en su riqueza al mundo experimentado por las comunidades orales primarias que aprendieron a encontrar sentido a las diferentes voces y conductas de los animales, las huellas en la tierra, los colores del cielo, el movimiento de las estrellas, etc. De otra forma, no hubieran podido sobrevivir, por ejemplo, apelando a los sonidos animales para capturar a sus presas o percibir el peligro de su cercanía. Pero esta comprensión y reconocimiento reverente de los otros no humanos no se limita a un recurso pragmático. La memoria compartida de relatos orales en los que se unifica lo cognitivo, normativo y expresivo es reactualizada comunicativamente por la comunidad en una referencia situacional al momento y lugar de la que el agente (hombre, divinidad, animal, etc.) es inseparable.³³ En un contraste paralelo al que Husserl desarrolla en la *Crisis* entre el mundo secundario correlativo a la matematización científica y el mundo de la vida experimentado directamente, Abram resalta cómo, a diferencia del distanciamiento que permiten las nociones científicas de espacio y tiempo objetivos – vacíos de sentido propio hasta que les demos utilidad - el hombre de la comunidad oral experimenta a los cerros, bosques o lagos como significados vividos antes que como “cosas” inertes y mudas.

En contraste con esta abundancia de sentido, el hombre de las sociedades contemporáneas solo privilegia, desde su primera educación, la comunicación cifrada en una forma específica de lenguaje humano: el significado entendido como un contenido mental fijado a través de la escritura. Con la introducción del alfabeto griego, las operaciones cognitivas que posibilitaron esa permanencia del signo físico, permitieron estabilizar un orden de sentido comprensible por sí mismo, independientemente de la validez del mundo sensorial³⁴. En coincidencia con el análisis husserliano de la génesis de la experiencia moderna del mundo, Abram argumenta que, con el tiempo, la cultura occidental instaló su actividad cognitiva en ese orden objetivo sostenido por el texto escrito y fue capaz de distanciarse del mundo percibido para reducirlo a sus estructuras matematizables y aprovecharlas en su beneficio. Elaborando este contraste a

³³ Ong, op. cit., p. 54.

³⁴ Ong, op. cit., cap. 3.

partir de las ideas de McLuhan³⁵ y Ong³⁶ sobre la oralidad y la escritura, Abram identifica en la hegemonía de la escritura y sus constructos una autolimitación en las posibilidades de sentido de nuestra comunicación y, a la vez, la fuente de diversas patologías culturales y psicológicas que se concretan no solo en los desajustes de nuestras sociedades sino en la acelerada destrucción de la naturaleza y nuestra incapacidad para reconocer en qué medida implica nuestra autodestrucción.

Así como Arendt rastrea el encumbramiento del *homo faber* y su reducción a un consumidor ciego a su autodestrucción y la de su mundo, Abram sostiene que el hombre urbano contemporáneo se autolimita crecientemente a una comunicación instrumental con sus propios artefactos: sus signos lingüísticos, sus dispositivos tecnológicos, instituciones, etc. Esta obsesión monológica contrasta con la profusión de sentido que el infante o el habitante de una comunidad oral experimentan con su ambiente. No es de extrañar, afirma Abram, que quien es incapaz de emocionarse, disfrutar o al menos caer en la cuenta del cielo carmesí de un atardecer, del vuelo grácil de un pájaro o de la aparición de una flor entre el asfalto, sienta que su vida no avanza, que no es entendido ni se puede entender, y que “algo” anda fundamentalmente mal. En el caso particular de la medicina, las comunidades orales la comprenden como un restablecer el equilibrio entre el “paciente” y su medio que involucra tanto a la naturaleza como a su comunidad humana. En contraste, nuestra medicina como *praxis* científica enfrenta nuestros problemas ubicándose en la misma objetividad y eficiencia distanciadas que despliega al estudiar un fenómeno físico o proyectar la reparación de una infraestructura. En consecuencia, nuestros centros médicos se asemejan a menudo más a un taller de reparación mecánica que a lugares de recuperación humana.

Abram invita a recuperar la riqueza de nuestras posibilidades comunicativas desde la profundidad estética que hemos explorado en los capítulos precedentes. Desde ella, el cuidado de la naturaleza, los otros y uno mismo no

³⁵ Marshall, McLuhan. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Chicago: The New American Library, 1964.

³⁶ Ong (1996)

se pueden entender separadamente, como tampoco se puede asumir más las capacidades transformadoras del ser humano como un mero instrumento, sino como una responsabilidad ante este mundo que hemos de legar a los vivientes —humanos y no humanos— que nos sucederán. Desde esta perspectiva, podemos comprender también cómo la interacción con animales ofrece a los internos de centros correccionales y a niños autistas experiencias de reintegración personal y social, al permitirles cultivar esa riqueza estética de la comunicación, entendida fenomenológicamente.

2.3.2 Reintegración social: internamiento y compañía no humana

Desde hace aproximadamente cuatro décadas se realizan en los Estados Unidos de Norteamérica experiencias de rehabilitación de reclusos mediante el cuidado y entrenamiento de una mascota³⁷. Luego del primer programa de entrenamiento de perros iniciado por la religiosa dominica Pauline Quinn en un centro de corrección para mujeres en el estado de Washington, estas experiencias han tomado diversas modalidades que han ganado en popularidad, aunque solo hace poco han comenzado a investigarse científicamente. Sus logros más patentes involucran la calidad de vida del interno y sus compañeros dentro de la institución correccional y su relación con la comunidad. El primer beneficio observable fue una disminución significativa de la violencia entre internos incluso hasta en 50% en un período de cinco años³⁸. También hubo evidencia de una reducción en el consumo de medicamentos y en los intentos de suicidio, en comparación con instituciones correccionales sin programas similares³⁹. Estos cambios de comportamiento levantan la pregunta por el interés que puede mover a un interno a participar en un programa así y, correlativamente, lo que puede

³⁷ Britton, Dana M., Button, Andrea. “Prison Pups: Assessing the Effects of Dog Training Programs in Correctional Facilities”. *Journal of Family Social Work*, 9 (4), 2006, 79-95. Recuperado de:

https://www.academia.edu/443498/Prison_Pups_Assessing_the_Effects_of_Dog_Training_Programs_In_Correctional_Facilities

³⁸ Huss, Rebecca J. “Canines (and Cats!) in Correctional Institutions: Legal and Ethical Issues Relating to Companion Animal Programs”. *Nevada Law Journal*. 14 (25), 2013, 25-62, p. 33. Recuperado de: <http://scholars.law.unlv.edu/nlj/vol14/iss1/3>

³⁹ Harkrauer et al. 2004, citado en Britton y Button 2006, pp. 2-3.

ofrecerle la compañía permanente del perro, porque además de entrenarlo, permanecerá con él en su celda⁴⁰.

Desde nuestra perspectiva fenomenológica, convivir con un animal y entrenarlo puede resultar más estimulante que participar en otras actividades más “productivas” como el trabajo en cocina, lavandería, etc. porque implica la relación con un otro (no humano) que contrasta con las limitaciones de las otras posibles relaciones en un centro de reclusión. Además de vivir una experiencia que rompe con su rutina, el interno se encuentra con un otro al que dedica tiempo y que —si la relación prospera— lo reconoce como especialmente significativo. Esta no es una oportunidad muy usual al estar confinado. Pero el perro no es solo un objeto inerte para el entretenimiento, sino una instancia de espontaneidad; esto es, no se puede predecir ni controlar lo que vaya a hacer, a pesar de que la relación haya ganado terreno gracias al juego, las caricias, etc. En ese sentido, el animal constituye verdaderamente un “otro”. Paradójicamente, se suele identificar esa espontaneidad del otro no humano con “irracionalidad”⁴¹ y no con una semejanza con el animal humano. El interno debe aprender a aceptar y trabajar con esta condición en el animal a su cargo, pero esta relación puede resultar menos intrusiva y más motivadora que las que mantiene con otros seres humanos. El perro no puede cuestionar, preguntar por la vida o la justificación moral de los actos de “su humano” y, sin embargo, este, con el tiempo, le habla —como hacen normalmente quienes tienen mascotas en casa— de su vida, lo saluda, le pregunta, etc. Evidentemente, el interno sabe que el animal no puede entender sus palabras – como lo haría otro ser humano capaz

⁴⁰ Cabe precisar que en todas las experiencias que comentaremos, los internos debían cumplir una serie de requisitos para inscribirse y ser evaluados. Si bien este proceso ofrece garantías para la seguridad del animal, implica también una exigencia constructiva para poder ser alguien capaz de participar. Más aún, como señalaremos más adelante, en ocasiones los internos no participantes en el programa pueden tomar iniciativas cuando creen que sus otros compañeros maltratan a las mascotas.

⁴¹ Como hemos insistido con Arendt, la espontaneidad como el carácter creativo e inesperado de la acción humana es postergado cuando se resalta su carácter deliberativo y es reducido en la sociedad moderna a la lógica de medios y fines. Esa espontaneidad no es un prejuicio sobre la “interioridad” animal sino una atribución empática que aprendemos a percibir como expresiones; por ejemplo, en el perro que mueve la cola (“está alegre”) o el gato que ronronea y se frota contra nuestro rostro (“quiere cariño”).

de contestare lingüísticamente –, pero esto no impide que las comparta y que, en cierto sentido —indeterminado, pero crecientemente importante— se sienta escuchado y acompañado. Las “incapacidades” comunicativas —en comparación con el ser humano— de la mascota son investidas de una capacidad de escucha y acompañamiento significativos por el interno, constituyendo un espacio no agresivo donde puede expresarse y aprender a comprender la conducta de su mascota. Como Husserl ya considera, los animales integran en este nivel fundamental la intersubjetividad trascendental que hace posible nuestra experiencia del mundo⁴².

Este espacio intersubjetivo – que comprende ahora al otro no humano – puede constituir un horizonte abierto que reconstituya la relación con los otros humanos, en forma de desafío y trabajo sobre uno mismo. En algunos de estos programas, como el de la institución correccional de Topeka en Kansas⁴³, el animal es parte de un grupo de “segunda oportunidad”: perros con antecedentes de agresión destinados a la eutanasia, en caso de que no puedan ser reentrenados. Más allá de la analogía con la situación personal del interno humano, este necesita trabajar sus propias formas de comportamiento para lidiar con su mascota problemática y —una vez que se ha establecido la relación— para no perder su confianza. Es decir, la relación con el perro resulta terapéutica en el sentido más profundo de la palabra, al motivar y acompañar un proceso de reconstitución y reintegración personal a través de una *praxis* compartida con otros. Es la dinámica que se puede advertir en el testimonio del coordinador del programa de entrenamiento en la institución correccional de Ellsworth, Kansas:

“El señor Jackson, bendito sea, era una persona que semanalmente cometía infracciones, con una gran ira y problemas emocionales... [Él estaba regularmente en aislamiento]. Lo llamé un día y le dije: 'Señor Jackson, ¿qué podemos hacer para que usted y yo no peleemos más?'. Él se quedó muy quieto, bajó su cabeza y balbuceó: 'Bueno, como que me gustaría un perro'. Quedé en *shock*. Después de recuperarme, le dije: 'Bien, pero voy a tener que llevar esto hasta el alcaide'... Ahora está

⁴² MC 5 §§ 56, 61.

⁴³ Britton y Button, op. cit., p. 5.

enseñando en mi clase, a mi gente nueva, a ser entrenadores de perros. No es en absoluto perfecto, pero ha dejado de ser un interno desagradable, amargo y hostil que peleaba con nosotros a cada paso... Es simplemente una persona diferente. Todavía tiene algo de ira, pero está pasando todo su tiempo cuidando a este perro y entrenándolo bien. Y esto ha hecho un cambio como de la noche al día en este hombre... y eso es excepcional (...) ⁴⁴.

Esta experiencia que el interno busca y encuentra en el programa de entrenamiento de perros solo tiene sentido en relación con la convivencia con los demás internos y el personal de la institución. Como señala un participante: “[Hago esto porque hay] más libertad para salir fuera. Es compañía [para mí]. Me puedo alejar de los demás internos, del ruido y de la estupidez” ⁴⁵. Al respecto, es revelador que los enfrentamientos entre internos motivados por los perros no se deban a que otro preso quiera agredir al animal sino para protegerlo, cuando malinterpreta el uso de la correa de entrenamiento como un maltrato. De hecho, hay evidencias de que es menos probable que un perro sea maltratado dentro de la prisión que fuera de ella ⁴⁶. En un ambiente cuyas relaciones interpersonales e institucionales se iniciaron con la trasgresión y violencia que motivaron el internamiento, es un hallazgo de humanidad – como descentramiento empático en el que se vive más auténticamente en solidaridad – que la interacción con los animales suscite estas actitudes y acciones de cuidado y protección, que pueden acercar a los internos y al personal. La fenomenología en diálogo con otras disciplinas, puede ayudar a advertir y cultivar estas oportunidades de humanización desde el redescubrimiento de un llamado personal que, como en estos internos, centra y orienta su praxis.

Como en el caso de Radio *La Colifata*, este horizonte comunicacional de reconstitución puede atravesar los muros de la prisión. Programas como el de Ellsworth orientan el entrenamiento de los perros para que, a su término, asistan

⁴⁴ Como en la investigación original, no es el verdadero nombre del interno. Britton y Button, op. cit., pp. 14-15.

⁴⁵ Britton y Button, op. cit., p. 8.

⁴⁶ Britton y Button, op. cit., pp. 12-13.

a personas discapacitadas. Con ese fin, el interno sigue un curso con la *Canine Assistance Rehabilitation and Education Services* (CARES), para que durante el entrenamiento de doce a dieciocho meses el perro aprenda a obedecer más de sesenta órdenes. Esta alianza entre el centro de internamiento e instituciones dedicadas a la protección de animales no solo ofrece un horizonte de sentido más amplio al trabajo del interno, sino que lo integra más concretamente con la comunidad circundante mediante el encuentro con las familias que adoptan al animal entrenado. Estas familias son capacitadas durante una semana al recibir a sus perros y luego se reúnen con los internos en la “graduación” de sus animales. En la ceremonia de graduación, los entrenadores reciben un certificado de reconocimiento y cuentan su experiencia con el perro del que ahora se despiden. Luego del testimonio de las familias hay un compartir libre con los entrenadores. Britton y Button reportan la importancia e intensidad afectiva de esta actividad donde el temor y desconocimiento cede su espacio al acercamiento y encuentro, a menudo celebrado con abrazos y lágrimas. En el caso de los internos, les permite constatar y valorar el servicio que han ofrecido a otros necesitados, cultivando un sentido constructivo de reparación por el delito que hayan cometido, y ayudándoles a procesar la separación del perro que los ha acompañado por meses. Correlativamente, la nueva familia del perro y la comunidad en general ganan en el encuentro una oportunidad de relación con los internos y su vida en la institución.

Como en el caso de la FITECA, los nuevos espacios y apertura de horizontes que se abren con este sentido de comunicación estéticamente cultivado, rompen con una estructura de interacciones que incomunica y oculta las particularidades, para desplegar una pretensión de integración como reconocimiento que parte de esa pluralidad⁴⁷. Esta suerte de experiencias cultiva el potencial reactualizable del sentido común y sus objetivaciones concretas en la experiencia estética.

Como en la comprensión arendtiana de la *praxis* en el espacio público, el valor reintegrador de este tipo de programas no reside en una utilidad exterior —si

⁴⁷ En contraste con una priorización unilateral del aspecto disruptor de lo estética, como el afirmado por autores como J. Rancière.

bien hay “beneficios” esperables e indicadores que sirven de guía— sino en que el participante disfruta esta experiencia en la que encuentra sentido en la medida que le ofrece una compañía significativa que abre el horizonte de su internamiento a la relación con otros. Este horizonte se despliega desde la posibilidad de comunicación con ese otro no humano que puede restituir su humanidad. La comunicación con el animal, precisamente por no desplegarse en significados verbales, permite recuperar la riqueza de sentido del mirar, escuchar, acompañar y, especialmente, tocar a un otro situándose en el aquí y ahora del momento compartido. Al recuperar esta profundidad estética de la experiencia de un yo situado en su mundo, es posible reelaborarla poco a poco, abriendo un horizonte comunicativo más amplio donde redescubrirse a sí mismo y sus posibilidades.⁴⁸ El desafío, sin embargo, es cultivar esta recuperación no solo en los centros de rehabilitación sino también en la sociedad a la que se van a reintegrar.

2.3.3 Mascotas y autismo: apertura comunicativa al mundo

La interacción con animales también ha abierto perspectivas prometedoras en el acompañamiento de niños y niñas en el espectro del desorden autista. Un estudio realizado en Francia⁴⁹ comparó tres grupos de niños autistas: los que recibieron una mascota —básicamente perros, gatos y hamsters— entre los cuatro y cinco años, los que nunca tuvieron ninguna mascota y los que vivían con una en casa desde su nacimiento. Se encontró que quienes habían recibido una mascota entre sus cuatro y cinco años desarrollaron más su conducta prosocial que los que no tuvieron ninguna durante ese mismo lapso. El estudio correlaciona la interacción táctil y el tiempo dedicado a la mascota con ese desarrollo de conductas prosociales, entendidas como la capacidad de brindar cuidado y ofrecerse a compartir. Si bien los investigadores distinguen

⁴⁸ Otras experiencias notables son el *Project POOCH (Positive Opportunities, Obvious Change with Hounds)* en Oregon, *HOPE (Hounds of Prison Education)* en Pennsylvania y el *Liberty Dog Program* en Wisconsin (iniciado por la misma hermana Pauline Quinn), etc. En Suiza, la prisión Sancierriet conduce un programa similar con gatos.

⁴⁹ Grandgeorge M., Tordjman S., Lazartigues A., Lemonnier E., Deleau M., Hausberger M. "Does Pet Arrival Trigger Prosocial Behaviors in Individuals with Autism?" en *PLoS ONE* 7(8), 2012. Recuperado de: <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0041739>

analíticamente entre estas conductas y las capacidades comunicativas, desde nuestra perspectiva fenomenológica estas se constituyen a partir de aquellas.

Seguir a un animal con la mirada, detenerse a observarlo, acariciarlo, olerlo, ver que se aparta y en ocasiones se acerca, ofrece al niño un otro como centro de receptividad y espontaneidad con el que se puede familiarizar y al que puede comprender en un nivel preverbal en una experiencia placentera que tiene su fin en sí misma. Desde la fenomenología comprendemos que esta forma de interacción con mascotas apunta a trabajar ese estrato prelingüístico en que se sedimentan las conductas estereotipadas, enfoques fijos y discapacidad empática que caracterizan el autismo. Se facilita así a estos niños una instancia de comunicación sencilla, gratuita y afectivamente rica que pueda ampliar sin violencia ese horizonte de experiencia de su mundo particular.

El mismo estudio también encontró que, en comparación con quienes recibieron su mascota entre los cuatro y cinco años, el grupo de niños que ya tenían una desde su nacimiento no registró cambios significativos para el mismo período de prueba. Los investigadores atribuyen esta diferencia a la capacidad de percibir un cambio en el mundo social circundante a una edad en la que el niño es capaz de caer en la cuenta de esa novedad y disfrutarla.⁵⁰ La comunicación con la mascota —pasar tiempo con ella, tocarla, observarla, sorprenderse de sus “ocurrencias”, disfrutar su compañía— está libre, como en el caso de los internos discutido antes, de las exigencias en la interacción con el terapeuta, la familia y otros que, comprensiblemente, pueden buscar explícita o implícitamente que los niños “progresen”. Apoyarse terapéuticamente en animales no significa que estos se reduzcan a meros objetos o novedades inertes. También se ha comprobado⁵¹ que las conductas prosociales se desarrollan más con animales que con juguetes atractivos dentro del escenario terapéutico. Estas conductas incluyeron mirar rostros, sonreír y tocar a los terapeutas y los padres. Más aún,

⁵⁰ Este carácter atractivo y placentero en el percibir lo novedoso constituye en nuestra sociedad, como hemos señalado antes, la esfera de la experiencia estética; en particular, de los objetos artísticos, pero también de la naturaleza, entre otras posibilidades.

⁵¹ O'Haire ME, McKenzie SJ, Beck AM, Slaughter V. “Social Behaviors Increase in Children with Autism in the Presence of Animals Compared to Toys” en PLoS ONE 8(2), 2013. Recuperado de: <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0057010>

el mismo estudio muestra que los niños con desarrollo típico interactúan más con los niños autistas en presencia de animales. En una experiencia similar, el Centro Ann Sullivan del Perú trabaja desde el año 2000 con perros de servicio con sus alumnos —un 60% con autismo— como apoyo para la relajación, aprendizaje, incentivo conductual, autocontrol y tolerancia, entre otros objetivos.⁵²

Investigaciones como las que hemos citado, sugieren, desde su carácter empírico y eminentemente cuantitativo, preguntas que no cuestionan sus métodos *per se* – aunque quizás sí su creciente predominio en la literatura académica – sino que invita, como Arendt y Husserl, a preguntarse por las implicancias de sus resultados, sus presuposiciones metodológicas y las evidencias que fundan su objetividad. Ese preguntar permite finalmente, redescubrir renovadamente el campo infinito de la experiencia humana que invita a un desarrollo siempre mayor y más profundo de la ciencia.

Aprender a advertir desde la fenomenología esta profundidad de la comunicación en sus estratos sensoriales prelingüísticos, puede mostrarnos el valor de sencillas experiencias cotidianas como jugar con una mascota y ayudarnos a cultivarlas para enriquecer el desarrollo de niños y adultos. De esta manera, el jardín, el parque o una salida al campo pueden dejar de ser meros espacios funcionales al entretenimiento y revelarse como oportunidades de experimentar la profundidad de sentido del mundo y de nosotros mismos. Así, la interacción con mascotas puede ser un punto de partida prometedor para otras experiencias de acompañamiento y desarrollo en niños autistas; pero también con quienes siguen un desarrollo típico. De hecho, el interés mediático reciente en experiencias similares ofrece posibilidades de dialogar sobre su significado y explicitar aspiraciones de fondo tras ese interés.

⁵² Comunicación de la doctora Liliana Mayo, PhD, fundadora y directora ejecutiva del Centro Ann Sullivan del Perú. <http://annsullivanperu.org/>

2.3.4 Una narrativa contemporánea: de cómo un animal visibiliza a una persona

En este apartado discutiremos una narrativa actual que se presenta como una experiencia humanizadora de la relación con un animal y muestra el impacto que puede alcanzar en la opinión pública. La historia real de James Bowen comienza con una adolescencia problemática entre Inglaterra y Australia que lo lleva a terminar a los pocos años durmiendo en las calles de Londres y adicto a la heroína⁵³. Luego de repetidos ingresos a programas de rehabilitación, un evento cambió la vida de este hombre y lo hizo pasar —en sus propias palabras— de “invisible a visible”, de “despojado de la opinión que la gente tiene de ti” a alguien con quien los otros estaban dispuestos a interactuar. James Bowen había encontrado y cuidado a un gato *ginger* al que llamaría Bob, en referencia a un personaje de la serie *Twin Peaks* de David Lynch.

Bowen narra cómo un músico callejero como él es ignorado cuando se acerca tocando su guitarra en cualquier lugar público. Normalmente, nadie le habla y lo etiquetan como un “sin techo”, un indeseable en el paisaje de la ciudad. Pero un día la gente lo detiene, le pregunta su nombre, quieren tomarse una foto con él y se interesan en escuchar su historia, porque ahora tiene a Bob sentado sobre su hombro mientras va camino a la puerta de la estación del metro donde pasará el día tocando guitarra.

Bowen ya tenía una experiencia con gatos; pero, sobre todo, con dormir en callejones y devorar comida desechada con la fruición de quien no sabe si la tendrá mañana. Cuando encontró al gato sucio y herido en la puerta del edificio donde vivía asignado por su programa de desintoxicación, no dudó en acariciarlo y dedicarle unos minutos. Luego de un par de días decide buscar entre sus vecinos a su dueño. Como nadie lo reclama, da un paso mayor llevándolo a su casa para limpiarlo e intentar curarlo. Aquella primera noche pensó “Era algo de compañía. No he tenido mucho de eso últimamente”⁵⁴. Era el comienzo de una serie de preguntas y descubrimientos sobre Bob que devolverían a Bowen poco

⁵³ Bowen, James. *A Street Cat Named Bob – And How He Saved My Life*. New York: Thomas Dunne Books, 2012.

⁵⁴ Bowen, op. cit., p. 9.

a poco a su propia historia de vida. En el escenario de su vida doméstica, fuera del espacio terapéutico formal, cada decisión sobre Bob recomponía, imperceptiblemente, la narración a través de la cual Bowen se contaba a sí mismo. Recordando la muerte de una de sus mascotas en la infancia, comienza a recuperar esa capacidad de acción oculta por la adicción: “Sentado con él esa tarde de domingo, tomé una decisión. No iba a dejar que eso vuelva a suceder. No iba a asumir que el cuidado que le había dado era suficiente”⁵⁵.

En el tercer capítulo discutimos cómo las acciones en el espacio comunicativo compartido con otros —incluso un otro no humano, como un gato— revierten sobre el agente. Cuando se trata de relaciones especialmente significativas, esa capacidad de agencia se puede debilitar (por ejemplo, con la droga) o, como en este caso, consolidar⁵⁶. Luego de encontrar una veterinaria al alcance de sus medios para esterilizar a Bob y regresar a recogerlo tras la operación, Bowen recuerda: “Era raro. No me había sentido tan preocupado por nadie —ni nada— durante años”⁵⁷.

La experiencia de Bowen y Bob es interesante por su contenido, pero también por su impacto mediático. Conocemos la historia por su libro *A street cat named Bob and how he saved my life*, convertido en un *best seller* con más de un millón de copias vendidas en el Reino Unido y cuyo éxito internacional ha generado una secuela de textos, reportajes y rebotes mediáticos, además de una película en producción. La historia del músico callejero que no encuentra en los servicios de bienestar, los psicólogos o los empleadores una salida pero que descubre en un gato —también de la calle— la compañía que lo mueve a decidir, esforzarse y cambiar poco a poco, ha conmovido a una legión de lectores que se identifican —o quizás, quisieran identificarse— en mayor o menor grado con esta pareja. La historia está redactada de manera testimonial muy sencilla y directa, lo que contribuye a la sensación de verosimilitud y sinceridad al leer sobre las adicciones de Bowen, su falta de confianza y los pequeños detalles que intrigan y cautivan a quien acepta a un gato como mascota.

⁵⁵ Bowen, op. cit., p. 16.

⁵⁶ Cfr. *supra* Capítulo 3, subtítulo 2.

⁵⁷ Bowen, op. cit., p. 45.

Ciertamente, el éxito editorial y mediático de esta historia no es casual. El libro de Bowen es publicado por Thomas Dunne Books, la misma empresa que editó *Marley and me*, otro *best seller* y éxito cinematográfico. Pero las industrias culturales constituyen a la vez que son constituidas por las sensibilidades de sus públicos. Hoy constatamos cómo el abandono o el sufrimiento de los animales conmueven profundamente a los jóvenes, moviéndolos a iniciativas y compromisos para cuidarlos o rescatarlos y defender lo que proclaman como derechos de los animales. En ese sentido es académicamente relevante por la atención e identificación motivados por productos comunicacionales como el libro de Bowen, más aún cuando nos cuestionemos por qué no podemos generar entre estos jóvenes el tipo de sensibilidad, identificación y compromiso con las causas sociales y políticas —y, concretamente, con el sufrimiento humano— que movió a generaciones anteriores. Desde nuestra perspectiva no se trata necesariamente de dos sensibilidades y compromisos excluyentes.

La historia de James Bowen y Bob permite, en la perspectiva que hemos planteado en nuestra investigación, abrir nuestra comprensión de las posibilidades humanizadoras de la comunicación cuando no se limita a nuestros discursos monológicos y sabe reconocer la importancia de experiencias comunicativas prelingüísticas que permiten reconstituir nuestras relaciones con los demás y con nosotros mismos. En ese sentido, la sensibilidad comunicativa hacia los animales puede profundizar y apoyar a la sensibilidad y compromiso con nuestros semejantes humanos. Bowen se da cuenta y da cuenta de esa posibilidad cuando, en términos prácticamente arendtianos sobre el aparecer y la opinión, explica:

“Vivir en las calles de Londres te despoja de tu dignidad, tu identidad; de todo, realmente. Lo peor de todo, te despoja de la opinión que la gente tiene de ti. Ven que vives en la calle y te tratan como una no-persona”⁵⁸.

⁵⁸ Bowen, op. cit., p. 33.

Sin que lo esperara o pidiera, ese gato abandonado le ofrece la oportunidad de recuperar experiencias cotidianas, pero decisivas. Cuando la gente de su barrio lo ve salir sin Bob y le preguntan por él, Bowen se da cuenta:

“Nadie había entablado conversación conmigo en las calles alrededor de mi apartamento en todos los meses que había vivido aquí. Era raro, pero también interesante”⁵⁹.

Advierte que sin Bob se volvía nuevamente invisible, pero la experiencia de responsabilidad frente a un animal que sin él probablemente hubiera muerto, le ha dado la suficiente perspectiva para no convertir a su mascota en un mero instrumento. Esta pudo ser una opción tentadora, dado que ganaba más dinero cuando Bob lo acompañaba. Por el contrario, Bowen es capaz de reconocer al cabo de un tiempo:

“Tener a Bob conmigo me dio la oportunidad de interactuar con la gente. Me preguntaban sobre Bob y me daban la oportunidad de explicar mi situación (...) Había sido una no-persona, me estaba convirtiendo en una persona nuevamente”⁶⁰.

En línea con las reflexiones de Arendt sobre el poder revelador de la acción, su fragilidad y los remedios internos en el perdón y la promesa, se puede leer la experiencia de rehabilitación de Bowen como su proceso de reintegración a una comunidad donde experimenta que cuenta como uno más entre otros que se dirigen a él y a quienes puede responder. Esta experiencia de restauración en la pluralidad resuena cuando Bowen confiesa que, aunque llevaba a Bob prácticamente a todas partes, lo dejaba en casa cuando iba al centro de rehabilitación donde recibía sus dosis de metadona como droga sustituta para la heroína: se avergüenza de que Bob lo vea allí. Tiempo después, decide desintoxicarse definitivamente, con todo el sufrimiento físico y psicológico que esto implica. Bob lo acompañará durante esa noche de tortura que Bowen califica como más espantosa que la presentada en la película inglesa *Trainspotting* (Danny Boyle, 1996). Esa vergüenza podría parecer simplemente

⁵⁹ Bowen, op. cit., p. 77.

⁶⁰ Bowen, op. cit., p. 91.

la proyección del autorrechazo de un adicto sobre su mascota, pero en el conjunto de su historia con Bob, también podríamos sostener que si este hombre aprendió a verse, hablarse y reasumirse a sí mismo fue gracias a la relación con este animal que le abrió, en términos de Arendt, un espacio de aparición, perdón y promesa, donde pudo reencontrarse con amistades, familiares y nuevos conocidos. En ese tejido de relaciones, la vergüenza, cuando no se agota narcisistamente en el aislamiento, puede ser un indicador – por negación – del (auto)respeto que se está redescubriendo.

El interés que ha despertado esta narración en un público tan amplio sugiere que es una historia que muchos quisieran hacer suya: un encuentro con otro que genera un espacio comunicativo, confiable dentro de su incertidumbre, donde se puede aparecer como uno es y ser reconocido gratuitamente, con la esperanza de poder vivir más humanamente. En el entusiasmo, cariño y solidaridad que despierta la relación entre James Bowen y Bob nos ubica en una narrativa que da cabida a nuestra aspiración a una comunicación más plena y profunda que habita en lo cotidiano y se gesta antes de la palabra. La fenomenología nos recuerda que todos somos capaces de explorar esa sencilla profundidad estética ahora, tanto, como en nuestra primera infancia y a pesar de nuestros quiebres. Explorarla es cultivar, como afirma Abram, una comunicación no solo más humana sino humanamente – responsablemente – abierta a la naturaleza animada e inanimada sin la cual no podríamos cultivar y embellecer nuestras vidas.

3. Síntesis: el valor para imaginar(se) y recrear(se) juntos⁶¹

La experiencia de la comunidad de Belén en Iquitos (Perú) es una hermosa síntesis de cómo una comunidad agotada por la lógica de políticas de desarrollo donde los ciudadanos no pueden hablar, se reconstituye en un juzgar y actuar explícitamente estéticos motivada por las actividades de un grupo de *clowns*. Al atreverse a reimaginarse sensiblemente a sí mismos y su mundo, sus posibilidades de agencia no solo crecen en términos de efectividad sino que

⁶¹ Una primera versión de esta sección puede encontrarse en Casallo, V., “Estética y espacio público. Una lectura de Hannah Arendt desde la comunicación” en la Revista *Conexión*, N° 2. Departamento Académico de Comunicaciones PUCP, 2013.

revierten en la comunicación al interior de la propia comunidad asumiendo y transformando gradualmente la violencia que viven cotidianamente. Al hacer espacio para dialogar sobre su percepción de ese mundo de violencia cotidiana, el imaginar puede concebir auténticamente qué sería una vida más bella; es decir, más plena, deseable y realizable con esfuerzo. El valor que requieren ese percibir e imaginar con esa profundidad mueve a la acción porque se alimenta del amor que, al descubrir la propia vida del agente en los más vulnerables, abre a ese agente y su comunidad a la creación de valores que sostienen su esperanza.

La investigación de la comunicadora Natalia Montenegro sobre las intervenciones de *Bolaroja* en el barrio Belén en la ciudad de Iquitos (Perú) analiza cómo los espacios lúdicos de libertad abiertos por las performances de estos *clowns* ofrecen a los pobladores y pobladoras la posibilidad de interactuar entre ellos mismos, en contraste con la inercia que parece pesar sobre su comunicación cotidiana. La zona de intervención está ubicada en la periferia de Iquitos, donde las casas – sin agua ni alcantarillado – se construyen sobre el río, cuyas aguas usan diariamente, a pesar de que allí desemboca el desagüe de la ciudad. Sintetiza Montenegro:

“En adición a los problemas de drogadicción, violencia familiar, alcoholismo, trata de niñas y niños, niños trabajadores, violación intrafamiliar, pandillaje, entre otros, uno de los temas más preocupantes es el de la salud ambiental. No se tienen datos exactos sobre el nivel de contaminación, pero Belén es un foco de infecciones. La insensibilidad en este ámbito alcanza a toda la población, que suele botar sus desperdicios al río o a los caños por donde pasa el agua. Al retirarse el Itaya, van apareciendo los desperdicios depositados en la tierra que antes cubrían sus aguas y, con ello, se agudizan los olores y focos infecciosos”.⁶²

Varios proyectos de desarrollo impulsado por el Estado, el gobierno local y otros grupos han intentado abordar algunos aspectos de esta situación, pero, luego

⁶² Montenegro, Natalia: “[Bolaroja en Belén: De cómo la comunicación repara y la comunidad crece](#)” en Revista *Canalé*, Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación, N° 5, 2013.

de su conclusión, la vida de la comunidad parece continuar en la resignación o escepticismo.

El grupo de *clowns Bolaroja* inició en el año 2005 visitas anuales donde jóvenes formados en técnicas de improvisación como *clowns* comenzaron interviniendo en espacios como calles y espacios de juegos del barrio Belén⁶³. En este mundo circundante, la forma de comunicación del *clown* - sencilla, inocente y traviesa como la de un niño - en su vestimenta, gestos y palabras ha logrado gradualmente vencer la suspicacia de los vecinos, cansados de los visitantes foráneos que vienen a querer ayudarlos y, quizás, beneficiarse ellos también de alguna manera. El juego con el *clown* en los espacios cotidianos permite nuevos comienzos. Los niños y niñas, primeros en acercarse, no solo vuelven a casa sonriendo con el rostro pintado y con algún juguete que han hecho con sus propias manos, sino con la experiencia de ser alguien especial - con nombre propio - en el escenario de su vida cotidiana, donde juegan y aprenden lo dura que es la vida.

Los jóvenes *clowns* no siguen estrictamente un guión preparado de antemano ni se confinan a alguna zona predelineada como su escenario. Pasean, se asoman o entran acompañados por niños y niñas a diferentes lugares que van ganando para una performance muy sencilla, pero que transfigura imaginativamente la experiencia cotidiana de esos espacios. Interactuar con el *clown* y, eventualmente, con sus pequeños acompañantes es entrar con una palabra, una sonrisa o simplemente un “dejarlos estar” en una dinámica de juego que, al no forzar a nadie, permite poco a poco, con quienes se animan a participar, un ambiente de distensión. Desde el análisis de la experiencia estética que hemos delineado con Husserl, ese ambiente de desinterés en libertad hace posible interactuar sin violencia, y más bien, desplegar el placer de pensar, imaginar y sentir. Esta experiencia que transfigura temporalmente el percibir y los espacios, cultiva la disposición de niños y niñas para jugar, pero también puede alcanzar, gracias a la sensibilidad y capacidad de improvisación de los *clowns*, a los adultos. La siguiente experiencia muestra la importancia de la capacidad de ir

⁶³ <http://festivaldebelen.wix.com/festivaldebelen#!convocatoria/c1x1t>

generando comunicación espontánea y creativamente. En una zona de fuerte violencia sexual contra mujeres y niñas, una *clown* entra a un bar del barrio y los clientes varones, entre bromas bastante gruesas, le recomiendan que “se busque un marido”⁶⁴. Ella responde al desafío con una agudeza y humor: les pregunta quién podría ser su esposo y ellos señalan a algunos, pero le advierten que la podrían golpear y que no llevan dinero a sus hogares. Sin abandonar su personaje, ella les pregunta y repregunta, sin trivializar en un humor fácil las situaciones que se van mencionando, pero tampoco sin admoniciones moralistas o recitando algún eslogan ya preparado. Si este diálogo, improvisado desde la imaginación para involucrar las palabras de los otros, se puede ir reproduciendo poco a poco en un espacio social tan violento, abre la posibilidad de que se replique y comparta con vecinos y vecinas, niños y niñas para generar conversación y, en el sentido expuesto en el cuarto capítulo, juicios.

Motivados y apoyados por las visitas anuales de *Bolaroja*, las madres y padres de familia se reúnen y, sin perder la libertad ganada para comunicarse, pueden plantearse su propia manera de verse, en una forma elemental de diagnóstico participativo. La participación no se reduce a responder a un cuestionario prediseñado por especialistas con indicadores sobre alguno de los problemas de la comunidad. La pregunta es mucho más sencilla – de manera que todos puedan participar – pero mucho más exigente frente a lo que se sufre cotidianamente: se les pide escoger una imagen en la que se vea lo que es Belén, su barrio. Luego de deliberar acuerdan la imagen de un hoyo⁶⁵. Los facilitadores – los *clowns* y los jóvenes del colectivo local *Los Papagayos* – apoyan a los participantes para elaborar la imagen: no se puede salir de un hoyo, es oscuro, siempre se ve lo mismo, etc. Dentro de ese diálogo en términos de lo que todos pueden percibir y vivir día a día se propone una acción que prolonga la vivencia de juego, imaginación y alegría que comparten niños, jóvenes y adultos: así como a los niños les gusta que les pinten la cara como los *clowns*, deciden pintar sus casas. El objetivo no es cubrir todos los muros con un mismo color de pintura protectora o alguna otra justificación funcional, sino llenar de

⁶⁴ Comunicación personal de Natalia Montenegro.

⁶⁵ Comunicación personal de Natalia Montenegro.

colores la madera avejentada. Mariposas, flores y todo lo que los niños y niñas acuerden con sus familias darán vida a las casas. En adelante, la familia y sus vecinos verán algo nuevo donde se hace visible la alegría y se invita a seguir imaginando.

Luego de esa primera acción, más vecinos se animaron para pintar también murales y, posteriormente, organizar pasacalles. Si bien se podría objetar que estas actividades no enfrentaban directamente ninguno de los problemas más urgentes de la comunidad y que se limitaban a una preocupación meramente “estética”, podríamos decir con Arendt que se referían a una condición más fundamental: el mundo en el que estos niños, niñas, mujeres y hombres se perciben e imaginan. Más aún: lo realizado, al referirse a ese mundo desde esa permanencia que Arendt reconoce en lo estético, no queda simplemente como un producto fabricado, sino que se hace presente y dice, recordando. Como señala un participante:

“Veía algo chévere en lo que hacían los payasos... por medio de los colores traían felicidad... veía a los payasos reírse con los otros así me fui metiendo, yo también quería reír... y eso pasó... los payasos me regalaron su amistad y nos fuimos conociendo... con la alegría de los colores uno siente que hubiera puesto un granito de arena para el distrito donde vive, un paso adelante para su tierra... antes Belén era sucio, no representaba nada... era un mundo de terror, de miedo, siempre triste... pero ahora Belén está alegre... el mensaje es que se puede cambiar, se puede ser alegre... los payasos han puesto la fuerza de ánimo... *los colores le recuerdan eso a la población todos los días y eso es importante porque sin alegría no podemos vivir*, si nos llenamos de vanidad, nos morimos... los payasos han puesto esa alegría... paz, amor... aquí la gente no tiene fuerza de voluntad pero al ver los colores con los que han pintado es como si apareciera, recuperan su fuerza de ánimo... todos nos hemos sentido útiles haciendo esto... con esto los payasos *nos han ayudado a vernos distinto*... no desde nuestra pobreza como lo hemos

hecho siempre, sino *desde la esperanza*, desde lo que podemos hacer ...”⁶⁶

Esa memoria de lo que ahora se percibe es un recuerdo de la capacidad de agencia personal y comunitaria. El sentido político de la referencia a la alegría solo se comprende desde la inmanencia de la experiencia. No se trata de un estado emocional pasajero ni de la búsqueda de la felicidad individual o colectiva, que Arendt criticó como reducción de la política al bienestar⁶⁷. Por el contrario, surge en la capacidad de ver y verse más allá imaginando con esperanza lo que se puede hacer a partir del recuerdo de lo que se está haciendo como una novedad que rompe, como insiste Montenegro, con la autorrepresentación que atrapaba a los participantes. El sentido común implícito de vivir en un hoyo los tenía cautivos en la inacción, precisamente porque no se comunicaban ni eran escuchados por quienes los querían ayudar:

“No entra todo lo que siento en mi corazón... veo cómo lo payasos tratan bien a mis vecinos, que dialogan con ellos y me gustaría que vayan a mi sector también... siempre hemos estado acostumbrados a callar, pero con lo payasos es un cambio... mire como le preguntan a esa señora... *a nadie le ha importado nuestra opinión... nunca* señorita... a ellos, sin embargo, es lo que más les importa, que estemos contentos, felices y que nosotros escojamos... mírelos no más... se sienten útiles, que *pueden hacer algo por ellos mismos*”⁶⁸

Lo que los participantes han redescubierto es su vida a partir de su vivir y actuar juntos en ese – su – mundo circundante:

“Me dan ganas de venir a visitar este sitio todos los días... a mirar... *me siento que estoy viva cuando lo veo... que existo, que estoy aquí...* es un incentivo a todos para estar unidos, para trabajar en equipo por nuestra comunidad, por nuestros hijos, para comunicarnos mejor... nos están *enseñando con el ejemplo*”⁶⁹

⁶⁶ Montenegro, Natalia. *Bolaroja en Belén: puente para humanizar los procesos de cambio. De cómo la comunicación repara y la comunidad crece*. (Tesis inédita de licenciatura, en adelante TES). Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación PUCP, 2010, p. 216, cursivas nuestras.

⁶⁷ OR, p. 128.

⁶⁸ TES, p. 197. Cursivas nuestras.

⁶⁹ TES, p. 197. Cursivas nuestras.

En la lucha contra lo que parece aplastar la vida, en particular de los más indefensos, como los niños, se descubre un valor trascendente en la propia inmanencia de estar en este mundo concreto, no en orden a la resolución de un “problema” sino en el descentrarse en la acción del otro, procurando su bien, incluso si – porque no todo está resuelto – el camino y la lucha se prolonga aún más. Es el ejemplo de los otros, como expresa el testimonio, lo que muestra, comparte y mueve al amor como la praxis en la que se puede encontrar o, más bien, crear sentido. Esta experiencia no solo ilustra las ideas de Husserl y Arendt, sino que las interpela y, en la medida que nuestras descripciones logren transparentar la cosa misma en su evidencia, nos deberían también interpelar.

Juzgar, conversar, pintar paredes u organizar pasacalles parecería un inicio poco relevante y limitado a las apariencias si se consideran desde los indicadores usuales en otros proyectos intentados en la zona. No obstante, lograría unos años más tarde que los mismos participantes desalojen noventa toneladas de basura de su barrio, con su propio esfuerzo. La experiencia de poder -de poder renovar su mundo y cómo imaginan sus vidas futuras - como un proceso comunicativo facilitado por unos *clowns* que rompieron la manera en que los pobladores y pobladoras veían su barrio, hace posible no solo cambiar “meras apariencias” sino fortalecer la confianza en que se puede renovar ese duro mundo real que les aparece cotidianamente.

La iniciativa de *Bolaroja* ha generado interés en otros jóvenes que también han querido colaborar en sus visitas anuales o en sus otras actividades, como las intervenciones en hospitales con pacientes infantiles. Estas experiencias sugieren como una hipótesis que escapa a nuestra investigación, si uno de los ejes más atractivos de las iniciativas de voluntariado que convocan actualmente a tantos jóvenes no será, en primer lugar, la posibilidad de poner creativamente en escena y en acción sus capacidades, antes que el logro de resultados cuantificables o, menos aún, la militancia por algún programa ideológico. En contraste con el activismo, la emoción pasajera o la mera indiferencia, puede

que el sencillo hecho de poder imaginar - frente a condiciones duras – e intentar – conscientes del límite de la propia capacidad, pero también del saberse acompañado – libere una capacidad de agencia y de encuentro con el otro, a las que siempre podemos apelar. De ser así, podremos descubrir y cultivar más razones de esperanza en esa admiración movilizadora de acciones que surge, tanto para Arendt como para Husserl, de redescubrirnos con profundidad en el mundo.

4. Conclusión

Hemos leído las experiencias mencionadas en este capítulo desde la perspectiva articulada en nuestra investigación a partir de la articulación entre la fenomenología husserliana y el pensamiento político arendtiano en torno a lo estético y orientado al cultivo de nuestra experiencia ética. Husserl y Arendt demandan del pensar la movilización de la pregunta por el sentido que no prescinde de las metodologías, logros y conocimientos científicos, sino que permite alcanzar sus fundamentos y cuestionar lo que tienen que decir a nuestras crisis contemporáneas. Desde ese preguntar renovador situado en el mundo que compartimos, no solo hemos intentado explicitar la dimensión ético-política de estas experiencias sino también su potencial movilizador en la medida que el espacio de mutua aparición y reconocimiento que logran constituir inaugura, recupera o refuerza la capacidad de agencia de sus participantes desde su pluralidad. Al precisar y justificar los puntos de convergencia entre Arendt y Husserl, nuestra tesis defiende que esta perspectiva conjunta puede ayudarnos a advertir otras experiencias como las presentadas en este capítulo para aportar a ellas un análisis que, al profundizar en su sentido, motive también a otros y otras no solo a comprenderlas mejor sino, al redescubrir el milagro trascendental de esa pluralidad, asumir nuestra responsabilidad en ese esfuerzo por recrear más humanamente nuestro mundo.

Solo se puede ir aclarando en qué consiste ese mundo más humano a través del diálogo que se sitúa ante la lucha de quienes enfrentan la inhumanidad en la que coexistimos, pero que a menudo conseguimos olvidar. En ese sentido, el valor al que apuntamos en las experiencias discutidas en este capítulo no es su “éxito” en esa lucha. Su valor último – la creación de ese valor – es inmanente a la

realización – tentativa, incierta, creativa – de la experiencia en la que puede comenzar a emerger un espacio público, incluso cuando todo espacio va desapareciendo. Es la afirmación de la vida asumiendo toda la amplitud de la muerte como hizo Maximiliano Kolbe: ofrecerse para reemplazar a Francis Gajowniczek – esposo y padre de familia – que había sido condenado, junto con otros nueve, a morir de hambre en castigo por la fuga de otro prisionero en el campo de exterminio de Auschwitz. Kolbe no podía saber si Gajowniczek sobreviviría para reencontrarse con su familia. Tampoco podría que los cuidados que dio a sus nueve compañeros durante la tortura por inanición les podrían salvar la vida. Fue el único al que encontraron los nazis tras quince días de encierro. Cuando lo ultimaron con una inyección de ácido fénico no podía imaginar que treinta años después, Gajowniczek asistiría a la ceremonia en la que el mundo cristiano reconocería la dicha (beatitud, la *Seligkeit* husserliana). Lo esencial es que no solo no lo supo, sino que, cuando todas las evidencias mostraban que su sacrificio sería finalmente inútil, insignificante y desconocido, apostó por esa apertura que Husserl describió en el ejemplo casi idéntico de la madre cuidando a su hijo ante el fin del mundo. El punto no es, entonces, el éxito, sino lo que podemos descubrir con respeto – y honrar – en ese acto, en esa vida y en ese mundo. En los últimos años en el Perú, hemos podido asistir a una experiencia de publicidad (en el sentido de *Öffentlichkeit*) en los testimonios de las víctimas de violaciones contra los DDHH durante los años del conflicto armado interno. La indiferencia e, incluso, el rechazo que ha generado esta visibilización de lo sufrido es un importante indicador de lo que queda por hacer, comenzando por imaginar cómo acercar a las generaciones más jóvenes a estos testimonios, como puerta de ingreso a lo que sucedió pero nunca debió pasar⁷⁰. En ese sentido, las experiencias que hemos discutido en este capítulo deberían poder ayudarnos a apreciar ese valor inmanente creado ahí donde no esperaríamos que brote nada. A la vez, redescubrir estos modelos ejemplares

⁷⁰ Un importante esfuerzo en este sentido ha sido la exposición fotográfica *Yuyanapaq* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, la cual, sin perjuicio de su valor como testimonio histórico de hechos específicos, ofrece una experiencia estética y cuestionadora como las que buscamos destacar con nuestra investigación. Otra iniciativa que prolonga esta posibilidad de encuentro es el proyecto *Quipu* (<https://interactive.quipu-project.com/#/en/quipu/intro>) al permitir escuchar y responder a los testimonios en audio de las víctimas del programa de esterilizaciones forzadas del gobierno de Alberto Fujimori que afectó a casi trescientas mil personas.

puede afinar nuestros sentidos para advertir, analizar y compartir otras experiencias diferentes que puedan estar renovando ya incluso lo que hemos discutido. Ese es el horizonte infinito que descubrimos al encontrarnos con la dignidad humana en todo su esplendor.

Si, como recordamos con Husserl, no hay objeto filosófico más digno que la *thaumatzein*⁷¹ esa dignidad es más transparente a contraluz de la violencia irracional en nuestro mundo. La lucha por una vida auténtica en medio de la pobreza y la delincuencia, entre los muros de una cárcel o un hospital, en el aislamiento personal o en un hoyo comunitario, nos puede revelar – cuando afinamos nuestra percepción- la belleza de nuestra condición humana. Solo en ese contraste, como señala Arendt, recordamos lo valioso:

“Sin la belleza, esto es, la radiante gloria en la que inmortalidad potencial se hace manifiesta en el mundo humano, toda vida humana sería fútil y ninguna grandeza podría perdurar”⁷²

La pertinencia de los planteamientos de Husserl y Arendt que hemos articulado en estas páginas se acredita en la medida no solo de lo que tienen que decir sobre estas experiencias, sino, sobre todo, en que permiten que ellas mismas nos digan y hagan ver. Volver a las cosas mismas es, en este sentido, volver a nuestro mundo, con todo lo terrible y esperanzador que guarda y que a menudo olvidamos. Solo por amor a ese mundo puede seguir valiendo la pena aspirar a ser funcionarios de la humanidad.

⁷¹ Kr § 12.

⁷² “Without the beauty, that is, the radiant glory in which potential immortality is made manifest in the human world, all human life would be futile and no greatness could endure”, CC, p. 215.

CONCLUSIONES

1. El pensamiento político de Hannah Arent y la fenomenología trascendental de Edmund Husserl coinciden en el rol fundamental de la *aisthesis* constitutiva del mundo intersubjetivo en su pluralidad, cuya comprensión filosófica, análoga a la actitud estética, cultiva un sentido de admiración que la mueve y sostiene en su servicio para una vida más plena.

2. La comprensión fenomenológica de la filosofía como ciencia estricta converge con la crítica arendtiana a las falacias metafísicas de la tradición y su aspiración a un verdadero pensar, en la medida que es una pregunta radical por el sentido que explicita su enraizamiento inescapable en la finitud mundana de su fundamento intersubjetivo, simultáneamente abierto a la tarea infinita de una vida apodíctica entendida como autorresponsabilidad personal y comunitaria.

3. La reflexión fenomenológica trascendental efectúa un “retiro” fundamental del mundo, tal como Arendt caracteriza el pensar, donde la soledad del filósofo no se confunde con alguna forma de solipsismo, sino que se sostiene en - y explicita - su horizonte intersubjetivo ya presente desde la temporalización que fundamenta su experiencia mundana.

4. La fenomenología husserliana de la acción permite superar el impasse que Arendt encuentra en la desarticulación entre la voluntad y la libertad política, en la medida que explicita la mediación mundano-intersubjetiva del yo personal al constituirse como agente ético orientado por la idea de autonomía a través de su autodescentramiento en los otros y el bien de estos.

5. Los diferentes momentos del pensamiento ético husserliano, al mantener siempre el fundamento emotivo del valorar sin el que no tendría sentido la experiencia del deber y al situarla en las posibilidades prácticas concretas del agente convergen con la demanda arendtiana de una ética que no se cierre individualistamente a la experiencia mundana sino que cuida del mundo humano cultivando su pluralidad.

6. La idea infinita de una comunidad ética de amor como descentramiento creciente del yo personal y comunitario en el bien de los otros en un camino infinito, puede asumir y desarrollar las pretensiones de la interpretación arendtiana de la polis griega donde la acción redime su finitud desde sí misma, a través del perdón y la promesa.

7. La interpretación política arendtiana de la estética kantiana se fortalece con la explicitación fenomenológica del enraizamiento dóxico de toda forma judicial, el cual, en el caso del juicio estético, apela a la dimensión valorativo-práctica de la correlación entre el yo y su mundo circundante constituidos intersubjetivamente, tal como Arendt busca explicitar apelando a la noción de sentido común.

8. Una fenomenología de la experiencia estética permite explicitar su potencial crítico y aclarar en qué sentido el juzgar, especialmente sobre figuras ejemplares en su lucha ética por una vida más humana, puede abrir espacio, orientar y mover a la acción ético-política.

9. La interpretación fenomenológica de la experiencia estética de lo sublime permite profundizar en el sentido ético del respeto frente a la dignidad de las personas éticamente admirables y, en general, frente a toda persona, para redescubrir lo que Arendt denominó el milagro de la pluralidad que puede animar el pensamiento político y, sobre todo, su praxis.

10. Un pensar filosófico como la fenomenología trascendental, al cultivar su fundamento en la *aisthesis* que la devuelve siempre al espacio público que comparte con los demás, es capaz de advertir las nuevas experiencias, a menudo en torno a actividades articuladas en torno a un eje estético, que permiten hoy la mutua aparición, reconocimiento y formación de poder, propias de una comunidad política que asume el desafío de crear un nuevo vivir juntos. En la medida que el análisis de estas experiencias pueda transparentar su sentido de praxis - valiosa en sí misma - a los demás, convocándolos, se va realizando el sentido de la actividad filosófica enraizada en el mundo, tal como la comprendían Arendt y Husserl.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

Textos de Arendt y Husserl

ARENDDT, Hannah. *Between the Past and the Future – Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books, 2006.

ARENDDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

ARENDDT, Hannah. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona, 1999,

ARENDDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books, 2006.

ARENDDT, Hannah. *Essays in Understanding*. New York: Schocken Books, 1994.

ARENDDT, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2006

ARENDDT, Hannah. *La condición humana*. Madrid: Paidós, 2012.

ARENDDT, Hannah. *La vida del espíritu* (Traducción de Carmen Corral y Fina Birulés). Madrid: Paidós, 2010.

ARENDDT, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1991.

ARENDDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 2003.

ARENDDT, Hannah. *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

ARENDDT, Hannah. *The Life of the Mind*. New York: Hartcourt, 1981.

ARENDDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, 1973.

ARENDDT, Hannah. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.

HUSSERL, Edmund. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*/Tr. de Antonio Ziri3n Q., M3xico: Universidad Nacional Aut3noma de M3xico. Instituto de Investigaciones filos3ficas, 1990.

HUSSERL, Edmund. "El esp3ritu com3n (Gemeingeist) I y II. Obra p3stuma" (Introducci3n, notas y traducci3n de C3sar Moreno M3rquez) en *Themata. Revista de Filosof3a*. Universidad de Sevilla, 1987, pp. 131-158.

HUSSERL, Edmund. "El origen de la geometría" (Trad. de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón) en *Estudios de Filosofía* 4, Número 4 /2000. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Riva Agüero, pp. 365-386.

HUSSERL, Edmund. *Experience and Judgment*. Northwestern University Press, 1992.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura* / Edmund Husserl; nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriión Quijano. México: UNAM – Instituto de Investigaciones Filosóficas: Fondo de Cultura Económica, 2013.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 2 Investigaciones fenomenológicas sobre la Constitución* / Tr. de Antonio Ziriión Q. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones filosóficas, 1997.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 3 La fenomenología y los fundamentos de las ciencias* / Tr. de Luis E. González, rev. por Antonio Ziriión Q., México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones filosóficas, 1997.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas 1* (Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos). Madrid: Alianza Editorial, 2014.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas 2* (Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos). Madrid: Alianza Editorial, 2014.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Traducción de Julia V. Iribarne). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta* / Trad. Elsa Tabernig. La Plata: Terramar, 2007.

HUSSERL, Edmund. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009.

HUSSERL, Edmund. Manuscrito inédito "Ästhetik und Phänomenologie". Signatura A VI 1, *Konvolut* F. Fechado: no posterior a 1907. Husserl Archiv: Universität zu Köln.

HUSSERL, Edmund. Manuscrito inédito "Wissenschaft und Kunst als Berufe". Signatura B I 21 - II, segunda parte del *Konvolut* B I 21, y fechado como compuesto entre 1922 y 1924. Husserl Archiv: Universität zu Köln.

HUSSERL, Edmund. *Sokrates-Buddha. An unpublished manuscript from the archives*. Editado por Sebastian Luft. *Husserl Studies*. Springer (2010) 26: 1-17, pp. 16-17.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*/ Trad. J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HUSSERL, Edmund. *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos* (Traducción del alemán de Agustín Serrano de Haro). Rubí (Barcelona) Anthropos (México), Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

Husserliana – Obra completa de Husserl

Husserliana VII. Erste Philosophie (1923/24). Erste Teil. Kritische Ideengeschichte. Editado por Rudolf Boehm, La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1956.

Husserliana VIII. Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der Phänomenologischen Reduktion. Editado por Rudolf Boehm, La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1959.

Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928 Editado por Iso Kern. La Haya, Países Bajos. Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914. Editado por Ullrich Melle. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Husserliana XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923. Editado por Berndt Goossens. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002

Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. Editado por Henning Peucker. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Husserliana XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937). Editado por Rochus Sowa y Thomas Vongher. Dordrecht/ Heidelberg/ New York/ London. Springer, 2013.

Husserliana Dokumente Band III, Teil 7, Briefwechsel - Wissenschaftskorrespondenz. Editado por Karl Schuhmann. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1994.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ABRAM, David. *The Spell of the Senses – Perception and Language in a More-Than-Human World.* New York: Vintage Books, 1996.

BENJAMIN, Walter, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *Discursos interrumpidos.* Madrid: Taurus, 1989.

BERNSTEIN, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

BIRULÉS, Fina (compiladora). *Hannah Arendt – El orgullo de pensar.* Barcelona: Gedisa, 2000.

BOWEN, James. *A Street Cat Named Bob – And How He Saved My Life.* New York: Thomas Dunne Books, 2012.

BURKE, Edmund. *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello.* Madrid: Alianza Editorial, 2005.

CÁNEPA, Gisela y ULFE, María Eugenia (Editoras). *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. Lima: CONCYTEC, 2006.

CHU, Mariana. *El otro y la esfera primordial. Reflexiones sobre la intersubjetividad en las Meditaciones cartesianas* (Tesis de maestría). Lima: Escuela de Posgrado. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *Tres mujeres en tiempos sombríos. Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*. Madrid: Ed. EDAF, 2003.

DE BOER, Theodor. *The Development of Husserl's Thought* (Transl. by Theodor Plantinga), *Phaenomenologica* 76, The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.

DUFRENNE, Mikel. *The Phenomenology of Aesthetic Experience*. Northwestern University Press, 1989.

EAGLETON, Terry. *La estética como ideología*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

ECO, Umberto. *Historia de la belleza*. Barcelona: Lumen, 2009.

FLUSSER, Vilém. *Writings*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

FOUCAULT, Michael. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus: Madrid, 1982.

HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: G. Gili, 1994

HABERMAS, Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia* (Traducción del alemán de Pere Fabra). Barcelona: Paidós, 2002

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa I*. Madrid: Ed. Taurus, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa II*. Madrid: Ed. Taurus, 2001.

HART, James G. *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo* (Traducción de Jorge Eduardo Rivera). Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2005

HÖFFE, Otfried, *Immanuel Kant*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

HORKHEIMER, Max. *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003

HUBER, Ludwig. *Consumo, cultura e identidad en el mundo globalizado*, Lima: IEP, 2002.

IJSSELING, Samuel (editor). *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1990.

IRIBARNE, Julia, *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional – Ed. San Pablo, 2007.

IRIBARNE, Julia. *Husserls Theorie der Intersubjektivität*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber GmbH, 1994.

IRIBARNE, Julia. *La intersubjetividad en Husserl* (Vol. 1). Buenos Aires: Ed. C. Lohlé, 1987.

IRIBARNE, Julia. *La intersubjetividad en Husserl* (Vol. 2). Buenos Aires: Ed. C. Lohlé, 1988.

JAY, Martin, *Campos de Fuerza – Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

JAY, Martin. *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1974.

JIMÉNEZ, José. *Teorías del arte*. Madrid: Alianza, 2002.

KANT, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila, 1992.

KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura / Trad. Pedro Ribas*. Madrid: Ed. Alfaguara, 2000

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2002

KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 2008

KANT, Immanuel. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de México, 2004.

KANT, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 2005.

KELLNER, Douglas. *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*. London: Routledge, 1995.

LIPOVETSKY, Gilles, *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Anagrama, 1990.

LYOTARD, J.F. y THÉBAUC. J-L. *Just Gaming*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

LYOTARD, Jean- François. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 1987.

MCCARTHY, Michael. *El pensamiento político de Hannah Arendt*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2000.

MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Chicago: The New American Library, 1964.

MALCA, Malcolm. *La gente dice que somos teatro popular*. Lima: Departamento Académico de Comunicaciones PUCP, 2011.

MONTENEGRO, Natalia. *Bolaroja en Belén: puente para humanizar los procesos de cambio. De cómo la comunicación repara y la comunidad crece* (Tesis inédita de licenciatura). Lima: Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción* / Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Ediciones Península, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

NUGENT, Guillermo, *Composición sin título, Sobre democracia y diversidad cultural en el Perú*. Lima: Friedrich Ebert Stiftung, 1998.

Nugent, Guillermo. *El orden tutelar: sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: DESCO, 2010.

ONG, Walter, *Orality and Literacy – The technologizing of the word*. London: Routledge, 1982,

O'REILLY, Sarah, *The Body in Contemporary Art*. London: Thames & Hudson, 2009.

PASTOR, Lorena. *Nosotras no somos malas : el teatro como recurso comunicacional y estrategia socioeducativa para romper estigmas y generar encuentros. Experiencia en el Centro Juvenil "Santa Margarita"* (Tesis de Licenciatura). Lima: Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación PUCP, 2007.

PEDERSEN, Gustav, *Art, Empathy, Truth. On The Phenomenology of Aesthetic Experience by Mikel Dufrenne*. Master Thesis - The Faculty of Humanities, University of Oslo, 2013,

PUTNAM, Hillary y HABERMAS, Jürgen. *Normas y valores*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

RICOEUR, Paul. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

RIZO PATRÓN, Rosemary. *El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos*. Lima: Editorial Aula de Humanidades S.A.S. y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

RIZO PATRÓN, Rosemary. *Husserl en Diálogo. Lecturas y Debates*. Lima: Siglo del Hombre Editores y PUCP, 2012.

RIZO PATRÓN, Rosemary. *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica*. Barcelona: Anthropos Editorial : Lima (Perú): Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

RIZO-PATRÓN, Rosemary, RIVAS, Arturo, ASCÁRATE, Luz. *La locura de las musas. Estudio fenomenológico sobre la imaginación y la creación artística de los pacientes con esquizofrenia del Hospital Víctor Larco Herrera*. Lima: PUCP – Instituto Riva Agüero, 2013.

SAN MARTIN, Javier. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a distancia, 1986.

SAN MARTIN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos, 1987.

SCHUHMAN, Karl. *Husserl y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

SIEMENS, Herman y ROODT, Vasti (editores), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

SONTAG, Susan. *Ante el dolor de los demás*. Buenos Aires: Alfaguara, 2003.

SONTAG, Susan. *Contra la interpretación*. Buenos Aires: Alfaguara, 2005.

TAMINIAUX, Jacques, *The Thracian maid and the professional thinker : Arendt and Heidegger / Translated and edited by Michael Gendre*. Albany : State University of New York Press, c1997.

TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo*. Barcelona: Paidós, 1996.

THEUNISSEN, Michael. *El Otro – Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2013

VON BALTHASAR, Hans, *Gloria - Una estética teológica. Tomo I*. Madrid: Editorial Encuentro, 1985.

WELTON, Donn. *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press: 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. Madrid, Ed. Tecnos; 1987.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas* (Traducción de Alfonso García Suárez, y de Ulises Moulines). Barcelona: Crítica México : Instituto de investigaciones filosóficas, 1988.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la certeza* (Traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga). Barcelona: Gedisa, 1997.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, 1982.

Artículos

BELTING, Hans, "Semejanza y presencia. Una introducción a las imágenes antes de la era del arte" en *Artes, la revista*, ISSN 1657-3242, Nº. 5, 2003, págs. 3-18.

BRITTON, Dana M., BUTTON, Andrea. "Prison Pups: Assessing the Effects of Dog Training Programs in Correctional Facilities". *Journal of Family Social Work*, 9 (4), 2006, 79-95.

CHU, Mariana. "El camino del filósofo. Husserl y el sentido de la ética" en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 6, e-ISSN:1885-1088, en asociación con *Escritos de Filosofía-Segunda Serie*, Nº 3, 2015, pp. 29-50.

CHU, Mariana, "Husserl y Scheler: una fenomenología del amor" en *Phenomenology 2010, Vol. 2: Selected Essays from Latin America: Traversing Multifarious Dimensions of Worldly Phenomenology*. Edited by André de Macedo Duarte, Rosemary R. P. Lerner, and Antonio Ziri6n Quijano (Bucharest: Zeta Books / Paris: Arghos-Diffusion, 2010).

DRUMMOND, John J. "Respect as a Moral Emotion: A Phenomenological Approach" en *Husserl Studies* 22: 1–27, 2006. Springer.

GRANDGEORGE M., TORDJMAN S. et al. "Does Pet Arrival Trigger Prosocial Behaviors in Individuals with Autism?" en *PLoS ONE* 7(8), 2012.

HABERMAS, Jürgen y McCarthy Thomas. "Hannah Arendt's Communications Concept of Power" en *Social Research*, Vol. 44, No. 1, Hannah Arendt (Spring 1977). The New School, pp. 3-24

HUEMER, Wolfgang, "Phenomenological Reduction and Aesthetic Experience: Husserl meets Hofmannsthal" en *Writing the Austrian Traditions: Relations between Philosophy and Literature*. Ed. Wolfgang Huemer and Marc-Oliver Schuster. Edmonton, Alberta. Wirth-Institute for Austrian and Central European Studies, 2003. pp. 121-130.

HUSS, Rebecca J. "Canines (and Cats!) in Correctional Institutions: Legal and Ethical Issues Relating to Companion Animal Programs" en *Nevada Law Journal*. 14 (25), 2013, 25-62, p. 33.

KENNEY, Charles. "Habermas y el concepto de poder en la obra de Arendt" en *Areté*. Vol. III, No 2 / Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991 (pp. 233-252).

KERN, Iso. "Los tres caminos hacia la reducci6n fenomenol6gica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl" (traducci6n de Andr6s Sim6n Lorda) en *La posibilidad de la fenomenología*, ed. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Universidad Complutense, 1997.

LUFT, Sebastian, "Husserl on the Artist and the Philosopher: Aesthetic and Phenomenological Attitude", en *Glimpse. Phenomenology and Media*, Vol.1. num.1, 1999. The Society for Phenomenology and Media, pp. 46-53.

MELLE, Ullrich. "Edmund Husserl. From Reason to Love" en Bernet, Rudolf; Welton, Donn; Zavota, Gina (Editores). *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers – Volume 5 / Horizons : life-world, ethnics, history, and metaphysics*. Routledge: New York, 2005.

MELLE, Ullrich. "La fenomenología de la voluntad de Husserl" en *Ideas y Valores*, No. 95. Bogotá: Agosto 1994.

O'HAIRE ME, McKENZIE SJ. et al. "Social Behaviors Increase in Children with Autism in the Presence of Animals Compared to Toys" en *PLoS ONE* 8(2), 2013.

PÄSTRÄGUŞ, Mihai. "Aesthetic Concepts of a Phenomenological Origin" en *Annalecta Husserliana*, Vol. XXXVII. Kluwer Academic Publishers 1991, pp. 147-165.

PATR6N, Pepi. "Acci6n políticay 'Banalidad del mal' en el pensamiento de Hannah Arendt" en *Areté – Volumen extraordinario / Lima*. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990 (pp. 249-268).

ROMÁN RABANAQUE, Luis. "Corporalidad, comunalización y comunicación" en Círculo Latinoamericano de Fenomenología. *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú 2012, pp. 413-426

RIZO-PATRÓN, Rosemary, "Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl" en *Estudios de filosofía / Universidad de Antioquia -- No. 37 (2008)*

RIZO-PATRÓN, Rosemary, "Entre la inmanencia y la "cosa misma": en torno a la quinta investigación lógica de Husserl", en *Areté*, Vol. II, No2, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990.

RIZO PATRÓN, Rosemary, "Evidencia versus crítica: el debate de Husserl con Descartes y Kant", en *Actas del segundo simposio de estudiantes de filosofía. N° 2, Año 2004*. Lima., 2004 (pp. 179-196).

ROCKNAK, Stefanie. "Husserl's Phenomenologization of Hume" en *Philosophy Today*: 2001; 45, pp. 28-36.

SALSA, Annibale. "Phenomenology as a Theory of Culture - A Remedy for the Entropy of Knowledge" en *Annalecta Husserliana, Vol. XXXVII*, 1991, Kluwer Academic Publishers, pp. 99-106.

SAVERIO, Francesco. "The ethical imperative in Edmund Husserl" en *Husserl Studies (2007) 23*: (169-186).

SCARAMUZZA, Gabriele & SCHUHMANN, Karl. "Ein Husserlmanuskript über Ästhetik" en *Husserl Studies 7*: 165-177, 1990, pp. 165-177.

SERRANO DE HARO, Agustín. "Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos" en *Anuario Filosófico – Volumen XXVIII*, 1995, pp. 61-89.

SEPP, Hans R, *Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittpunkt von Wissenschaft und Sozialität*. Europäische Verlag der Wissenschaften: Frankfurt am Main, 1994, pp. 109-130.

TAWFIK, Said. "The Methodological Foundation of Phenomenological Aesthetics" en *Annalecta Husserliana, Vol. XXXVII*. Kluwer Academic Publishers 1991, (pp. 99-106).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	i
Siglas empleadas	vi
CAPÍTULO 1 - DESDE LA AISTHESIS: HUSSERL Y ARENDT	1
1. Tesis: la convergencia entre Husserl y Arendt	2
2 Clave de acceso: lo estético	4
2.1 Fenomenología y estética	5
2.1.1. Actitud estética e investigaciones fenomenológicas	5
2.1.2 <i>Aisthesis</i> e intersubjetividad	9
2.2 Arendt y lo estético	12
2.2.1 Pluralidad y mundo entre nosotros	12
2.2.2 Admiración y pensamiento	14
2.2.2.1 El cultivo de la <i>doxa</i> y la admiración	14
2.2.2.2 Cultivar la admiración: recordar y juzgar	17
3. Sentidos de lo estético en la investigación	22
4. Posibilidad y horizonte del diálogo	28
5. Orientación y estructura de la investigación	30
CAPÍTULO 2 - EL PENSAR Y LA CIENCIA COMO AUTORRESPONSABILIDAD	32
1. La falacia metafísica y sus consecuencias políticas	34
1.1 La ciencia y el mundo sensible	34
1.2 La filosofía y el mundo de los asuntos humanos	37
1.3 La verdad, la <i>doxa</i> y la acción	39
2. El mundo de la vida como fundamento	43
2.1 Las raíces dóxicas de la verdad: intencionalidad, horizonticidad y temporalidad de la conciencia	43
2.2 Intersubjetividad y objetividad del conocimiento científico	48
2.3 El mundo de la vida como fundamento	52
3. El pensar y la ciencia como autorresponsabilidad	54
3.1 Las ciencias para Husserl	55
3.2 Autorresponsabilidad compartida y pluralidad interna del pensante	59
3.2.1. El índice de pluralidad en el pensar	61
3.2.2 El pensar como actividad	65
3.2.3 El pensamiento como compromiso	67
3.3 La cuestión de la reducción trascendental	70
3.3.1 La reducción trascendental como prevención contra las falacias metafísicas	71
3.3.2 Fenomenología trascendental y acción mundana	72
3.3.3 Pensar y temporalidad: hacia el ámbito trascendental	76
4. Transición: de la admiración del pensar a la acción	80
4.1 Temporalidad, comunidad y <i>thaumazein</i>	80
4.2 El cultivo de la <i>thaumazein</i> y la renovación crítica de la praxis	81
4.3 Síntesis: hacia la acción	83

CAPÍTULO 3 - LA VOLUNTAD Y SU REALIZACIÓN ÉTICA EN EL MUNDO INTERSUBJETIVO	85
I. El reto de pensar la voluntad en relación a la libertad política en el espacio público	86
1. Voluntad, libertad y fragilidad: la reconstrucción arendtiana de la experiencia y comprensión de la voluntad.	87
2. Persona, acción y responsabilidad	92
2.1 La dimensión volitiva en la constitución del yo personal y su mundo como condición de la vida ética	92
2.1.1 El yo personal y la orientación temporal de la voluntad	92
2.1.2 Actividad egológica y mundo circundante: posibilidad de la autocrítica	95
2.2 Razón y vida ética: la autorresponsabilidad	99
2.2.1 El autocuestionamiento y el imperativo categórico	99
2.2.2 Autorresponsabilidad: finitud y descentramiento	102
2.2.3 Necesidad de la perspectiva intersubjetiva	106
2.3 Hacia la superación del impasse: la acción compartida y el amor como <i>praxis</i>	107
II. Fundamentación fenomenológica del espacio público arendtiano: las mediaciones intersubjetivas de la acción	109
3. Mediación intersubjetiva del autorreconocimiento del yo: el espacio de aparición	110
3.1 Fundamentos de la percepción empática: el autodescentramiento	111
3.2 El otro como primer yo	113
3.3 Emergencia en el mundo como un alguien entre otros	119
4. El “nosotros originario” como fundamento y telos ideal de la comunidad en pluralidad	124
4.1 Mundo público y nosotros originario	125
4.2. Los desafíos del reconocimiento	127
4.2.1 Nosotros originario y diferenciación en nosotros particulares	128
4.2.2 El desafío del reconocimiento: negación y distinciones	131
4.3 La humanidad como telos ideal	134
5. La comunalización de voluntades como fundamento del vínculo intersubjetivo y horizonte orientador del sujeto personal	137
5.1 La comunalización de voluntades como condición de sentido de la acción	138
5.2 Solidaridad en la acción, perdón y promesa: versiones husserlianas	143
5.3 Acción y subjetividad de orden superior	149
5.4 La <i>polis</i> : inadecuación del “nosotros” y poder	151
5.5 Más allá de la comprensión del querer: la apertura al amor	157
III. El llamado a la comunidad de amor como telos de la vida ética	159
6. El amor como horizonte de las relaciones intersubjetivas	159
6.1 El autodescentramiento como hacer espacio al otro	159
6.2 Del amor romántico a la apertura del amor ético	161
6.3 El amor como <i>praxis</i> : apertura a los valores absolutos	165
7. Transición: hacia el juzgar que abre espacio a la acción	169

CAPÍTULO 4 - EL JUZGAR: REDESCUBRIMIENTO Y CULTIVO DEL SENTIDO	171
I. El juzgar como orientación política de las facultades del espíritu: aclaración y fundamentación fenomenológica	172
1. El sentido político del juzgar: el ejercicio del sentido común como explicitación de la pluralidad en el mundo	172
1.1 Objeto estético y aparecer	173
1.2 Imaginación y validación	174
1.3 Sentido común y pluralidad	176
2. Fenomenología y verdad: convergencia con la recuperación arendtiana de la opinión	179
2.1 Fundamentos del juzgar estético	179
2.2 <i>Aisthesis</i> y objeto estético (I): las raíces del juzgar	181
2.3 Sentido común y “nosotros” trascendental	183
3. Juzgar: orientación y límites de la acción	185
3.1 Sobre el espectador desinteresado ante la historia	186
3.2 Juzgando la historia: abrir y orientar la acción	187
3.3 Figuras ejemplares: orientación y desafío	190
II. El otro que sufre y lucha: la experiencia estética y su potencial político	193
4. Hacia una fenomenología de la experiencia estética	193
4.1 <i>Aisthesis</i> y objeto estético (II): el objeto estético como telos	194
4.2 Empatía y atmósfera de mundo	197
4.3 Libertad y profundización	202
5. La lucha contra el sinsentido: dignidad humana y experiencia estética	209
5.1 La vida auténtica como lucha	211
5.2 Lo sublime: el redescubrimiento estético de la dignidad humana	217
5.2.1 Lo sublime: el aparecer de la dignidad en el mundo	218
5.2.2 Interpelación ética desde lo estético	221
5.2.3 Contra la estetización (I)	223
6. Redescubrimiento del mundo y potencial crítico	226
6.1 El potencial crítico de la experiencia estética	226
6.2 Representación negativa y potencial comunicativo	231
III. Fenomenología en tiempos de oscuridad: el cultivo de lo ético más allá del esteticismo	238
7. El respeto como principio ético-político	238
7.1 El respeto en la autoconstitución personal	239
7.2 El respeto a todo ser humano y su cultivo	244
8. Contra la estetización (II): el redescubrimiento del mundo de la vida	248
8.1 La pluralidad en la percepción y el esteticismo fascista	249
8.2 Más allá del repliegue y la resistencia	251
8.3 Del <i>amor fati</i> al <i>amor mundi</i>	257
9. Fenomenología en tiempos de oscuridad: desde y hacia la <i>thaumatzein</i>	264

CAPÍTULO 5 – THAUMATZEIN**272****1. Pluralidad y poder: reconocer al próximo y recuperar las calles****273****2. Espacio de aparición y (re)constitución personal****281**

2.1 Representación, comunicación y reconocimiento

282

2.2 Amplitud de la comunicación y (re)constitución personal

286

2.3 Humanizar desde la comunicación con los no-humanos

290

2.3.1 El sentido más-que-humano en la comunicación

290

2.3.2 Reintegración social: internamiento y compañía no humana

294

2.3.3 Mascotas y autismo: apertura comunicativa al mundo

299

2.3.4 Una narrativa contemporánea: de cómo un animal visibiliza a una persona

302

3. Síntesis: el valor para imaginar(se) y recrear(se) juntos**306****4. Conclusión****313****CONCLUSIONES****316****BIBLIOGRAFÍA****318****ÍNDICE****327**