

FACETAS DE LA CORPORALIDAD EN LA ÉTICA HUSSERLIANA**Roberto J. Walton**

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

grwalton@fibertel.com.ar

RESUMEN

Un primer aspecto concierne a la praxis no-intencional y primaria del cuerpo propio. A ello se añade su condición de sostén para los valores sensibles de la comodidad y la salud, y de trampolín para valores espirituales cuyo nivel superior se encuentra en los valores éticos de la persona. Estos puntos de vista husserlianos encuentran nuevos desarrollos en la fenomenología: M. Henry pone el acento en un “yo puedo” pre-intencional, y Ricoeur describe el cuerpo propio como “fuente” de valores propios y “resonador afectivo” de todos los valores, y a la vez esboza una concepción de la felicidad que incluye temples particulares de la corporalidad. Por último, Husserl considera la ofrenda del cuerpo propio a los valores espirituales en el sacrificio como la afirmación positiva de la vida de la humanidad. J. Patočka y E. Lévinas han desarrollado esta línea de pensamiento.

PALABRAS CLAVE*“Yo puedo”, protopraxis, valores, felicidad, infinitud, sacrificio.***ABSTRACT**

A first aspect has to do with the non-intentional and primal praxis of the living body. To this is added its status as a support for the sensuous values of comfort and health and a springboard for spiritual values, the highest level of which lies in the ethical values of the person. These Husserlian views find new developments in phenomenology: M. Henry highlights a pre-intentional “I can”, M. Scheler analyzes the relationship between hedonistic, vital, and spiritual values, and P. Ricoeur describes the living body both as the “source” of its own proper values and the “affective resonator” of all values, and also outlines a view on happiness that encompasses particular bodily attainments. Finally, Husserl considers the offering of the living body to spiritual values in sacrifice as the positive assertion of humankind’s life. J. Patočka and E. Lévinas have developed this line of thought.

KEYWORDS*“I can”, primal praxis, values, happiness, infinity, sacrifice.*

FACETAS DE LA CORPORALIDAD EN LA ÉTICA HUSSERLIANA

La significación ética del cuerpo propio, para E. Husserl, gira en torno a su ejercicio de una protopraxis supuesta por toda otra praxis, su condición de portador para los valores necesarios de la comodidad y la salud, su carácter de trampolín para valores espirituales cuyo nivel superior se encuentra en los valores éticos de la persona, y su relación con el olvido de sí mismo y el sacrificio. Destaco estas ideas de Husserl para mostrar desarrollos posteriores en la fenomenología posthusserliana. Estos desarrollos no son explicitaciones del pensamiento de Husserl sino puntos de vista que se han elaborado independientemente, pero que en muchos casos tienen anticipaciones desconocidas por quienes las formularon en el fundador de la fenomenología.

EL “YO PUEDO” PRIMIGENIO

Husserl investiga un nivel primigenio anterior a cualquier tipo de constitución objetiva y lo refiere, del lado del ego, a protokinestesis (*Urkinästhesie*) y protosentimientos (*Urgefühle*) dirigidos de una manera indiferenciada a una protohyle (*Urhyle*) también indiferenciada. Debido a la falta de referencias intencionales explícitas, no hay objetos y el polo yoico está fusionado con la hyle indiferenciada. Husserl (2006) habla de “pre-ser” (*Vor-sein*) y “pre-mundo” (*Vor-Welt*) (p. 350). Así, la tarea de retroceder a la dimensión originaria de la subjetividad conduce a la protosensibilidad de un preyo, dotado de habitualidades originarias o instintivas que operan con anterioridad a las habitualidades que provienen de los actos y son adquiridas por el yo a lo largo de su vida. Husserl describe una intencionalidad instintiva que está en la base de la constitución de la naturaleza, la acción humana y la relación con el otro. El yo trascendental es el sujeto de un instinto trascendental que se despliega a través de toda su intencionalidad como una tendencia universal. En la medida en que se traduce en sistemas kinestésicos e implica un principio de

asociación de las afecciones, el impulso instintivo configura una disposición originaria del yo en la que se encuentra predelineada la constitución del mundo.

Por tanto, la indagación genética retrospectiva nos conduce a una protoestructura configurada por un componente exclusivamente hylético, un sentir sensible configurado por el agrado o desagrado que provoca —un interés o desinterés en el ser atraído por este material hylético—, y el movimiento kinestésico que lo motiva. Es un nivel en el que no se puede hablar de intencionalidad en el sentido de la conciencia de un objeto, y cuyos momentos originarios permanecen bajo los ulteriores desarrollos de la vida de la conciencia:

En la vida preactiva, que, como estrato, pasa a través de todo lo activo, precisamente 1) la hyle, 2) que empero es lo que es, en tanto afectante, como la ‘afectividad’, determinando el sentir [el sintiente ser-atraído (deseo positivo) o ser-rechazado] y 3) el obrar preyoico. —Aquí las kinestesis en el drama de la ontificación; hasta la objetivación (mundanización) juegan estos momentos constantemente su papel, o, más bien, reciben papeles siempre nuevos, superiores, alcanzan estructuras funcionales cada vez más elevadas¹. (ms B III 9, 79b).

En el nivel primigenio se da, por tanto, una protoafección de no-objetos con tres elementos que no tienen un carácter intencional y que han de recibir papeles siempre nuevos: “el protosentir, la protoafección y el protoquerer no es en este sentido una conciencia-de, una intención-a en el sentido natural” (Husserl, 2006, p. 335, n. 2). A la vez que se fusiona, a través de las kinestesis y el sentimiento con un material hylético, el cuerpo propio tiene la función de “punto de partida de toda praxis”, es decir, de “*una protopraxis* que coopera para toda otra praxis y ya ha operado de

¹ Agradezco al Archivo-Husserl de Lovaina (Bélgica) la autorización para citar manuscritos del *Nachlass*.

antemano” (Husserl, 1973, p. 328). Esta fusión entre kinestias —es decir, la corporalidad experienciante— y el sentimiento, y de ambas dimensiones con la materialidad hylética en el nivel genético inicial, implica una dimensión no-intencional que se mantiene en las estructuras funcionales más elevadas de la intencionalidad. Por eso evoca posiciones de Michel Henry sobre el carácter no-intencional del “yo puedo” corporal junto con las implicaciones éticas que este pensador le asigna.

Según Henry (1965), el conjunto de poderes que tenemos sobre el mundo solo puede ser puesto en práctica si se encuentra previamente en nuestro poder. Solo es posible asir cosas en virtud de una autoexperiencia del poder de prehensión de la mano en la actualidad de su ejercicio. Se trata de “este poder con el cual coincido, al interior del cual estoy colocado y que es el mío, este ‘yo puedo’ que soy” (p. 27). Hay una donación a sí de cada uno de los poderes del “yo puedo” que converge con la donación a sí del ego en una autoafección por la cual está presente a sí mismo en la ausencia de toda distancia. El movimiento del cuerpo se da inmediatamente, sin ser aprehendido en el mundo, mediante una experiencia interna que se confunde con el ser mismo del movimiento. Por consiguiente, en su inmanencia radical, el cuerpo originario se apodera y dispone de un conjunto de poderes que ejerce sobre el mundo. Son los órganos por medio de los cuales establece su vínculo con él y que definen su cuerpo orgánico. Sobre nuestros poderes Henry (2000) afirma que “es necesario reconocer en cada uno de ellos, implicado por él aunque indiferente a su especificidad, el reino de este ‘yo puedo’ original sin el cual no sería posible ningún poder en general, ninguno de los poderes de nuestro cuerpo” (p. 247). Por tanto, la vida se confunde con un saber primordial que solo se conoce a sí mismo y está presente en todas nuestras acciones como un saber fundamental que hace posible los otros saberes. Este saber elemental de la vida da lugar a un desarrollo cada vez más alto porque le es inherente un sentimiento de autoacrecimiento que motiva todo lo que podemos

emprender, opera como la fuente de todo sentido posible, y conduce a una autoexperiencia cada vez más intensa.

Para Henry, el ejercicio del “yo puedo” alcanza una significación ética porque la acción consiste en la puesta en práctica del hiperpoder de la Vida absoluta. Se pierde el sentido ético de la acción si se pasa por alto que ella no procede del ego mismo sino que debe ser reconducida a la Vida. Así, la ética “tiene su fuente en la vida y en ella únicamente porque la vida sabe lo que es y lo que ella quiere, sabe también lo que debe hacer y cómo hacerlo” (Henry, 2004, p. 50). En virtud de esta relación de filiación, de su nacimiento trascendental en la Vida, el ser humano está predestinado a ser un viviente generado en la autogeneración de la vida porque solo vive en ella y solo puede realizarse en ella. Esta predestinación es un mandamiento de amor. Puesto que goza de sí misma en su autoexperiencia, la Vida se ama a sí misma con un amor eterno y comanda amor a todos los vivientes al darles la vida, al generarlos como hijos: “quienes se experimentan a sí mismos en la experiencia de sí y en el amor de la Vida están predestinados a no ser otra cosa que esta experiencia y su amor” (Henry, 2004, p. 63). En todo esto está implicada también la búsqueda de una mayor felicidad. Henry (2004) escribe sobre la vida: “En cada uno de su poderes, aspira a experimentarse a sí misma más fuertemente, intenciona una mayor felicidad. Esta felicidad de vivir constituye la única finalidad de la vida y de todo lo que ella emprende” (p. 50). En el don de la vida, que viene a nosotros sin nuestro concurso, experimentamos un amor que nos es dado y extraemos “la inmensa felicidad de vivir” (Henry, 2000, p. 175).

Por tanto, la ética teórica debe examinar las situaciones concretas en que tiene lugar el nacimiento trascendental y la predestinación que ha sido asignada al ser humano. Estas situaciones concretas se encuentran en las obras de misericordia. Estas no significan una conformidad con un modelo exterior sino una reubicación del yo viviente en la Vida absoluta mediante un segundo nacimiento que le permite recuperar la condición de Hijo.

El actuar implicado en la obra de misericordia deja de tener en cuenta al ego que actúa e implica un olvido de sí: “Olvidados de su Sí-mismo en el actuar misericordioso, ya no hay en ese nuevo actuar más que su donación a sí mismo en la Archi-Donación de la Vida absoluta y en su Archi-Ipseidad” (Henry, 1996, p. 214). En la obra de misericordia se produce la sustitución en virtud de la cual el actuar mundano del ego que se preocupa por las cosas, los otros y sí mismo cede su lugar al actuar originario de la Vida que ha dado este yo a sí mismo. Así, es necesario pensar de otro modo el hacer, esto es, contemplarlo como un modo de vida en que la Vida absoluta se realiza de acuerdo con su propia esencia: “Tal es el fin de la ética, el segundo nacimiento, la restauración del lazo religioso” (Henry, 2004, p. 60). La ética tiene como finalidad hacernos vivir este vínculo, es decir, lograr que el nexo olvidado con la vida sea revivido. Su papel es devolvernos a nuestra condición metafísica, de modo que, en lugar de recaer en una condición circunscrita y limitada, experienciamos una intensificación radical de ella. La ética tiende a provocar experiencias de este tipo, a colocarnos en condiciones en las que, en lugar de vivir una vida perdida en el cuidado del mundo, vivamos interiormente este lazo radical.

EL CUERPO Y LOS VALORES SENSIBLES

El contraste axiológico principal, según Husserl, se encuentra entre los valores sensibles y valores espirituales. En el nivel inferior de los valores sensibles se ubican los valores del placer o valores hedonistas, que ponen como meta de la vida aquello que solo en el mejor de los casos puede ser tolerado como un medio ocasional para otras metas verdaderamente racionales. Husserl (1973) señala que “los valores hedonistas tienen su origen en el gozo, en última instancia en los sentimientos sensibles y se efectivizan siempre en el gozo” (p. 406). El hedonista se eleva por encima del animal porque pone el placer como meta para toda la vida. Presenta como norma superior de la aspiración la búsqueda del

mayor placer posible: “No vive solamente, como el animal, en el gozo. Abandonarse en el caso singular, e incluso en cada caso práctico, a lo que promete placer, no significa aún plantearse una meta vital universal” (Husserl, 2004, pp. 241-242). Pero Husserl considera que el hedonismo es la negación de la ética porque es moralmente mala o inmoral una vida humana que se asigna como meta la búsqueda del placer o que solo vive en la búsqueda del placer sin determinarla como una meta general. Una vida semejante no es meramente amoral, como en el caso del animal, el niño y el salvaje que no acceden a la plena humanidad. El método de fundamentación de la meta general hedonista es la comprobación empírica de que todos los seres vivientes aspiran al placer y nada más que al placer. Esto no fundamenta en lo más mínimo que todo ser humano debe aspirar al placer. Esta consideración negativa del hedonismo va unida a la idea de que el ser humano participa del animal, pero que este estrato animal no es un subsuelo para una planta superior que reposa estáticamente sobre él sino que encuentra “una forma que lo humaniza, una estructura racional de índole completamente nueva, por medio de la cual es precisamente algo totalmente de nueva índole” (Husserl, 2004, p. 239).

En un nivel superior Husserl habla de valores sensibles en el sentido de valores vitales. La distinción respecto de los valores hedonistas se debe a que, si bien conducen a una satisfacción en el ámbito de la sensación sensible, no contradicen la idea del ser personal, esto es, la auténtica determinación por medio del yo. Se encuentran entre ellos los valores de la comodidad y la salud. Ellos constituyen apoyos o medios para hacer posible la elevación personal por medio de los valores espirituales porque funcionan como fuentes naturales de fuerza. Que la vida en el goce pasivo sea menos valiosa no significa que “tener placer sensible, gozar sensiblemente, sea indigno y que el valor sensible no sea un valor. Esto exige una ponderación específica de valores, que la ética lleva a cabo” (Husserl, 2013, p. 329). Husserl observa que los valores sensibles pueden adquirir por transposición el valor superior del amor. Es el caso de la dicha y el orgullo de la madre por sus hijos.

O de valores de nivel inferior, como la utilidad, la complacencia, etc., que adquieren un valor mediato en la medida en que son apreciados bajo la idea de que pueden operar como condición de posibilidad de los valores del amor: “Por otro lado, valores de gozo de nivel inferior pueden alcanzar mediatamente un valor de amor en razón de que son conocidos y apreciados como condiciones de posibilidad de valores del amor” (Husserl, 2013, p. 470).

Max Scheler ha resaltado la irreductibilidad, respecto de los sentimientos sensibles y los sentimientos espirituales, de los sentimientos vitales y, por tanto, de los sentimientos y valores ligados al cuerpo propio. Ellos son valores independientes frente a los valores inferiores de lo agradable y lo útil y los valores superiores, es decir, los valores espirituales: “Consideramos el desconocimiento de este hecho como un error fundamental de las teorías éticas sostenidas hasta ahora” (Scheler, 1980, p. 124). Los *valores vitales o valores del sentir vital* (*Werte des vitalen Fühlens*) son los valores de lo “noble” y “vulgar” que solo pueden ser sustentados por seres vivos, no por las cosas. Comprenden todos los modos del sentimiento vital, como el sentimiento de una vida ascendente o decadente, el sentimiento de la salud y la enfermedad, el sentimiento de la vejez, la juventud y la muerte, sentimientos como euforia y malestar, frescura y agotamiento, etc. Scheler subraya la importancia de estos sentimientos vitales para la ética porque son mucho menos modificables por la acción práctica de la libre voluntad que los sentimientos sensibles vinculados a valores hedonistas. La intervención de un estimulante puede producir placer, pero los mencionados sentimientos vitales no pueden ser provocados de la misma manera. Puesto que dependen de una manera de vivir global, solo pueden ser modificados dentro de ciertos límites.

Paul Ricoeur (1950) observa que el cuerpo es “la fuente existencial de la primera capa de valores y el resonador afectivo de todos los valores, aun los más finos” (p. 75). En una reciprocidad con lo voluntario, que es caracterizado por la decisión, el obrar y el consentimiento, lo involuntario corporal tiene que ser descrito, correlativamente, como una fuente de motivos para legitimar la

decisión, el órgano del obrar que se dirige a un resultado en el mundo, y el sostén de una dimensión inevitable, configurada por el carácter, el inconsciente y la situación vital, a la que hay que consentir. Así, en tanto asiento de lo involuntario corporal, el cuerpo es una fuente de motivos para la acción. Un valor solo puede afectar si alcanza la condición de motivo, y el motivo solo puede inclinar si influye en la afectividad. Por tanto, la apertura hacia los valores corre paralela con la amplitud de la afectividad corporal. Ante todo, el cuerpo es el revelador de valores vitales que se relacionan con necesidades corporales como el hambre y la sed. Ahora bien, el ser humano puede sacrificar estas necesidades vitales mediante la elección sistemática de no satisfacerlas. Quien hace una huelga de hambre o explora un desierto sacrifica necesidades. Así muestra que los valores vitales relacionados con el hambre y la sed pueden ser medidos en relación con otros valores, y es posible rechazar la necesidad vital como razón del obrar. Por tanto, la necesidad vital es un motivo “entre” otros, aunque su adherencia a la existencia corporal hace que no sea un motivo “como” los otros.

El cuerpo comparte el ámbito de la motivación con la historia porque esta solicita nuestra adhesión de una manera análoga. Épocas históricas diferentes aportan diferentes valores que sedimentan en nosotros: los valores del honor y del heroísmo caballeresco provienen del feudalismo; la caridad y el perdón del cristianismo; la libertad y la tolerancia de la Ilustración; la justicia y la igualdad de la conciencia moderna. Sin embargo, en tanto se convierten en motivos, estos valores requieren la participación del cuerpo. Ricoeur (1950) señala que “el cuerpo no es solamente un valor entre otros, está implicado de alguna manera en la aprehensión de todos los motivos y, a través de ellos, de todos los valores” (p. 117). O sea: el cuerpo no solo sustenta la primera capa de valores sino que es el medio afectivo de todos los valores. Ricoeur (1951) considera que “cualquiera que sea la teoría de los valores que se adopte, la integración del momento ético en la vida de la conciencia se hace por el medio de la motivación” (p. 23). Mientras que

la voluntad o conciencia volente busca motivos para la voluntad, la conciencia ética se remonta de los motivos a sus razones, es decir, a las razones de las razones. Se inicia con una reflexión que toma distancia con respecto a la evaluación prerreflexiva inherente a la decisión.

EL CUERPO COMO TRAMPOLÍN PARA LOS VALORES ESPIRITUALES

Según Husserl (2004), “los valores sensibles solo pueden alcanzar el carácter de mandamientos racionales como trampolines que hacen posibles futuros impulsos hacia actividades y producciones espirituales” (pp. 338-339). Frente a los valores sensibles se encuentran los valores espirituales ligados a la persona. Husserl los caracteriza como valores que responden a una producción espiritual y, por tanto, se diferencian de los valores sensibles que dependen de una afección pasiva. Configurar al yo como persona implica decisiones o tomas de posición ya sea en el terreno dóxico o en la esfera del valor o la voluntad. Y la autosatisfacción (*Selbstzufriedenheit*) como traducción permanente de la disposición ética en acciones justificadas es el centro de la felicidad (*Glückseligkeit*), aunque no se identifica totalmente con ella, porque sin la alegría del logro alcanzado no se puede estar plenamente contento. Si bien se tiene la autosatisfacción de haber alcanzado el elevado bien de la coincidencia consigo mismo, se trata de un bien inferior al previsto. Pero esto no implica una insatisfacción consigo mismo “como sujeto de la disposición ética y de la voluntad ética puesta en marcha, esto es, como polo-yo específicamente ético” (Husserl, 2013, p. 322), sino consigo mismo como sujeto de capacidades corporales defectuosas y con el mundo fáctico, que, como un destino enemigo, impide los mejores proyectos. La felicidad no se presenta en ausencia de la autosatisfacción, pero implica algo más, esto es, la satisfacción con las propias dotes corporales y el mundo circundante como campo de mis efectos, es decir, tiene el sello no solo de lo bueno sino de lo exitoso. La felicidad supone poder hacer frente a irracionalidades como la enfermedad. Puesto

que hay sucesos fortuitos e incalculables que perturban la razón práctica, Husserl (2013) señala que la persona vive en una tensión entre la finitud y la infinitud, y se refiere a “contradicciones entre sus objetivos humanos universales y las anomalías irracionales del mundo, con sus contingencias, con sus destinos a partir de la naturaleza y en la vida de la comunidad, y la muerte que se presenta ‘contingentemente’” (p. 433). Si bien la fuerza del ser humano es finita, es posible un acrecentamiento de su eficacia. La medicina es un medio para la “mejora de la salud como fondo de fuerza física para el operar espiritual” (Husserl, 2013, p. 317). Las contingencias son un medio para el desenvolvimiento de nuestra libertad, y por eso tienen la función de conferir dignidad y justificación a la vida en tanto esta se ocupa de abarcarlas dentro de un ámbito racional: “El hombre vive en la ‘infinitud’, que es su constante horizonte vital, sobrepasa los instintos, crea valores de nivel superior y sobrepasa estos valores” (Husserl, 1973, p. 405).

Esta tensión entre finitud e infinitud, esto es, entre contingencias relacionadas con la corporalidad o la situación del mundo circundante y la tarea infinita de sobrepasar valores en el logro de la felicidad, vuelve a aparecer en el análisis de Paul Ricoeur sobre la desproporción que caracteriza al ser humano. En la esfera del obrar se presenta una polaridad entre la finitud del carácter —como campo total de motivación vinculado con la corporalidad— y la infinitud de la felicidad —como término inalcanzable de la orientación o dirección que es inherente al carácter—. Así como el cuerpo percipiente nos abre al mundo desde una perspectiva limitada en el ámbito cognoscitivo, el cuerpo deseante y proyectante en el plano práctico está limitado porque se encuentra motivado, es decir, se apoya en los rasgos afectivos por los cuales las cosas nos atraen o rechazan. Estos rasgos convierten al cuerpo en “carne de deseo”, esto es, suscitan impulsos anticipadores que nos orientan al mundo. Pero esta claridad de la anticipación va acompañada por una opacidad que clausura la apertura al mundo. Es “una experiencia global e indivisa de mi cuerpo”, “la muda e indecible presencia a sí de mi cuerpo” (Ricoeur, 1960, pp. 71-72),

que concierne a un modo de sentirnos, de encontrarnos bien o mal. Un “aquí” de mi cuerpo se manifiesta en este sentimiento opaco al igual que en la perspectiva de la percepción. A esta finitud afectiva del cuerpo, definida por la orientación parcial de nuestro campo de motivación, se une una finitud práctica porque, como órgano del obrar, se caracteriza por la preservación e inercia del hábito que se entremezcla con la espontaneidad de la voluntad. Todos estos aspectos de finitud se reúnen en la noción de carácter que es la “apertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto” (Ricoeur, 1960, p. 77). Si bien no me gobierna desde afuera, el carácter tiene la índole de un destino heredado e inmutable. Si bien puede modificar el origen de una perspectiva perceptiva, ningún movimiento corporal puede alterar el carácter como origen de la orientación del campo total de motivación. Al sentimiento de estrechamiento asociado con el carácter se contrapone el sentimiento de inmensidad que caracteriza a la felicidad. Esta no se nos comunica en ninguna experiencia o acto particular sino que es la conciencia de una dirección. Hay acontecimientos que nos hablan de la felicidad porque nos descubren amplias posibilidades existenciales: “El exceso de sentido, el más, lo inmenso, tal es el signo de que estamos ‘dirigidos hacia’ la felicidad” (Ricoeur, 1960, p. 86). La síntesis entre el carácter y la felicidad es la persona concebida como síntesis proyectada, es decir, como tarea ideal.

En la esfera del sentimiento aparece también la polaridad finitud-infinitud en términos de una división entre afectividad vital y afectividad espiritual. Ricoeur se apoya en la idea platónica de *θυμός* o corazón como función mediadora en la polaridad y tensión entre *βίος* o vida y *λόγος* o razón, es decir, entre la afectividad vital o *ἐπιθυμία* y la afectividad espiritual o *ἔρως*. La polaridad se establece en razón de que hay dos clases de terminaciones de los deseos o movimientos afectivos. Ellos pueden concluir en actos o procesos aislados y delimitados. De ahí la finitud del placer. La otra clase de terminación concierne a la obra total del ser humano. Es la felicidad como plenitud y bienaventuranza, distinta de la

antes mencionada idea formal o vacía de felicidad que se sintetiza con el carácter en el ideal de persona. Placer y felicidad coronan el deseo vital y el deseo intelectual. Así, el corazón se mueve entre la finitud del placer con su reposo provisional en una fruición finita y la infinitud de la felicidad como reposo permanente. Escinde al yo en dos tensiones afectivas fundamentales que son “la aspiración de la vida orgánica, que se consume en la perfección momentánea de la fruición, y la de la vida espiritual, que anhela la totalidad, la perfección de la felicidad” (Ricoeur, 1960, p. 208).

Los afectos o sentimientos que llenan el espacio intermedio entre ἐπιθυμία y ἔρωσ son los sentimientos relacionados con las tres pasiones descritas por Kant en su *Antropología*: las pasiones del tener (*Habsucht*), la dominación (*Herrsucht*) y el honor (*Ehrsucht*). Kant se ocupa de formas degeneradas de la afectividad humana. En los tres casos hay una tonalidad de aberración o de deformación. Sin embargo, detrás de estas figuras caídas de la afectividad humana se encuentran auténticas exigencias de humanidad. Más allá de las expresiones malas hay una bondad originaria. Ricoeur procura “la restauración de lo originario” que está en la raíz de lo caído, es decir, la exigencia originaria o no pasional del tener, el poder y el valer por medio de una “variación imaginaria” en el sentido de Husserl: “La comprensión de una pasión como mala requiere esta comprensión de lo primordial por la imaginación de otra modalidad empírica, por ejemplificación, en un reino inocente” (Ricoeur, 1960, p. 128). Por medio de las exigencias auténticas de humanidad inherentes a las tres pasiones, el yo constituye su diferencia con respecto a las cosas y con respecto a los restantes yoes. Así, el yo se distingue por lo “mío” en la esfera del tener, se afirma por la autoridad en la esfera del poder y busca su valor en el reconocimiento del otro en la esfera del valer. Al respecto, Ricoeur (1960) ha hablado de una brújula constantemente inquieta dentro del yo: “¿Cuándo tendré lo suficiente?, ¿cuándo estará mi autoridad suficientemente establecida?, ¿cuándo seré suficientemente apreciado y reconocido?” (p. 142). Las exigencias afectivas de posesión, autoridad y reconocimiento exhiben una fragilidad

porque se sitúan entre el principio de placer y el principio de felicidad. Por tanto, más allá de la finitud del placer y la infinitud de la felicidad, el corazón se asocia con lo indefinido y la amenaza de una búsqueda sin fin. No solo está situado entre lo vital y lo espiritual sino que tiene un carácter mixto en relación con ellos. Esto significa que la fragilidad afectiva se expresa en intercambios.

Por un lado se encuentran los intercambios entre las exigencias del yo y las tensiones cíclicas y finitas del nivel vital. Respecto de las conexiones entre lo vital y el corazón, lo que se llama instinto queda sometido a un proceso de transformación porque queda elevado a un nivel de humanidad mediante la triple exigencia de posesión, autoridad y reconocimiento. Así, la sexualidad se convierte en sexualidad humana, de tal modo que se puede advertir en ella cierto matiz de posesión y de afán de estima y reconocimiento mutuo. Inversamente, la *ἐπιθυμία* se transforma en virtud del *θυμός*. Por eso Platón dice que el *θυμός* combate con el deseo y es más que deseo. El corazón se sexualiza y se convierte en la equívoca libido de la que Freud dice que no es exclusivamente genital.

Por otro lado, respecto de las conexiones con lo espiritual, el corazón experimenta la atracción del *ἔρω*s espiritual o deseo de felicidad. Aquí se sitúan las grandes pasiones que no se relacionan con el sentimiento vital o el placer sino que encierran una intención trascendente y una grandeza originaria que solo puede proceder de la atracción infinita de la felicidad. Ricoeur recuerda la afirmación de Hegel según la cual nada grande puede ser realizado sin pasión (cf. *Enciclopedia*, § 474, Observación). El ser humano pone en la gran pasión toda su energía porque un tema de deseo ha llegado a ser todo para él. Ricoeur afirma (1960): “Solo un objeto susceptible de figurar el todo de la felicidad puede extraer tantas energías, elevar al hombre por encima de sus capacidades ordinarias y hacerlo capaz de sacrificar su placer y de vivir con dolor” (p. 145). La gran pasión es mezcla del *θυμός* y el deseo de felicidad, e implica una esquematización o figuración ostensiva de la intención de la felicidad, que carece de objeto, en objetos de

referencia del $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$. Sobre el todo de la felicidad, Ricoeur (1986) escribe: “Por este todo el hombre es capaz de sacrificar incluso su placer y de afrontar el dolor: la felicidad se ha consagrado en dolor y en ‘pasión” (p. 263). Estas afirmaciones conducen a un nuevo tema.

EL SACRIFICIO DEL CUERPO

Un último aspecto de las consideraciones husserlianas atañe a la ofrenda del cuerpo propio en el sacrificio. El amor se muestra en Husserl (1973) como un movimiento que por abajo comienza con el amor sensible: “Instinto de amor, amor en el sentido más amplio y más estrecho” (p. 602). El amor auténtico implica una superación de la pasividad, pero esto no se contrapone a que tenga una base instintiva. Al lado del impulso instintivo a la autopreservación hay un impulso instintivo al otro y a la comunalización. Ya la vida familiar implica un cierto traspasamiento de sí en el cuidado de los otros. El amor se abre paso al amor personal espiritual, va más allá de lo individual, y finalmente abarca la realidad de todos los hombres: “El amor —amando perderse en el otro, vivir en el otro, unirse con el otro, no es en absoluto hedonista, aun cuando fundamente alegría, ‘elevada’ alegría” (Husserl, 1973, p. 406). Husserl señala que se puede hablar en varios sentidos del auto-olvido. En primer lugar, distingue dos posibilidades. La primera corresponde a un hundirse o perderse en el otro a través de un comportamiento empatizante como experiencia del otro que no implica una praxis, y la segunda implica un comportamiento práctico respecto del otro. Respecto de la segunda posibilidad se presentan, a su vez, tres casos posibles. En el primero no aparece el interés propio, es decir, me decido a favor del otro cuando está, por ejemplo, en peligro de muerte porque es maltratado por un tercero sin pensar en absoluto en mi propia autopreservación. En el segundo caso, se tiene conciencia del propio interés pero se lo deja a un lado, de modo que no entre en juego para la decisión. Por último, el propio interés puede entrar en consideración para la

decisión, de modo que hay un conflicto e inclinarse por el interés ajeno significa negar el interés personal. De quien se sacrifica escribe Husserl (2013):

Si sacrifica su vida a la comunidad, o por un auténtico amor al prójimo, entonces pierde su vida terrestre, pero gana su verdadera vida, porque en la decisión por el sacrificio se ha efectuado un acto de vida, al cual debe amar y querer absolutamente. Y a una afirma él la vida de la humanidad como una vida absolutamente exigida, hermosa y buena al infinito. (p. 439)

El tema del sacrificio se ha desarrollado en la fenomenología por una vía ontológica con implicaciones éticas y una vía ética que contrasta con la ontología. Jan Patočka considera que el sacrificio implica una comprensión del ser totalmente diferente de aquella que domina en la era de la técnica, en la cual el ser humano se basa en el criterio de la calculabilidad. Es un criterio basado en las fuerzas de las que se dispone en relación con el contexto general de fuerzas. No hay distinción de rango en el seno del ente sino diferencias cuantitativas entre un más y un menos. Por eso toda jerarquía se convierte en el resultado de una arbitrariedad de acuerdo con procesos que el hombre no gobierna porque se encuentra en ellos como un fondo calculable que puede ser utilizado y consumido. Ahora bien, quien se sacrifica subvierte el sistema tecnológico porque testimonia la existencia de una dimensión ajena al ente y a sus fuerzas intercambiables, y de ese modo proporciona un motivo de comprensión del ser tanto para sí mismo como para los demás. No se trata de una inmola-ción voluntaria en favor de determinados objetivos históricos o sociales, como sucede en el caso de los kamikazes, que pierden la vida como un cierto tipo de pago: “No todo entregar la vida es un sacrificio. El sacrificio en sentido propio y fuerte, se da donde no aparece un ente frente a otro, sino algo inconmensurable con el ente” (Patočka, 2007, p. 329). Por tanto, la meta del sacrificio es solo un pretexto para que acontezca un abandono total en que no se puede aprehender nada. Pero se trata de una nada en que

se muestra algo oculto y retirado como “un *trans*, un más allá” (Patočka, 1988, p. 10). Patočka da el ejemplo de Sajarov y Solyenitsin, quienes no retroceden ante la amenaza sino que reciben de ella aliento en una dialéctica singular. Quienes los amenazan están condenados a no comprenderlos, es decir, a no advertir que hay algo que no es una fuerza y que domina todo lo que se puede considerar como fuerza.

Emmanuel Lévinas (1974) se refiere a “la subjetividad de carne y de sangre” (p. 98 y ss.). Esta encarnación se asocia con una senescencia o envejecimiento, y una “exposición a la muerte” (p. 59), en la pasividad de una temporalidad diacrónica que escapa a la rememoración, la actividad del sujeto y la totalización ontológica. Pero la vertiente fundamental de esta diacronía es la responsabilidad por el otro. Ella es anterior a todo comienzo porque es ajena a la voluntad subjetiva y, por ende, previa a toda libertad. Escapa a la actividad en cuanto no se asume porque siempre se es ya sensible a ella a partir de un pasado irrepresentable. Por eso Lévinas (1974) habla de una “intriga en la que estoy anudado a los otros antes de estar anudado a mi cuerpo” (p. 96). Esto implica una responsabilidad infinita: “*El uno-para-el-otro* hasta el *uno-rehén-del-otro*: ... responsabilidad por el otro hasta la sustitución” (pp. 179 y 189). En la responsabilidad inconmensurable, en la que no guardo nada para mí y respondo infinitamente por el otro como rehén, me encuentro en la pasividad de una consumación cuyas cenizas no pueden convertirse en el núcleo de un ser-para-sí. Como dice Abraham: “Yo soy polvo y ceniza” (Gn 18,17). Se produce un desprendimiento de sí que representa un giro radical respecto de la tendencia de todo ente a perseverar en el ser y se llega a la ofrenda de la propia vida. En el sacrificio, la relación con el otro preocupa antes que la propia muerte y, por tanto, contrariamente al análisis heideggeriano, la muerte no disuelve la relación con el otro —en razón de que es la posibilidad más propia e irrespectiva del *Dasein* que pone radicalmente en juego su ser— sino que la responsabilidad desborda la solicitud (*Fürsorge*) implicada en el ser-en-el-mundo, en que el ser del otro equivale a su papel y solo

se entiende a partir del interés. Lévinas recuerda las palabras del profeta Samuel: “Saúl y Jonatán, amados y amables, ni en vida ni en muerte separados, más veloces que las águilas, más fuertes que leones” (1 S 1, 23). Destacar estas cualidades significa una separación respecto del *conatus essendi* de la vida, de modo que “la inquietud por la muerte del otro se adelanta a la preocupación por sí mismo” (Lévinas, 1991, p. 228).

Lévinas centra su atención en dos de los múltiples significados sugeridos por la noción de Hombre-Dios. Ante todo, la noción implica la idea de una humillación que el Creador se inflige al descender al nivel de la creatura. Esto equivale a una absorción de la actividad más activa en la pasividad más pasiva, que es llevada a su último límite con la Pasión. La humildad de Dios permite un pensamiento distinto al Dios de la filosofía, que se caracteriza, desde Platón y Aristóteles hasta Hegel, por la indiferencia frente a las miserias y sacrificios de los hombres porque las situaciones de desesperanza y sacrificio se resuelven en el orden imposable y totalizador de lo absoluto. Ante esta situación, la idea de una verdad cuya manifestación no es gloriosa ni resplandeciente, sino que se manifiesta en su humildad como verdad perseguida, se presenta como la única modalidad posible de la trascendencia frente al mundo: “La humildad trastorna absolutamente; no es del mundo” (Lévinas, 1991, p. 72). Además, añade que “la noción de Hombre-Dios afirma, en su transubstanciación del Creador en creatura, la idea de la sustitución” (p. 74). Esta idea es indispensable para la comprensión de la subjetividad. Significa que no hay un yo instalado en el nominativo en su identidad, sino un yo emplazado, es decir, un yo en acusativo asignado como único e irremplazable sin evasión posible.

CONCLUSIÓN

Se han destacado, en Husserl y posteriores exponentes del movimiento fenomenológico, cuatro facetas de la corporalidad dotadas de significación ética.

La primera atañe al “yo puedo” que subyace a cualquier tipo de acción, sea ética o no. El “yo puedo” define nuestra libertad, y ella se prueba en su propio ejercicio a través de una autoatención. Henry (2003) se refiere a “mi acción tal como la vivo en una experiencia inmediata que desafía todo comentario y con mayor razón toda impugnación” (p. 31). Por tanto, la libertad no es una afirmación especulativa que siempre se puede rechazar, sino que tiene una significación fenomenológica en tanto es el sentimiento de un poder en ejercicio que de ese modo se experimenta a sí mismo de manera irrefutable. La libertad es “este poder permanente, incontestable, irreductible, invencible, del que nuestra corporalidad originaria lleva el testimonio en cada uno de sus actos o de sus movimientos” (Henry, 2000, pp. 261 y ss.).

La segunda y tercera faceta conciernen a la axiología material. Frente a una jerarquía de valores, como la que han elaborado Husserl y Scheler, se ponen de manifiesto algunas restricciones que conciernen a la significación de los valores vitales. Ya Scheler (1980) ha distinguido, por un lado, el orden jerárquico de los valores, que es absolutamente invariable, y, por el otro, las reglas de preferencia, que “son por principio variables en la historia” (p. 106). Son sistemas de reglas que animan cada época, y que se llaman “estilo” en la esfera estética y “moral” en la esfera práctica. Frente a la invariabilidad del valor hay una variabilidad de la preferencia. Los valores no son afectados por las variaciones en la preferencia. Ricoeur añade a esta restricción consideraciones sobre la cuestión de las condiciones de la elección, a la que diferencia claramente de la cuestión de la jerarquía de valores. Tales condiciones de la elección “recuerdan de nuevo la condición corporal del querer” (Ricoeur, 1950, p. 140). En primer lugar, el cuerpo impone una indeterminación al nacimiento de la elección porque lo involuntario corporal y su campo de motivación no forman un sistema o totalidad presente de tendencias: “Puesto que la existencia corporal es un principio de confusión y de indeterminación, yo no puedo ser de entrada proyecto *determinado*, *determinación* de mí mismo, aperepción de razones *determinadas*” (Ricoeur,

1950, p. 136). Por otro lado, la elección se da entre valores que aparecen al que actúa aquí y ahora en una situación única. En la elección no se presenta una jerarquía evidente de valores porque la comparación axiológica es un proceso móvil e inacabado en el que aparecen siempre nuevos puntos de vista. El campo de motivación es ilimitado e implica un horizonte indeterminado en el que la determinación progresiva suscita nuevos horizontes indeterminados. Así, la jerarquía está sujeta a una determinación de horizontes en un proceso indefinido.

Además, la realización de un proyecto elegido exige la invención de un camino inexacto que carece de precedentes a fin de encarnarlo en la acción, y el contexto de la acción determina un plazo que limita la deliberación sin fin. Esta urgencia impone la improvisación que se asocia con la necesaria opción entre posibilidades.

Finalmente, nuestra condición corporal hace cuestionable una jerarquía de valores en el momento de la elección porque los valores vitales “son incomparables entre ellos y con los otros valores” (Ricoeur, 1950, p. 140). Puede aparecer una subordinación del primer término si se compara, en términos abstractos, el placer y el deber, el hambre y el honor; pero la duda surge cuando se hace frente a una situación dada y el llamado de un valor espiritual en peligro se oscurece ante la angustia por la pérdida de la vida. La conmensurabilidad de los valores supone la abstracción inherente al olvido de la elección concreta: “El apego primordial a la vida interfiere sin cesar con esta impasible jerarquía y tiende a hacer inconmensurables los valores entre ellos” (Ricoeur, 1950, p. 140).

A los estadios en que el cuerpo propio aparece como condición de posibilidad de dimensiones éticas ligadas a la libertad, la vitalidad y la espiritualidad se suma una faceta en que el sacrificio del cuerpo propio adquiere también una significación ética. Si la tercera faceta implica ya una subordinación de los valores vitales, la cuarta faceta agudiza esta sujeción. Ricoeur (1950) observa que la subordinación de la vida a otros valores introduce el riesgo de la pérdida de sí mismo, y señala que “esta sombra de la muerte

da a la jerarquía teórica un sentido dramático y transforma en sacrificio lo que para el moralista no es más que la serena puesta en lugar de una idea con una idea” (p. 140). Por su parte, Patočka (1981) se refiere a un darse a los otros en “una comunidad en el servicio sacrificado que supera a los individuos” (p. 123). Y en este nivel surge una nueva manera de ver la relación entre finitud e infinitud. Una entrega íntegra y recíproca en que cada uno recibe su existencia del otro es lo que permite la asunción de la finitud junto con un viraje hacia la infinitud. En virtud de la entrega, ya no me defino como un ser-para-mí sino como un ser que vive para los otros, escapando no solo a los intereses singulares sino también a la mera solidaridad de los intereses. Este movimiento corona otros dos movimientos de la vida. El movimiento de arraigo en un hogar que nos acoge y protege durante la infancia implica una vida libre en relación consigo mismo, pero finita en razón de las cosas y tareas. El movimiento de prosecución de la vida mediante la satisfacción de las necesidades entraña una vida finita y a la vez encadenada a la organización relativa a esa satisfacción. En cambio, la solidaridad y la entrega conducen a una vida a la vez infinita y libre: “Manifiesto mi ser como in-finito renunciando íntegramente a mi ser finito, dándolo íntegramente al otro, que me da a su vez su ser en el que el mío está contenido” (Patočka, 1988, p. 40).

Las cuatro facetas ofrecen perspectivas sobre la relación finitud-infinitud. En el nivel del “yo puedo” aparece el contraste entre el poder finito inherente a la vida individual y el poder infinito inherente a la Vida absoluta. En el terreno de los valores vitales se da la oposición entre la indeterminación de la existencia corporal y una determinación total que es solo una idea regulativa por la cual se piensa la posibilidad de buscarse a sí mismo sin fin de horizonte en horizonte. En el plano de los valores no-vitales, la tensión entre finitud e infinitud se manifiesta, según Husserl, en el antagonismo entre las anomalías irracionales y los objetivos humanos universales. Ricoeur presenta esta polaridad en términos de i) una desproporción entre perspectiva perceptiva y sentido

global del objeto, ii) carácter limitado del carácter y totalidad de la voluntad, y iii) placer y plenitud del sentimiento. El concepto de felicidad como polo infinito requiere, según Ricoeur, una esquematización, y una de las figuraciones posibles se encuentra en la dimensión de entrega, caracterizada por Patočka como sacrificio y por Lévinas como substitución. Husserl se había anticipado con su análisis de la tensión entre la contingencia de la irrupción irracional de la enfermedad en la corporalidad y la tarea infinita sustentada en la corporalidad y orientada a una comunidad ético-racional. La tensión desatada por las contingencias procura apoyo en la cadena de la generaciones, y por eso no se apacigua ante la posibilidad de la muerte: “El pensamiento de la muerte pierde su punzada, la muerte su desvalor, si me sé parte de una humanidad que se mantiene sin término, que puede socializarse libremente a sí misma y elevarse a una socialidad ética” (Husserl, 2013, p. 317).

Bibliografía

- Henry, M. (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil.
- Henry, M. (2003). *Phénoménologie de la vie. I. De la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2004). *Phénoménologie de la vie. VI. Sur l'éthique et la religion*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935* (ed. Iso Kern, Husserliana XV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924* (ed. Henning Peucker, Husserliana XXXVII). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

- Husserl, E. (2006). *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte* (ed. Dieter Lohmar, Husserliana-Materialien VIII). Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)* (ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr, Husserliana XLII). Dordrecht: Springer.
- Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica, vol. 54). La Haye: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1991). *Entre-nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset.
- Patočka, J. (1981). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: Verdier.
- Patočka, J. (1988). *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* (Phaenomenologica, vol. 110). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Patočka, J. (2007). *Libertad y sacrificio*. Salamanca: Sígueme.
- Ricoeur, P. (1950). *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- Ricoeur, P. (1951). L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 45 (1), 3-29.
- Ricoeur, P. (1960). *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité. 1. L'homme faillible*. Paris: Aubier.
- Ricoeur, P. (1986). *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Scheler, M. (1980). *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke 2* (6^a ed.). Bern/München: Francke Verlag.