

FENOMENOLOGÍA

para un mundo en crisis

La fenomenología, en el sentido de experiencia, cobra un nuevo cariz en esta segunda década del siglo xxi, pues recupera la vocación filosófica como forma de vida, una vida plena y lograda, con florecimiento de las habilidades físicas y espirituales. Así es como se obtiene la experiencia fenomenológica y adquiere sentido en esta época de crisis que replanteó todas nuestras creencias, hábitos y confianza en la ciencia.

Entre los textos que integran este *dossier* se encuentra la reflexión sobre la soledad y la simplicidad de la existencia. A partir de los planteamientos de Jacques Derrida se observa el monólogo interior como autoafección de la conciencia, que siempre está habitada por la otredad (por la segunda y la tercera persona).

También se aborda el descrédito de la metafísica que, como la madre de todas las ciencias, parece no tener sentido en el mundo contemporáneo, porque el conocimiento al que pretende llegar no es visible en primera instancia. Sin embargo, desde la perspectiva de Eduardo Nicol, es posible acudir a ella nuevamente si atiende ciertas condiciones: concebir al ser como lo inmediatamente presente y a la vista, y usar el método originario de toda ciencia: la fenomenología.

Finalmente, se relaciona la fenomenología con el dolor, pero no desde el ámbito biológico, sino en cómo se interpreta la vivencia en la conciencia, en otras palabras, el aprendizaje que se obtiene de esta. Por tal motivo, el planteamiento se remonta a Husserl y a algunos de sus alumnos o filósofos posteriores que desarrollaron el método fenomenológico, con el fin de no ver el dolor como un mero hecho natural, parte de la cotidianidad, sino de analizarlo y encontrarle un sentido, de tal forma que experimentar esa sensación trascienda en nosotros mismos.



LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA: FENOMENOLOGÍA

Por **Marcela Venebra Muñoz**

Marx dice, en los *Manuscritos económico-filosóficos*, que el tipo de filosofía que cada persona cultiva o elige está determinado por la personalidad de cada cual, sí, pero una personalidad ya formada en una expectativa del mundo y de la vida de la persona. El tipo o modo de vida que uno lleva, con cierta orientación filosófica como tierra de cultivo, implica una idea más o menos clara de la condición humana y la existencia. Marx se sirve de un ejemplo contrastante entre la forma de vida de Empédocles y la de Epicuro. El primero se cegó a sí mismo para evitar la interferencia de la sensibilidad en su búsqueda de la verdad, y, hasta muy viejo, trashumó por todo el mundo, obsesionado con encontrar al maestro que le enseñara el camino a la sabiduría. Epicuro, por su parte, casi no salió de su jardín y cultivó dentro la amistad de quienes lo visitaban para charlar y disfrutar de su mutua compañía. Al final de su vida pidió un baño caliente y algo de vino, así murió, rodeado de quienes lo amaban y admiraban. Para Marx, la ruta filosófica fue, desde luego, la de Epicuro, la filosofía como forma de vida plena y lograda o, como la reinterpreta Nussbaum desde Aris-

tóteles, floreciente. El florecimiento es la realización o plenificación de potencialidades o capacidades físicas y espirituales, personales, sociales, o todo aquello a lo que estemos dispuestos, pero en lo que también dependemos de los demás, de las condiciones más o menos favorables de nuestro entorno histórico, que condicionan el logro de tales potencialidades. La filosofía como forma de vida que propone Epicuro, y que la fenomenología reactiva en este sentido vocacional y vital, es un ejercicio reflexivo sobre la fuente más obvia de nuestras más profundas certezas, la experiencia. La fenomenología, por tanto, es una ciencia que parte de la consideración de un sujeto capaz de dar cuenta de sí y de los motivos de sus acciones y sus decisiones fundadas en sus vivencias.

La filosofía, como modo de vida, es, por así decir, un registro experiencial particular respecto de la existencia cotidiana; pues, a diferencia de nuestra forma de proceder en la vida ordinaria, sobre una ciega confianza en los saberes heredados, la opinión o la propaganda, el filósofo se retrae, sin necesariamente opinar sobre ello, para tratar de entender menos el

sentido falso o verdadero, real o irreal de las creencias que nos sitúan en el mundo, que las motivaciones que nos llevan a afirmarnos sobre ellas. La gente busca algo en qué creer, el filósofo se pregunta por qué, y, en un horizonte en el que parece no haber algo humano en qué confiar las propias convicciones, lo más razonable es cultivar el mundo desde sí, desde la autoformación de la individualidad despierta y libre, consciente de sí y de su posición en el mundo. La filosofía, para Kant (2004), la antropología filosófica, más concretamente, tiene como objeto el que los jóvenes asuman, como meta autónoma, darse un carácter, darse principios de vida y existencia.

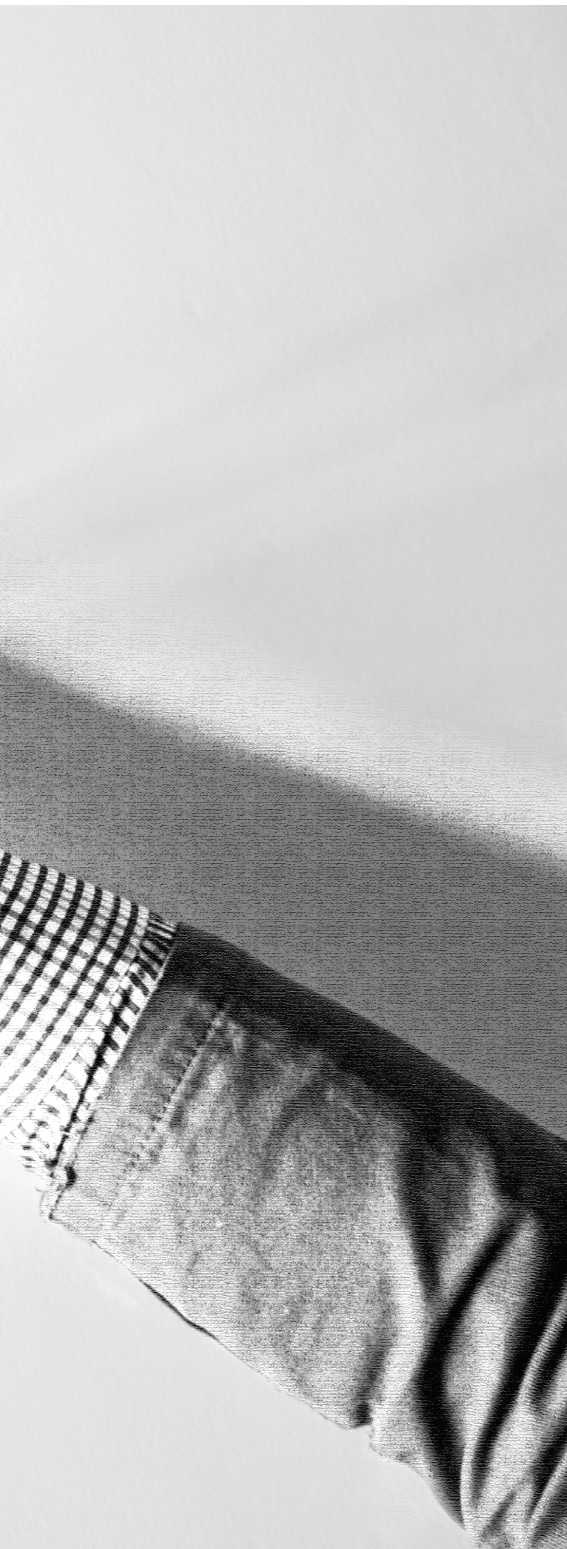
Pasamos la mayor parte de nuestra vida bajo un velo de neutralidad o pasividad sobre nuestros propios actos, sin saber o intentar explicar los motivos de nuestras decisiones ni las razones de nuestras acciones más ordinarias. La fenomenología opone una resistencia originalmente filosófica a esta suerte de automatismo de la *doxa* (o lo que comúnmente se entiende como “opinión”) y vuelve sobre las interrogantes esenciales de la existencia humana, sobre la pregunta kantiana –pero sobre todo estoica– ¿qué hago con mi vida?, o la constante socrática ¿qué debo elegir para mí?, ¿sobre la base de qué clase de conocimiento es posible llevar a cabo esa elección de vida? Es necesario construir una teoría de la verdad que sirva de base y fundamento a una teoría de la justicia, la fenomenología vuelve sobre el objetivo platónico de la filosofía, lo abraza desde la contemporaneidad y sus crisis irracionalistas: es necesaria una teoría de la verdad que legitime el valor del conocimiento científico en un mundo en el que la propia ciencia y la técnica han sido empleadas para la destrucción del entorno y los otros, un mundo en el que el relativismo amenaza los límites entre las posiciones materiales de la víctima y el victimario, como en las confrontaciones étnicas o la resistencia de género. En tales escenarios, la teoría es, en estricto sentido filosófico, una forma de la praxis, es decir, una dimensión esencial de la vida activa del humano; la teoría no es contemplación pasiva, sino actividad crítica, es decir, que pone en crisis o en tensión las creencias asumidas, los prejuicios, las preconociones repetidas sin criterio propio, todo lo que le da estabilidad (falsa o frágil) a nuestro mundo, o bien, todo aquello que motiva nuestros temores y aversiones, sentimientos como el resentimiento o el odio, comúnmente ligados a falsas creencias –sobre los otros y sobre nosotros mismos.

La fenomenología recupera la vocación filosófica como forma de vida, una vida ataviada con ciertos recursos espirituales que han distinguido a la filosofía desde su origen, al menos esta vía vital (y no tormentosa, como la de Empédocles), así, en el escepticismo neacadémico, por ejemplo, se propone el desapego como regla de vida buena, armónica y lograda. El



Dossier





El desapego de los
prejuicios, que no de
la sensibilidad, pero
sí de las pasiones
que enturbian
nuestra visión de la
realidad, disminuyen
nuestra vida, coartan
nuestras posibilidades
individuales

desapego de los prejuicios, que no de la sensibilidad, pero sí de las pasiones que enturbian nuestra visión de la realidad, disminuyen nuestra vida, coartan nuestras posibilidades individuales. Para Pirrón de Elis, maestro de esta escuela, es necesario poner en epojé, en suspenso o entre paréntesis, nuestro juicio sobre las cosas, lo que no hemos corroborado por nosotros mismos. Luego de la epojé sigue la *apatheia*, que pone distancia o separa nuestros juicios de las pasiones que implican, las inclinaciones, sí, sensibles, y comúnmente anónimas. Ninguno de estos ejercicios (que en la tradición se sistematizan como ascesis o camino del sabio) está exclusiva u obsesivamente orientado a ver o alcanzar la verdad, sí, la sabiduría, pero esta no depende del saber, sino del saber juzgar, pues, para los escépticos, vivir en el error es resultado de juzgar mal, equivocadamente sobre las cosas y las situaciones y, por lo tanto, juzgar mal incide en un vivir mal, vivir sobre la falsedad, el error, la contradicción o la ignorancia tiene consecuencias prácticas y vitales. Un es-



céptico sabe una cosa, que la mayor parte de nuestras turbaciones emocionales derivan de no saber distinguir entre aquello que está dentro de nuestras capacidades de aquello que está definitivamente más allá de nuestro alcance, esto significa, en gran medida, no conocernos a nosotros mismos, como para dar cuenta autónomamente de hasta dónde podemos llegar. La verdadera importancia del autoconocimiento, como una virtud cultivada, no es la posesión de la verdad en sí, sino como valor fundamental de una existencia coherente consigo misma, en paz, imperturbable, en el sentido de no sujeta a la fragilidad cambiante de las circunstancias, y esforzada en la superación de su propia vulnerabilidad. El sabio es el que no necesita nada. La mayor parte, o la más significativa de quienes cultivaron este tipo de filosofía, fueron esclavos, no ciudadanos y extranjeros, hombres y mujeres que, en el caos posalejandrino, en medio de un mundo en crisis, solo podían confiarse y confinarse en sí mismos –en sus jardines, o en las afueras de la ciudad, la *Es-toa*– en el contexto de la *polis* destruida. Podría decirse que estas escuelas se formaron no al margen, sino en libertad respecto del Estado. Hombres y mujeres que, en un mundo en crisis, eligieron cultivar su individualidad, su voluntad y su libertad, no la legitimidad arruinada de un proyecto político hecho girones entre los sátrapas, los acumuladores y avaros de la historia de todas las crisis de la humanidad. La fenomenología y la filosofía helenística tienen en común, entre otros tantos rasgos, el ser, ambas, filosofías de la crisis.

La filosofía tiene aun más sentido en un mundo en crisis, pues, como la –helenística y como Sócrates, definiendo– la insobornable individualidad del sujeto actuante, de la persona humana como sujeto histórico, voluntad encarnada, y, por ello, o desde esa condición, libre. Reconocer en nosotros mismos esta condición implica o nos demanda poner entre paréntesis nuestros prejuicios, o lo que creemos saber sobre el mundo y sobre nosotros mismos, sobre nuestro cuerpo, por ejemplo, o la naturaleza que nos rodea, sobre nuestras

El autoconocimiento, como una virtud cultivada, no es la posesión de la verdad en sí, sino el valor fundamental de una existencia coherente consigo misma, en paz

relaciones y trato con los demás, etc. La suspensión de los prejuicios que pesan comúnmente sobre nuestra propia vida nos deja ver en el paisaje de nuestra existencia nuevos colores, quizá más vivos, más propios. La filosofía, como vida teórica o experiencia fenomenológica, busca y describe en el sí mismo con todas sus determinaciones, pero libre de coasunciones, los motivos racionales o irracionales, fundados o infundados, de nuestro modo de ser y estar en el mundo, de nuestra experiencia inmediata y ordinaria de la realidad. Y aquí cualquiera podría reprochar esta especie de distanciamiento que impone la teoría sobre la realidad, para dar cuenta de nuestro modo de vida en la realidad, pero debe entenderse que ese distanciamiento es solo aparente, quizá una desafortunada metáfora de lo que representa la reflexión filosófica. Cuando nosotros pensamos en nosotros mismos y evaluamos, por ejemplo, una decisión que hemos tomado por tales o cuales razones, o que tomaremos

apenas, etc., no nos distanciamos de nuestra propia vida, sino que, de hecho, la vivimos con algo más de propiedad o sentido, en la medida en que no solo nos guiamos por el dictado de las circunstancias o la necesidad, sino por razones y juicios racionales sobre las mismas. Esa reflexión, sus posibilidades, sus condiciones y determinaciones, lo grandioso de su despliegue en cuanto tal, el prodigio de esa autoconciencia que la filosofía ha cultivado durante dos milenios y medio, es lo que la fenomenología estudia central y ampliamente, porque, después de todo, somos sujetos cuya cualidad existencial es saber de nosotros mismos, actuar no solo conforme al instinto o a la necesidad material de nuestra animalidad, sino, sobre todo, orientados por nuestras creencias, por nuestras razones y sentimientos espirituales, entonces, entender eso que nos orienta en la vida, la conciencia, es el tema principal de la filosofía contemporánea, gracias a la fenomenología, que aporta a este tema –ya privilegiado en la tradición moderna– un método riguroso y pretendidamente científico. Y es que, si de lo que debemos dar cuenta es del modo en que vivimos en este mundo, de aquello que nos orienta y nos hace libres, lo más razonable parece atenernos a las formas básicas de nuestra experiencia ordinaria, reflexionar en torno a la experiencia, pero, desde la experiencia misma de la reflexión y, concretamente, de la reflexión científica

–en todos los ámbitos–. Sócrates tocaba, impertinente, la puerta del político y del educador, para cuestionarlos sobre su trabajo y su vocación, para hacerles ver la incidencia que sus quehaceres ordinarios cobraban en el orden de la ciudad, y, sobre todo, para mostrarles los supuestos y prejuicios sobre los que se fundaba la mayor parte de sus convicciones; la filosofía contemporánea cuestiona en ese mismo sentido al científico, al educador y a todo aquel que contribuye –por mediación de la ciencia– a la construcción de las condiciones sociales para la realización de los individuos o su florecimiento. Esta meta no es novedosa, acompaña el desarrollo de la historia entera de la filosofía. 

Referencia

Kant, Immanuel (2004). *Antropología en sentido pragmático*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza.



Marcela Venebra Muñoz es licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestra y doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es profesora de tiempo completo en la UAEMéx y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Sus líneas de investigación son fenomenología, teorías de la subjetividad, fenomenología trascendental, antropología filosófica, y filosofía de la cultura.





Dossier

LA EXPERIENCIA DEL MONÓLOGO INTERIOR (O DE CUANDO LA CONCIENCIA CREE ESTAR SOLA)

para Rosalía

Por Daniel Salvador Alvarado Grecco

La experiencia del monólogo interior ha sido abordada por Platón (1988b: 190a) y Agustín de Hipona. En *Teeteto*, Platón define el pensamiento como un diálogo que el alma tiene consigo misma. En el siglo v de nuestra era, Agustín (2005: X. VI. 9) retomará la experiencia del monólogo interior en *Confesiones*, obra en la que afirma que los sentidos del cuerpo remiten al alma como único juez para discernir la naturaleza divina.

¿Por qué razón se impone la referencia al monólogo interior en estos dos filósofos? De acuerdo con Leonard Lawlor (215: 130), esta experiencia ha tenido un rol de fundamentación en la filosofía. Esto quiere decir que, tanto Platón como Agustín, le dan un rol mayor en sus obras porque el monólogo interior permite que nos acerquemos a la verdad. En *Fedón*, Platón (1988a: 66b-d) sugiere esto al afirmar que la búsqueda de la verdad va de la mano con la exclusión del cuerpo y la consecuente atención al alma. Agustín no podría concordar más con esta idea: solo el alma, no el cuerpo, puede discernir la naturaleza divina.

El monólogo interior sería retomado por Edmund Husserl en *Investigaciones lógicas*. La manera en que Husserl llega a esta experiencia merece nuestra atención. Pensemos en los gestos durante una conversación. Si, por ejemplo, nuestro interlocutor quiere expresar que desconfía de las intenciones de alguien más, puede hacerlo por medio del movimiento de los dedos, del que nos servimos para imitar las comillas. Este y otros gestos similares no son ajenos al intercambio comunicativo con el otro; por el contrario, ayudan a matizar y a expresar ideas que, quizás, no logramos comunicar con las palabras. Sin embargo, la interpretación que hacemos de los gestos se enfrenta a dos obstáculos. Por un lado, puede ocurrir que nuestro interlocutor se sirva de ellos sin realmente tener la intención de decir algo (Husserl, 2006: 238). Por el otro, ¿la posibilidad del engaño no se asoma aquí? Los gestos y movimientos del cuerpo pueden contribuir a encubrir las intenciones de nuestro interlocutor o, por qué no, las propias.

La posibilidad del engaño no deja de asomarse en

lo que concierne a las palabras de nuestro interlocutor. Aunque pudieran parecer un resguardo más seguro para la interpretación, las palabras de las que se vale el otro son para mí, su oyente, una mediación entre sus vivencias y su discurso. Esto significa que no tenemos una percepción plenamente adecuada de lo que el otro nos dice (Husserl, 2006: 241), pues, como Husserl (1979:191) dirá en *Meditaciones cartesianas*, entre mi conciencia y la del otro se tiende un abismo que no puedo cruzar.

A diferencia del intercambio comunicativo, el monólogo interior tiene la ventaja de no pasar por ninguna mediación entre la conciencia y sus vivencias. ¿Por qué? Debido a que hay una relación de inmediatez entre mi conciencia y mis vivencias, no necesito de palabras, gestos o movimientos para hacerme asequible lo que yo mismo vivo (Husserl, 2006: 242). Por ejemplo, cuando tengo que hablar del dolor que me aqueja, puedo dar cuenta de él a través de imágenes para que mi interlocutor –por ejemplo, una doctora– sepa qué diagnóstico hacer y qué tratamiento administrar. Como sea, solo yo sé de manera precisa qué tan fuerte es.¹ Se puede decir así que la relación que tengo con mis propias vivencias es privilegiada: el hecho de vivirlas “en el mismo momento” en que tienen lugar (Husserl, 2006: 242) me hace, por así decirlo, el mejor testigo de su paso por mi vida.

La manera en que Husserl definió el monólogo interior llamó la atención de Jacques Derrida, quien se refirió a esta experiencia en términos de autoafección (Derrida, 1985: 137). Este concepto es más amplio que el de monólogo interior, pues incluye y describe toda experiencia por la que la conciencia se vive y refiere a sí (por ejemplo, cada vez que nos vemos en el espejo, tocamos alguna parte de nuestro cuerpo o hablamos con nosotros mismos).

Derrida analiza el monólogo interior como autoafección en *La voz y el fenómeno* por dos razones. En primer lugar, el privilegio que Husserl da al monólogo interior sugiere la imagen de una conciencia solitaria apartada de los otros (después de todo, el parágrafo en donde

¹ Sobre los retos propios de la comunicación del dolor, véase Isaura Leonardo. “El dolor crónico se parece al amarillo”, en *Nexos*, núm. 12, septiembre, 2018.

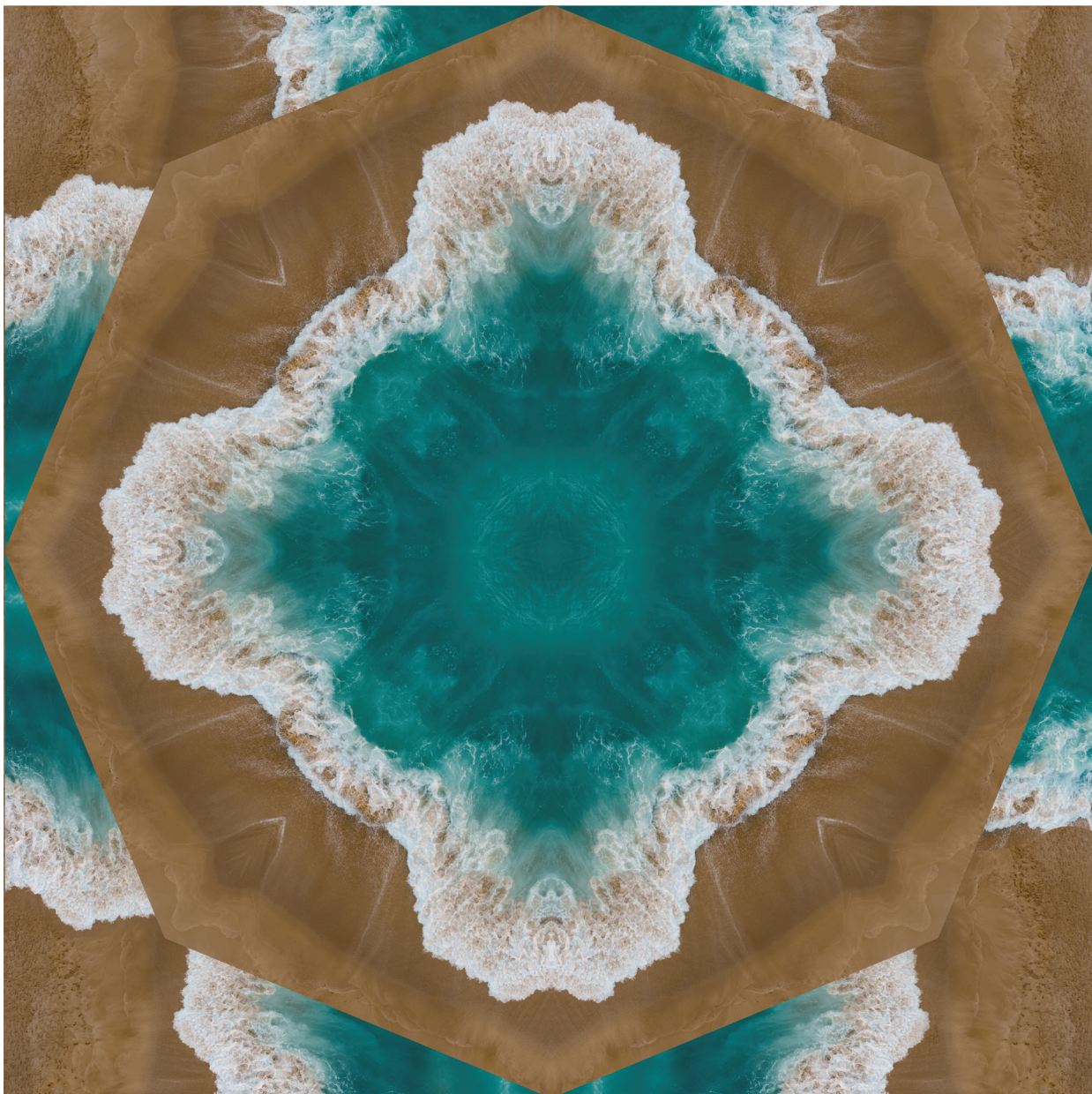


Ilustración: Gustavo Contreras

describe esta experiencia se intitula “Las expresiones en la vida solitaria del alma”). En segundo, pareciera que la temporalidad de la voz en el monólogo interior es la de un presente inmediato y totalmente accesible. ¿La conciencia está realmente sola mientras se habla?

Derrida fue atento a estas preguntas y buscó cuestionar la fenomenología de Husserl al plantearlas. Para entender su crítica, es necesario reparar en las dos acciones que el monólogo interior pone en juego: la escucha y el habla. En el monólogo interior, el hablarse requiere que seamos hablantes y escuchas al mismo tiempo (Derrida, 1985: 138). Como estas acciones transcurren en el tiempo, mi yo cambia y se diferencia en una temporalidad que es todo menos presente e inmediata (Derrida, 1985: 144-145). Por consiguiente, la experiencia del monólogo interior no es ni solitaria ni simple. En su lugar, explicita que hay una forma de otredad incluso en los momentos supuestamente más íntimos de la conciencia.

¿Se puede decir que Derrida niega la perspectiva en primera persona o, más aun, que niega la idea del yo? Sus observaciones apuntan a otro lugar. Como señala Ellie Anderson (2017:5), Derrida mantiene la perspectiva en primera persona sin sucumbir a sus representaciones más convencionales. Se puede afirmar así que la perspectiva en primera persona está contaminada por la perspectiva en segunda y tercera persona. La literatura quizás resulte más elocuente a este respecto. En “La modelo”, Beatriz Espejo pone en escena los pensamientos de una modelo mientras maneja un coche (2011). Conforme la historia progresa, nos damos cuenta de los pesares e intenciones de la protagonista. Sobresale

el hecho de que la historia no está narrada en la primera persona, sino en la segunda, ya que la narración involucra solo a la modelo y ¿a ella misma? Tal parece ser así. La distancia que entraña la segunda persona solo hace más desconcertante esta situación, y, sin embargo, el cuento desarrolla el monólogo interior de la protagonista hasta su trágico desenlace: el suicido. Como sea, puede que Espejo no haga más que poner en palabras lo que realmente acontece en el monólogo interior: en lugar de proximidad, hay distancia y alteridad en la conciencia que se habla y escucha. La conciencia nunca está sola. 

Referencias

- Agustín de Hipona (2005). *Confesiones*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Anderson, Ellie (2017) (19 al 21 de octubre de 2017). *A Strict Phenomenologist: Derrida's Affirmation of Husserlian Intersubjectivity*. Conferencia de la Society for Phenomenology and Existential Philosophy, Memphis, Tennessee.
- Derrida, Jacques (1985). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-Textos.
- Espejo, Beatriz (2011). “La modelo”, en *Material de lectura* (selección y nota introductoria de Esther Hernández Palacios), pp. 4-9, Ciudad de México: UNAM.
- Husserl, Edmund (2006). *Investigaciones lógicas I*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1979). *Meditaciones cartesianas*. España: Ediciones Paulinas.
- Lawlor, Leonard (2015). “Auto-affection”, en Claire Colebrook (ed.), *Jacques Derrida: Key Concepts*, pp. 150-139. Nueva York: Routledge.
- Platón (1988a). *Diálogos III: Fedón, Fedro, Banquete*. Madrid: Gredos.
- (1988b). *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos.



Daniel Salvador Alvarado Grecco es licenciado y maestro en Filosofía por la UNAM, y profesor adjunto en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma institución. Sus líneas de interés son fenomenología, alteridad y deconstrucción.





Dossier

EDUARDO NICOL Y LA REIVINDICACIÓN DEL FENÓMENO EN LA METAFÍSICA

Por Perla Elisa Santamaría Cruces

Ilustración: Valeria Flores





La **metafísica** como ciencia fenomenológica marcó el siglo xx, y la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, seguida por la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger son una muestra de ello. Desde la fenomenología dialéctica de Eduardo Nicol, la propuesta es distinta, pero la distinción no radica únicamente en la cualidad que designa el adjetivo, sino en lo que cada uno entiende por lo fenoménico. Para Husserl (1992; 2006), fundador de la fenomenología, el fenómeno o hecho resultará de la evidencia a la que se llega después de suspender (epojé) las primeras aprehensiones de lo real, por tal razón es que su fenomenología es una ciencia eidética (ciencia de esencias) y no de datos de hecho. Heidegger (2005) reaviva el *problema* del ser, pues encuentra difícil darlo por consabido. En términos procedimentales, propone que, primero, hay que atender el problema del ser, pues, de otra forma, es imposible conocer el sentido del ente. Su fenomenología hermenéutica está fundamentada en su noción del *Dasein* y no en el fenómeno. En cambio, para Nicol (1982: 160), el ser es fenómeno, pero no como realidad eidética, sino como evidencia prístina, por tal razón, el ser no es problema, sino absoluta certeza, la pregunta por *el ser en sí* es irresoluble científicamente. Es, por tanto, un falso problema, “su captación no requiere ningún arte metodológico”.

La fenomenología que Nicol pretendió instaurar se distinguió por *anular* la tesis que funda y cohesiona a la *metafísica tradicional*, aquella que indica que lo verdaderamente real no está en el ámbito de la apariencia. El ejercicio metafísico, a lo largo de la historia, ha consistido en el ocultamiento del ser, en comprenderlo como lo idéntico en sí mismo, inmóvil y, por ello, permanente y verdadero; de ahí que el *principio de no contradicción* se haya erigido como el máximo principio. En contraste rotundo está el mundo fenoménico, el de las apariencias, que refiere a los accidentes del ser, a lo que, de alguna manera, no es. Nicol (2003: 85) indica que: “Después de Parménides quedaba planteado el problema racional de la compatibilidad entre dos evidencias. La física y la metafísica tenían que resolver la presunta oposición entre pluralidad y unidad, entre devenir y ser”. La búsqueda

La reivindicación de lo fenoménico trae la reconciliación total entre ser y tiempo, entre ser y apariencia

de la permanencia *detrás* de la apariencia inicia con el eleata; sin embargo, la filosofía ya había comenzado siendo fenomenológica, con los presocráticos. Pese a la opinión de los historiadores de la filosofía, Nicol afirma que Parménides no es el filósofo del ser, sino todo lo contrario. Ningún filósofo anterior habló del no-ser para exaltar la presencia del ser. El ser, como lo más patente y único objeto posible de las ciencias, no necesita de un contrario. Irremediablemente, siempre hay ser. Todo lo que podamos concebir, percibir, pensar, conocer, se da *en* el orden del ser. Será Platón, en *Sofista*, quien encuentre las aporías del no-ser parmenídeo llegando a afirmar que este, de alguna forma, es; de ahí el llamado parricidio. De acuerdo con Nicol (2007: 102), es con él que “la palabra *eidos*, que significa lo visible, pasó a representar lo invisible”. Cambio que trascenderá el ámbito semántico y lingüístico.

Nicol tomará simplemente el sentido originario del término fenómeno: “*Phainómenon* deriva del verbo *phainesthai*; que significa mostrarse, aparecer, ser manifiestamente. La raíz de ambos se halla en el sustantivo que designa la luz. Así el verbo *phaino* significa poner a la luz, hacer que algo sea visible; y el adjetivo *pháneros* cualifica lo que es claro y patente” (1982: 156), aunque reconoce una dificultad, porque, de alguna forma, nos fiamos de lo evidente y, a la vez, resulta innegable que hay

algo de razón en creer que las apariencias nos engañan y, en cierta medida, entonces, la afirmación de Nicol parece contradecir no solo las propuestas filosóficas, sino la intuición común, aquella que indica que lo que son realmente las cosas no se encuentra en su apariencia. Si esto es así, ¿acaso lo que aparece no es lo que parece? ¿Acaso el ser no se muestra tal y como es?

El ser no es la esencia que busca la ciencia. La especificidad de una cosa es su esencia y esta no siempre se nos muestra en su apariencia. Por ejemplo, un hombre *ha creído* encontrar oro (puesto que se le muestra algo en *apariciencia* semejante al oro), sin embargo, lo que ha encontrado realmente es pirita, que tiene la misma apariencia que el oro; en esencia, son materiales distintos, es decir, difieren en su composición química: el oro es un elemento químico (Au), y la pirita un compuesto, sulfato de hierro (FeS₂). Es claro que tales diferencias no están a primera vista. Entonces, en la filosofía, que es la búsqueda de los fundamentos y la verdad, ¿qué lugar han de tener las apariencias, es decir, el fenómeno? ¿Qué es lo que se muestra y qué lo que se “esconde”? La duda no recae en el ser, sino en la esencia, puesto que esta no se encuentra a primera vista. Para Nicol, la esencia es el *qué* de la cosa, pero su apariencia, su presencia fáctica nos resulta indudable. No podemos dudar de la indiscutible presencia que experimentamos, del objeto en común, de la presencia que origina las posibles discrepancias o coincidencias en nuestros pareceres. Presencia y esencia son distintas. No desconfiamos entonces de la cosa, sino de nuestro parecer. Es imposible que el ser difiera de su aparecer; es posible que difiera de mi parecer.

La reivindicación de lo fenoménico trae la reconciliación total entre ser y tiempo, entre ser y apariencia. Así, la noción de verdad será comprendida de manera contraria a lo que postuló Leibniz, quien distinguió verdad de hecho y verdad de razón. Nicol dará el rango de verdad absoluta a la primera, el primer hecho es que *hay ser*, mientras que la segunda es una verdad teórica, histórica y dialógica, construida a partir de aquella, por ello, posee carácter hipotético. La fenomenología dialéctica de Eduardo Nicol intenta devolver a la ciencia fundamental el sometimiento a lo real, en vez de que sea este quien se acople a las teorías. Hace suya la máxima de Husserl: el *ir a las cosas mismas*. El estudio del ser y de sus principios no se acaba con el hecho de asumir su facticidad y evidencia, pues la fenomenicidad del ser tiene carácter metabólico, es decir, que el *ser* (como presencia universal) se muestra en la mutabilidad y variabilidad de los entes. 

Referencias

- Husserl, Edmund (2006). *Investigaciones lógicas 1*. Madrid: Alianza.
 — (1992). *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
 Heidegger, Martin (2005). *Ser y tiempo*. Chile: Editorial Universitaria.
 Nicol, Eduardo (1982). *Crítica de la razón simbólica*. México, FCE.
 — (2003). *Metafísica de la expresión*, 2a edición. México: FCE..
 — (2007). “La agonía de Proteo”, en *Símbolo y verdad*. México: Afinita.



Perla Elisa Santamaría Cruces es maestra en Filosofía por la UNAM. Actualmente realiza el doctorado en la misma institución sobre el tema de la posibilidad de la *paideia* en la obra de Eduardo Nicol. Ha participado como autora, investigadora, escritora y coordinadora de libros en varios proyectos PAPIIT sobre filosofía moral, biopolítica y neurociencia, mismos que le han permitido crear un vínculo entre la filosofía y otras áreas del conocimiento contemporáneo. Sus áreas de especialidad son metafísica, filosofía de la educación y ética.





ESBOZOS PARA UNA FENOMENOLOGÍA DEL DOLOR:

*LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA ANTE
EL EMBATE DE LA VIDA*

Plantear el dolor como tema de una investigación fenomenológica no significa posicionarse con respecto a la comprensión de los motivos, pensando en términos físico-causales, que han dado origen a la vivencia dolorosa, es decir, poco importará, desde la perspectiva fenomenológica, que se conozca la intrincada red de procesos nociceptivos que se activan en el sistema nervioso cuando hay dolor, como tampoco el complejo proceso del arco reflejo que las neuronas emprenden ante la sensación dolorosa. El hablar de un análisis de la vivencia dolorosa desde la fenomenología supone una cierta suspicacia con respecto a la concepción misma que se tenga de esta rama filosófica, al considerar cómo se debe abordar esta cuestión, o, dicho de un modo más claro, qué conexión habrá entre la fenomenología y el dolor. Para dar con la respuesta, será necesario primero establecer una breve indagatoria con respecto al desarrollo que la fenomenología ha tenido a lo largo de su historia, con la intención de encontrar algún rasgo en común que una a todas estas teorías fenomenológicas, el cual servirá, posteriormente, para esclarecer tanto los motivos como las causas de esta posición.

De la fenomenología y su desarrollo histórico

En uno u otro sentido, cuando se habla de fenomenología, parece siempre necesario realizar, a la par de su mención, una serie de precisiones con respecto a la concepción que se tenga de esta en mente, ya sea que se la designe como husserliana, heideggeriana, sartreana, merleau-pontiana, henryana, etc., indistintamente de cuál sea a la que uno se refiera, será innegable que se está ante una rama de la filosofía que ha tenido un desarrollo vertiginoso a lo largo de los años. El desenvolvimiento de la fenomenología a lo largo de la historia está caracterizado por un cúmulo de posturas en torno a la concepción del método fenomenológico que han tenido grandes divergencias. Quizás el ejemplo más famoso de esta discordia conceptual, aunque ciertamente no el único, sea la disputa de Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, con quien, en aquel entonces, fue su alumno, Martin Heidegger, por la forma en la que este último comprendió el quehacer fenomenológico. En una carta que Husserl le escribe a Roman Ingarden en 1927, año en el que sale a la luz *Ser y Tiempo* de Heidegger, donde se queja de las discrepancias que tiene con su estudiante, señalará que: “Heidegger se ha convertido en un amigo cercano mío y yo en uno de sus admiradores, por lo que mucho me lamento que su trabajo (y probablemente también sus conferencias) sean metodológica y fácticamente distintas a mis trabajos y conferencias [...] desgraciadamente, yo no determiné su formación filosófica, aparentemente él ya era singular cuando estudió mis



escritos” (Husserl, 1994: 234). Sin ánimos de tomar partido en esta ya conocida querella, me parece más interesante plantear el hecho de que estas dos formulaciones, a pesar de las distancias que guardan, poseen ciertas características que las hermanan.

Descifrar las particularidades de cada fenomenología sería una labor interminable, sin embargo, propongo un enfoque distinto en el que se piense la fenomenología desde la filosofía misma. La cuestión será ahora qué se entiende por fenomenología o, mejor dicho, qué implica hacer fenomenología, en tanto que se trata de una forma de filosofar. La respuesta será, la adelanto desde ahora, que no hay un modo adecuado con el que uno pueda estar vuelto al mundo para comprenderlo y comprenderse a sí mismo. Se trata de una necesidad de la vida misma de pensarse a sí misma y la manera en la que interactúa con su mundo, o, dicho de un modo más claro, la fenomenología “[...] enfatiza un intento por llegar a la verdad de las cosas, por describir los *phenomena*, en el más amplio sentido, como aquello que aparece en la forma en la que es dado, esto es, como aquello que se manifiesta a sí mismo a la conciencia, al experimentador” (Dermot, 2000: 4). Por medio de esta urgencia, se pone al descubierto que tanto la ciencia, las demás posturas filosóficas, en síntesis, la vida misma, han transcurrido a partir de una serie de presupuestos que nunca han sido evidenciados como tales, presupuestos que, vale la pena señalar, alteran la forma en la que uno se relaciona con el mundo y cómo este se muestra.

Las divergencias en la concepción de la fenomenología en tanto filosofía obedecen al modo en cómo cada filósofo comprende este proceso metodológico, por ejemplo, para Husserl, la respuesta estará en encontrar en la fenomenología un acceso al mundo a partir de las estructuras intencionales de las vivencias de uno mismo; para Heidegger, en contrastar el punto en cuestión, la fenomenología deberá estar conjugada con la ontología para develar el sentido verdadero de las cosas, el cual se encuentra oculto por el modo en cómo estas son dadas y el hombre, mejor dicho, el *Dasein*, será el único que podrá dar cuenta, tanto del rol que el ser tiene en

la concepción del mundo, como del ocultamiento del mismo ser en beneficio del ente. Heidegger definirá la tarea de la fenomenología en *Ser y Tiempo* a partir del concepto de fenómeno en la medida en que este se asume “[...] como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados [...] El ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo «detrás» de lo cual aún habrá otra cosa que «no aparece». «Detrás» de los fenómenos de la fenomenología, por esencia no hay ninguna otra cosa; en cambio, es posible que permanezca oculto lo que debe convertirse en fenómeno” (Heidegger, 2003: 55-56). Es preciso señalar que estos distanciamientos conceptuales entre Heidegger y Husserl no son exclusivos de estos dos pensadores, vamos, se trata de una discordia que se ha replicado en las distintas formulaciones fenomenológicas que se han hecho a lo largo de la historia, pero, si tal es la cuestión, entonces, es necesario indagar: ¿a qué se debe esta divergencia, que pareciera que forma parte inherente del desarrollo de esta rama filosófica? La respuesta estará en la necesidad que lleva a implementar el método fenomenológico. La noción de método será fundamental, porque no se hablará propiamente de un sistema que esté acuñado con un sentido específico, sino de una serie de principios para llevar a cabo una investigación de corte fenomenológico. He ahí el motivo de tanto la libertad como la divergencia en el desarrollo de la fenomenología como filosofía.

El espíritu en común de la fenomenología:

La necesidad de donde emana la urgencia por la fenomenología subyace en la vida cotidiana, o, en palabras de Husserl, en la actitud natural con la que uno está vuelto al mundo. Se está ante uno de los conceptos que los fenomenólogos subsecuentes rechazarán por algún motivo u otro, sin embargo, es importante señalar que no se opondrán a la noción general que subyace a la idea de la actitud natural. Se trata de aquella actitud en la que lo que aparece en el mundo es aceptado en la forma



acrítica que se da, es decir, no hay motivo para dudar de cómo las cosas son dadas:

la “realidad” la encuentro –es lo que quiere decir ya la palabra– ahí delante como existente y la acepto, tal como se me da, también como existente. Ninguna duda y ningún rechazo de datos del mundo natural cambia nada en la tesis general de la actitud natural, “el” mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí “distinto” de lo que yo presumía; esto o aquello debe ser, por decirlo así, borrado de él a título de “ilusión”, “alucinación”, etc.: de él, que –en el sentido de la tesis general– es siempre mundo existente (Husserl, 2013: 140).

El mundo, comprendido desde la actitud natural, es aquel que se acepta sin mayor miramiento, es decir, en esta actitud hay una aceptación acrítica de todo aquello que aparece ante mis ojos. Es una actitud que resulta inherente a la propia cotidianidad con la que uno vive en el mundo, en otras palabras, el mundo comprendido en la actitud natural siempre será asumido del mismo modo en cómo ha sido experimentado de forma sempiterna. La respuesta de Husserl frente a este problema será la implementación de la epojé, la cual consistirá en poner fuera de juego cualquier presupuesto que inflencie la forma en la que uno está vuelto al mundo, es por eso que dirá que “ponemos fuera de acción la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural; ponemos entre paréntesis todo lo que ella abarca ónticamente: así pues, este mundo natural entero, que está constantemente “para nosotros ahí”, “ahí delante”, y que seguirá estándolo incesantemente como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis” (Husserl, 2013: 144). No se ha perdido nada con respecto al mundo, puesto que este se preserva en el modo en el cómo fue aprehendido por mis vivencias en la conciencia.

A mi parecer, Husserl logró plasmar tanto este problema como su respuesta en la formulación de su principio de todos los principios en *Ideas I*, en el que

En la actitud
natural lo
fundante no es el
dolor en sí mismo,
sino el sentido con
el que sea vivido.

comenta que “toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también solo en los límites en que en ella se da” (Husserl, 2013: 129). Los fenomenólogos subsecuentes discreparon de la concepción que Husserl tuvo de la fenomenología, pero no de la necesidad misma de la fenomenología, necesidad que el principio de los principios cristaliza de una forma bastante concreta al señalar que esta filosofía debe estar volcada al modo en cómo la vida misma es aprehendida por uno mismo. Se trata de una invitación filosófica para comprenderse a sí mismo y al mundo, o, en palabras de Heidegger, en una carta a Eugen Fink en 1966: “[...] debemos comprender este título de forma correcta [fenomenología]. Este no hace referencia a una particular dirección de la filosofía. Nombra una posibilidad que sigue existiendo hoy, esto es, hacer posible que el pensar alcance a las “cosas mismas”, o dicho de una forma más clara: que se alcance la cuestión del pensar” (Heidegger, 1995: 367). La intención de la fenomenología es comprender la vida misma desde los particulares modos en los que esta es dada y dar cuenta del papel que uno ocupa en la constitución del sentido con el que el mundo es vivido.





Una invitación a pensar el dolor de forma fenomenológica

Luego de lo ya señalado, quiero plantear el problema del dolor y el rol fundamental que la fenomenología juega en la comprensión de esta vivencia. Si la fenomenología toma como objeto la vida misma, entonces, ciertamente, los momentos más aciagos de esta deberán ocupar un lugar de importancia en este tipo de análisis. Pensar el dolor desde la fenomenología es pensarlo desde una perspectiva en la que el interés no estará puesto, como sucede en la ciencia, en las causas físico-objetivas que son inherentes al dolor mismo. Dicho de una forma más clara: a la fenomenología del dolor le interesa el comprender lo que significa experimentar el dolor mismo: es por eso por lo que a esta “[...] no le concierne identificar la explicación causal de mi ataque al corazón a través del uso técnico de los ecocardiogramas, rayos X, o exámenes de sangre. Al contrario, el objetivo es llegar a un entendimiento descriptivo de lo que significa y lo que se siente experimentar un ataque al corazón” (Aho, 2019: 190). A la fenomenología no le concierne pensar en las causas físico-objetivas del cuerpo cuando está en dolor, no, lo que la fenomenología busca es dar una descripción que sea común a todo aquel que experimente dolor.

La intención de la fenomenología del dolor es señalar que las acepciones con las que el dolor es comprendido, en la actitud natural, son una mera parcialidad, que, cuando son asumidas como la esencia de esta vivencia, incurrir en una caricaturización de la complejidad que la vivencia dolorosa supone para la persona que sufre. En la actitud natural, lo fundante no es el dolor en sí mismo, sino el sentido con el que sea vivido. Quizás, el ejemplo por excelencia que permita ilustrar esta naturaleza versátil del sentido con el que el dolor es experimentado sea el halo de divinidad que el dolor recibe cuando se le adjudican propiedades sacras al considerarlo, desde la religión, como una moneda de cambio que permite estrechar lazos con alguna di-

vinidad en específico: “el objetivo del dolor sagrado es transformar el sufrimiento destructivo o desintegrante en un mecanismo psicológico-religioso positivo para la reintegración dentro de un nivel de realidad más profundamente valorado que la existencia individual” (Glucklich, 2001: 6). En esta comprensión, el dolor pierde toda noción de sí mismo para dar paso a un sentido ajeno. Se trata, pues, de posturas en las que el dolor es comprendido en la cotidianidad de la vida, o, dicho, si se me permite, con la glosa husserliana, de la actitud natural, de tal modo que no habrá una idea clara con respecto a qué se deba entender por dolor. El sentido que gobierna la concepción de la experiencia del dolor dependerá de la acepción que se tenga de esta vivencia en la actitud natural. Sería ilógico, pensando desde la religión, hablar de las propiedades nociceptivas del dolor, así como, desde la ciencia, hablar de una naturaleza sacra de este. No existe una múltiple esencia del dolor, únicamente distintas acepciones de la forma en la que este es vivido.

En suma, la concepción del dolor en la actitud natural constituye una imposibilidad inherente para comprender que estos sentidos con los que el dolor es vivido no son la esencia misma de esta vivencia. Cuando se imponen nociones extrínsecas a esta experiencia (pienso en la escala McGill del dolor, cuestionario que fue elaborado por el psicólogo Ronald Melzac con la intención de establecer medidas objetivas para conocer cómo la persona que sufre experimenta su dolor), se pierde de vista el aspecto fundante de esta vivencia, esto es, la realización de que el dolor se asume como el punto de quiebre de la normalidad de mi experiencia cotidiana. ¿Qué sentido tiene un número objetivo ante la descarnada violencia a la que el dolor me somete? Este tipo de preguntas tienen la intención de señalar que estas primeras acepciones que se poseen de la vivencia dolorosa son parciales y no constituyen propiamente una crítica a la forma en cómo la medicina actúa con respecto al dolor. La crítica que la fenomenología realiza corresponde a la propia noción de dolor, no se debe perder de vista, entonces, que “[...] la contribución característica de la fe-

nomenología, cuando se trata de comprender dolencias corporales, es la forma en la que pone entre paréntesis o suspende la perspectiva impersonal de la medicina científica, centrándose, en cambio, en la perspectiva en primera persona, es decir, la experiencia vivida del individuo que sufre” (Aho, 2019: 189). El interés en este tipo de análisis estará situado en lo que implica que uno experimente su propio dolor, teniendo como resultado la identificación de caracteres esenciales de esta vivencia, caracteres que serán comunes a toda persona que esté en dolor.

En este punto de la argumentación quiero plantear mi última pregunta: qué se busca ganar con esta investigación. Comprender el dolor desde la fenomenología es una invitación a comprender que los sentidos con los que el dolor es vivido, ya sea que se trate como destructivo, sacro, terrible, placentero, etc., no dependen propiamente del dolor en sí mismo, sino de la forma en la que uno está vuelto a esta vivencia y de cómo el sentido con el que esta experiencia es vivida se va formando. La reflexión fenomenológica del dolor puede tener un aspecto práctico para aquel que sufre, al dar cuenta que la causa de su dolor no responde a un sentido ajeno a él, vamos, no es que por medio del reconocimiento se logre anular el dolor, sino que solo se le permitirá a la persona entenderlo y entenderse desde un punto distinto que suele ser pasado por alto en todas las teorías que están fundadas en la actitud natural. El hacer fenomenología no supone una mirada desinteresada a la vida, sino una curiosidad primigenia por comprender cómo el mundo

en el que uno existe se ha ido constituyendo por medio de mis acciones y de las de los otros. El llamado a la fenomenología no es otra cosa que un llamado a comprender la complejidad de la vida desde esta misma y no desde posturas que la asuman como algo ajeno a sí misma. 

Referencias

- Aho, Kevin (2019). “Notes from a heart attack” en *Phenomenology of the broken body*. Routledge: London.
- Glucklich, Ariel (2001). *Sacred Pain: Hurting the Body for the Sake of the Soul*. Oxford University Press: New York.
- Heidegger, Martin (1995). “For Eugen Fink on His Sixtieth Birthday” en *The Fundamental Concepts of Metaphysics World, Finitude, Solitude*. Indiana: Indiana University Press.
- (2003). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, Edmund (1994). “Husserl an Ingarden, 19. XI. 1927”, en *HUA Dok III: Briefwechsel Bd. III, Die Göttinger Schule*. Springer: Dordrecht.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*. Ciudad de México: FCE-UNAM.
- Moran, Dermont (2000). *Introduction to Phenomenology*. Routledge: London.



Jorge Andrés Calvo Chávez es egresado de la Licenciatura de Filosofía de la UNAM, maestro en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Sus áreas de especialización son fenomenología del dolor, fenomenología del cuerpo, fenomenología del arte.