

CUERPO, FENOMENOLOGÍA Y PERFORMANCE. LA PASIVIDAD¹

BODY, PHENOMENOLOGY AND PERFORMANCE: PASSIVITY

CORPO, FENOMENOLOGIA E PERFORMANCE. A PASSIVIDADE

Germán Vargas Guillén²

Resumen

Artículo que, con base en la *Sexta meditación* de Fink y la *Hua. IV*, hace una exposición detallada de las *Vermögens* y su despliegue tanto en el cuerpo vivido como en las funciones del yo — espectador fenomenológico, yo fenomenologizante y yo trascendental—. El objetivo está en demostrar que la actuación de las *Vermögens* por parte del cuerpo vivo (*Leib*) en la escena (frente a los otros y a lo otro) es condición de la construcción y regresión del sentido, el cual siempre es misterioso y enigmático. Y, sin embargo, pese al misterio de éste, hay cabida a la ética y a la política. En fin, el hecho de vivir los unos con los otros en transacciones de sentido.

Palabras clave: cuerpo; fenomenología; pasividad

Abstract

Based on Fink's *Sixth Meditation* and *Hua. IV*, this paper makes a detailed presentation of the *Vermögens* and their display both in the lived body and in the functions of the self— phenomenological spectator, phenomenologizing ego, and transcendental ego—. The purpose is to demonstrate that the *Vermögens* of the lived body (*Leib*) on the scene (compared to others and to the other) is a condition of the construction and regression of meaning, which is always mysterious and enigmatic. However, despite its mystery, there is room for ethics and politics. In short, the fact of living with each other in transactions of meaning.

Keywords: body; phenomenology; passivity

1 Este artículo es, en muchos sentidos, una continuación de una conferencia titulada *Performance y fenomenología* (Bs.As., U. Nacional de Quilmes, 2 de junio de 2017). Ahora, bajo la idea de esclarecimiento parcial del *cuerpo* en la *experiencia performativa*, este artículo es un intento de recoger discusiones, intercambios de puntos de vista, que han circulado en la misma conferencia.

2 Profesor titular de la Universidad Pedagógica Nacional. Coordinador del grupo Filosofía y Enseñanza de la filosofía. Correo: gevargas@pedagogica.edu.co

Resumo

Artigo que, baseado na Sexta meditação do Fink e do Hua. IV, faz uma exposição detalhada das *Vermögens* e seu desdobramento tanto no corpo vivido quanto nas funções do eu — espectador fenomenológico, eu fenomenologizante e eu transcendental—. O objetivo é demonstrar que o desempenho das *Vermögens* pelo corpo vivo (Leib) na cena (frente dos outros e do outro) é uma condição da construção e da regressão do significado, que é sempre misteriosa e enigmática. E, no entanto, apesar do mistério disso, há espaço para a ética e a política. Em suma, o fato de viver uns com os outros em transações de sentido.

Palavras-chave: corpo; fenomenologia; passividade

Fecha de recepción: 16 de agosto de 2017

Fecha de aprobación: 9 de julio de 2018

Para citar este artículo:

Guillén, G. (2017). Cuerpo, fenomenología y performance. La pasividad. *Lúdica Pedagógica*, 26, 9-21.

En este texto me he limitado a presentar una versión no exegética de la *VI Meditación Cartesiana* de E. Fink. En especial, de los títulos “Yo fenomenologizante, observador fenomenológico”; “Fenomenología regresiva, fenomenología constructiva”; “Yo trascendental, fenomenología trascendental”. El artículo expone el lugar de la *reducción irreductible*, la imposibilidad de una *reducción última* y, en ella, el sentido “empírico” del misterio, de la excedencia, de la saturación, del alcance y la limitación de la *fenomenología trascendental* ante el misterio. Como una puesta en contexto se cita al comienzo varios textos de *Hua IV*, relativos a las *Vermögens*, por un lado; y las “facultades”, por otro. Estos textos sirven como telón de fondo y son a su manera glosados, una y otra vez, a lo largo de este artículo, para describir las *Vermögens* y su relación con la pasividad, el cuerpo, la puesta en escena, las funciones del yo y el misterio.

TEXTOS DIRECTRICES DEL ARTÍCULO

En la intuición de sí mismo propiamente dicha (percepción de sí mismo, recuerdo de sí mismo) no entra desde un principio nada de la representación de cómo me vería yo desde un allá, desde el punto de vista de otro, etcétera. (*Hua IV*, 250).

El yo *personal* es el yo-hombre. Yo experimento el comportamiento de los otros en sus circunstancias circunmundanas, y de la reflexión repetida sobre su comportamiento en circunstancias iguales surge una apercepción inductiva. En la medida en que yo mismo me aperciba como hombre en el nexo humano, y en tanto que encuentre suficientes ocasiones de observar mi propio comportamiento y como comportamiento regulado (mis costumbres, mis activas regularidades de comportamiento), llego a conocerme a mí mismo como “*realidad personal*”. Así pues, la reflexión *personal* que practico es por tanto una reflexión intencionalmente muy mediada.

Hay aquí, empero, todavía algunas cuestiones pendientes:

En primer lugar, un fragmento de apercepción inductiva concerniente a mí mismo surge antes de la experiencia de otros como somatológica. Hay que meditar seriamente cómo desempeña ahí el yo su papel como polo, y cómo se constituye un

poder fijo (yo puedo mover la mano hacia allá, yo puedo palpar, etc.): mi cuerpo como sustrato de diversas “facultades” corporales. Luego múltiples costumbres en mi esfera subjetiva, entren otros ahí en consideración para mí o no. Intercambio de la observación de otro y de la observación de sí mismo, y con ello ampliación continuada de la apercepción inductiva.

Sin embargo, aquí entran en consideración, siempre y desde un principio, las capacidades yoicas y las somatológicas del estrato inferior. Una capacidad activa no es por cierto una costumbre, no es una peculiaridad inductivamente constituida, una formación meramente asociativa, si tomamos la asociación en el sentido acostumbrado. El análisis de la personalidad es aquí, por ende, muy imperfecto. (*Hua IV*, 250 n.).

[T]oda CONCIENCIA QUE ORIGINARIAMENTE CONSTITUYE UN *OBJETO* DE VALOR como tal, posee en sí necesariamente un componente que pertenece a la ESFERA EMOTIVA. La más primigenia constitución de valor se ejecuta en la emoción como aquel abandono disfrutante preteórico (en un sentido amplio de la palabra) del sujeto-yo sensible, para el cual ya desde hace décadas he usado en clase la expresión valicepción. (*Hua IV*, 9).

A esta similitud debía dar expresión el paralelismo de las expresiones percepción-valicepción. Sentir el valor sigue siendo la expresión más general para la conciencia del valor, y en cuanto sentir, se encuentra en todos los modos de dicha conciencia, incluso en los no originarios. (*Hua IV*, 10).

A este respecto también hay que advertir que hasta en una conciencia valiceptiva (y, en giro dóxico, intuitiva del valor), la intuición puede ser “inadecuada”, o sea, anticipativa y provista por ello de horizontes del sentimiento que se adelantan en vacío, a semejanza de una percepción externa. (*Hua IV*, 10).

[E]n actos valorativos, en actos de agrado y desagrado [...] el objeto es consciente como valioso, como agradable, bello, etc., y justo de diferente manera, por ejemplo, en dación primigenia, donde sobre el soporte del representar meramente intuitivo se edifica un valorar, que, si lo presuponemos, desempeña en la inmediatez de su motivación viva el papel de una “percepción”-de-valor (en nues-

tras palabras: valicepción) en la cual el carácter de valor está dado él mismo de modo primigeniamente intuitivo. (*Hua IV*, 186).

VERMÖGENS Y PASIVIDAD

La expresión *pasividad* da cuenta de la experiencia anónima, del fluir de la vida sin que esté mediada por la reflexión. En sí, es un residuo irreductible. En el ámbito de la pasividad, sin que se tenga como tema o sin que se someta la experiencia a procesos de reflexión, cada quien se va individuando. Pasivamente, la vida de cada quién (incluso, se puede decir, de cada qué) se va configurando y reconfigurando. Nada pasa en el orden de la individuación que no tenga como soporte la dimensión física y la biológica; esta algunas veces, no siempre, llega a problematizarse y a configurar el despliegue de la individuación psíquica. Esta consiste en ponerse problemas a sí misma e involucrarse en la solución.

La *dotación*, lo *dado*, en fin, lo que no puede ser decidido o intervenido por cada quién o cada qué, sin más, el ámbito de la *determinación* es al mismo tiempo la condición de posibilidad de la *motivación*. El punto exacto en que se articulan estas dos dimensiones —determinación y motivación— configura un haz de *potenciales*. A estos se los puede identificar con la expresión plural alemana *Vermögens*, que se puede traducir como *capacidades*, también como *facultades*.

Si se toma en consideración la idea que se quiere expresar, a saber, el llegar a ejecutar o poner en ejercicio, entonces, también tiene sentido que se tradujera, principalmente, como *potencial* —por supuesto, más que como *potencia* en el sentido aristotélico—. Esta última lectura se vería especialmente privilegiada por la comprensión de los potenciales que hace G. Simondon, en vista de los procesos tanto de individuación como de transindividuación.

Tal vez, a diferencia de Husserl y también de Merleau-Ponty, Simondon logró asentar una comprensión de individuación y transindividuación más allá del amparo o del resguardo de la llamada *x noemática*. Esta, por cierto, como categoría, da la posibilidad de ver aquello a lo que, en última instancia, se refiere el proceso y el acto cognoscitivo; e, incluso, alude a

la “cosa”, a su darse y su desenvolvimiento, a su *hylé*, a su materialidad óptica.

Las *Vermögens* son hyléticas, pero sobre ellas se constituye o despliega la *actuación corporal*. Si algo se puede decir de ellas como potenciales es porque en sí mismas no determinan ningún sentido de la constitución, pero también que ellas son condición necesaria para que se llegue a esta, para que se efectúe el despliegue corporal de mundo. Las *Vermögens* operan anónimamente en la vida corporal: todavía no sé que puedo... bailar, correr, trepar; ejecutar el piano, pintar, cantar; mover pesos, trazar finamente líneas; mantener la atención al escuchar, responder creativamente a una observación crítica, tomar notas sintéticas de la reunión que sostenemos. Y, sin embargo, puestas en ejecución esas —o cualesquiera otras “capacidades” o “facultades”, en fin, “potenciales”— cada quien llega a ser, como persona, bailarina, atleta, escalador; pianista, pintor, cantante; halterofílico; analista, disputador, escribano.

No puedo elegir cuáles son mis potenciales. Y, sin embargo, solo los descubro al ponerlos en escena, al ejecutarlos, al entrar en el juego que permite la *realización*. A pesar del absoluto reconocimiento que se exige al contexto para que se opere el despliegue de los potenciales, es posible —en una suerte de experimento imaginario— situarse en la “situación originaria”: los creadores de la danza, los que han operado sucesivas rupturas en ella, a partir de sus potenciales.

La *performatividad* está, entonces, al mismo tiempo “condicionada” por los potenciales, pero estos no son ejecutados o ejecutables más que desde el ámbito de la motivación; no obstante, si no los tengo, no puedo llevar a cabo la ejecución como la tengo prevista. Esto no quiere decir que no pueda llegar a introducir un *dispositivo técnico* o *tecnológico* que incremente y extienda el potencial. El potencial tiene, se puede decir, una manifestación “natural”, que lo naturaliza y se naturaliza por la relación con el contexto. Es como si jugar con la pelota le viniera a uno “de suyo”. O también puede operarse una “ruptura” con la naturalidad del potencial: se crea la visibilidad de lo posible, se hace visible la ausencia del potencial, se potencia el potencial. Esto exige entrar de lleno a la técnica, a la *mentalidad técnica*. Es la posibilidad de que la *prótesis* permita hacer lo que parecía imposible de hacer.

¿Qué se gana con esta visión de las *Vermögens*? En síntesis, que ellas son dadas plena y explícitamente; y, sin embargo, que ellas son solo punto de partida para la ruptura de la actitud natural hasta que, en la forma de *prótesis* son, de nuevo, naturalizadas. Entonces, para romper esta segunda, y las sucesivas naturalizaciones, de las *Vermögens* se requiere volver a *idear* lo posible, el horizonte, la perspectiva.

Lo que aporta Simondon es el dato incontestable de que la individuación acontece, aunque no tengamos conciencia de ella, aunque no se refiera en el campo de la vida y de la experiencia intersubjetiva; en ese sentido, es la *inmanencia* de lo ente, sea que lo lleguemos a conocer o no.

¿Cómo entra en juego el cuerpo en la *performance*? ¿Hay alguna experiencia performativa que no sea al mismo tiempo *experiencia corporal*? (M. Merleau-Ponty las refiere en dos momentos en *Fenomenología de la percepción: Vorstellungsvermögen*, p. 120, y *Symbolischenvermögen*, p. 141). ¿Cómo pensar el cuerpo fuera de la posibilidad de entenderlo “como sustrato de diversas ‘facultades’ corporales”?

CUERPO Y VERMÖGENS

Si se sigue a Simondon, potenciales tiene tanto el cuerpo físico (*Körper*) como el cuerpo animado, espiritualizado, significado (*Leib*). En los términos más relacionados con la física, cada cuerpo es un haz o un conjunto de potenciales, no solo de energía, sino también de *devenir* —ora esto, ora lo otro—. No es, desde el punto de vista psíquico (ánimico, cultural, espiritual) una mera analogía hablar de *energía psíquica*.

Todo cuerpo —*Körper* o *Leib*— es un haz de potenciales. Estos solo se ponen en ejercicio en relación con el entorno. Cuerpo no es solo el que ocupa el lugar, sino el que lo crea. Esta constitución es configuradora para el “ente”, pero solo acontece *entre, cabe*. Sin más, también en los niveles físico y biológico *transduce*, es devenir, fluye. La diferencia de estos niveles con la individuación-transindividuación psíquica es que no solo hay en juego potenciales-entorno, sino que aparece la pregunta por la potenciación de los potenciales. No es mecánico o directo el hecho de que problematizar los potenciales, el medio o la interacción entre ellos, de suyo traiga consigo la transduc-

ción; y, sin embargo, al menos, hay una individuación (que siempre corre el riesgo de ser individualización e incluso individualismo) que no alcanza a incidir en el entorno, que deviene, pero no impacta lo otro, lo allende³. Las potencias contenidas en los potenciales se potencian, se constituyen por la relación con el entorno.

Lo que se individúa, pues, es el cuerpo —*Körper* o *Leib*—. Y se individúa mediante el intercambio de información. No es una sola vía: de individuo a entorno, o de entorno a individuo. Antes bien, es un circuito. Fenomenológicamente, es la *correlación*. Esta no es solo un índice categorial. Es, más bien, un darse óptico. Entonces, más allá de la *correlación noesis-noema*, está la *correlación (entre, cabe) individuo-entorno*. Este último no solo “incluye” o “refiere” a los otros, a lo otro; por igual hace alusión a sí mismo, a su poder realizar un mejor acople o entronque al medio.

El cuerpo como un haz de *Vermögens* no es un “paquete”, una “bolsa”, que contenga un número finito de “capacidades”, de “potencias”. Antes bien, cuanto más se relaciona aquel con el entorno tanto más estas advienen o sobrevienen; pero, del mismo modo, otras declinan, desaparecen o quedan “adormecidas”. Ejemplos son los que muestra por doquier la cultura: aprendemos, con mayor o menor eficiencia, programación lógica, lectura de mapas o de indicaciones (pongamos, por caso, en *Waze*), normas de cortesía en la conducción de vehículos por las vías; poco a poco la habilidad de gladiador se va convirtiendo en un “saber fósil”, sin valor o con mucho menos valor; transformado o perdido en el deporte de la esgrima. Otro tanto se puede decir del lanzamiento de pelota o de la jabalina en atletismo. El cuerpo mantiene en pasividad saberes fósiles; otros, en cambio, empieza a descubrirlos o a conformarlos en la experiencia. Los torna “horizonte de posibilidad”.

La peculiaridad de las *Vermögens* es que del todo no están en ejecución, del todo no están sin ejecución; del todo no están sedimentadas, y, del todo no son

3 Para Simondon, esta es la única y efectiva circunstancia que precipita en la *angustia*, lo que *angustia*: un desacople con el entorno, una incapacidad de comunicar o de transducir, un no sentirse en capacidad, discapacitado, inhábil para vivir en el entorno que, en principio, le debería ser propio, natural, habitual (2009, pp. 378-438).

inexistentes en la experiencia corporal. En síntesis, las *Vermögens* son el cuerpo que vive, son la vivencia. Esta es en sí correlación. Todavía aquí no es un cuerpo desiderativo, pero tampoco carece de tendencias, de impulsos (*Trieb*). En el cuerpo y por la ejecución de la experiencia corporal el impulso se puede, o no, tornar en *voluntad*; y, más allá de uno y otro, al cabo y por un esfuerzo tenaz y sostenido de la voluntad, se realiza como y en *deseo*.

Las *Vermögens*, entonces, son el ámbito óptico de la correlación individuo-entorno. Todavía aquí no se pone en consideración que llegue o no a transindividuuar. Pero, como ya se ha indicado, sin que sea un “paquete”, el cuerpo es una estructura en la cual se estructuran las *Vermögens*. El cuerpo ni sabe ni ignora sobre ellas. Si se hablara del *homo capax* se transferiría todo el análisis al campo de la *reflexión*, sea porque lo ofrece la *narración* o sea porque lo ofrece la *reflexión trascendental*. Si se hablara del sujeto empírico se daría, meramente, cuenta de su *fuerza*, de su potencia. Pero de lo que se hace alusión en y a partir de las *Vermögens* es del *Ich kann*: “puedo en el ejercicio de poder, de vivir, de realizar mi existencia”. Los contrarios son igualmente válidos: “soy incapaz en el ejercicio de vivir, de realizar mi experiencia en la relación con los otros”.

Las *Vermögens* son el cuerpo vivo, viviente, que tiene y sostiene desde sí la historicidad de su ser e igualmente, como parte de esta, su horizonte, su poder-llegar-a-ser. Ahora bien, no hay *posibilidad* de poner en escena —en ejecución, en ejercicio, en fin, en juego— ninguna de las *Vermögens* sin el otro, sin los otros, sin lo otro. Y, sin embargo, su despliegue no asegura la transducción, la *resonancia*, la transformación de los potenciales en la *relación de campo*.

LAS VERMÖGENS Y LA PUESTA EN ESCENA

En todo caso, el entorno no es un dato estático. No lo es para los procesos de individuación física, tampoco para los de individuación biológica. La dinámica y la dinamicidad del entorno es el suelo natal de la individuación, sea que llegue o no a transindividuuar. En su suelo natal, no solo hay una disposición de los elementos, sino que todos ellos —sobre todo si se centra la atención en la individuación psíquica— cobran

sentido; más aún, son *símbolo*. Portan un potencial significativo que no solo abre posibilidades expresivas para sí mismo, sino que ellos mismos devienen sentido, valor, perspectiva u horizonte según se sitúe el agente de la acción que *despliega sus potenciales* (*Vermögens*).

La escena (gr. σκηνή) no solo indica la piedra y la enramada, lo natural donde se pone en juego la cultura, el símbolo, lo ritual. También es el cobertizo, el recubrimiento, lo que acoge, lo que alberga. La escena es, a su manera, una morada. Solo que esta siempre es de tránsito, temporal, en despliegue. Se sabe que está dada para permanecer solo temporalmente, para lo fugaz, para lo que va a desaparecer. Ahora tiene superficies livianas, columnas que sostienen un techo “aparencial”, “aparente”. Cuando tiene emergencia lo invisto en lo visto, cuando se crea una visibilidad, entonces se fuga. No queda más que lo que puede ser evocado, rememorado, presentificado.

La σκηνή vive de lo que está dejando de ser. Ciertamente, en ella tienen lugar las diversas manifestaciones de las artes vivas. Pero, al mismo tiempo, en ellas lo que vive, muere. Y, sin embargo, queda una suerte de eco. Si por algo tienen valor es porque lo que se escapa, se conserva; lo que fluye, se retiene; lo que pasa, permanece. La σκηνή contiene las paradojas del tiempo: es ejecución, *hic et nunc*; pero en ella hay tanto retención como protención. Por lo demás, cuando alberga la *voz*, reenvía permanentemente de lo dicho al decir; del gesto a la expresión, del enunciado a quien lo profiere. En esta dinámica, alcanza la plenitud de la manifestación más allá de la ejecución. Si se quiere, exige un *recogimiento* ceremonial en el *silencio*: la silente tarde, la silente noche, las silentes manos, las silentes hojas. Todo lo que pasa por la σκηνή se interna en el silencio, en el recogimiento, en el cual y por el cual lo vivido torna a su sentido cuando se representifica en esta; pero se ha fugado la expresión, queda lo expresado; se puede volver, una y otra vez, a lo expresado, pero solo emerge rememorativeamente sobre el trasfondo de lo que apareció, de lo que se dio, de lo donado en la σκηνή. Es la dialéctica del olvido que tiende a borrarlo todo y de la rememoración que quiere retenerlo, retrotraerlo, todo. Mucho se fuga, algo se preserva. Al cabo, quien se halló en la σκηνή —sea la que fuera—, la narra como la vive

en sus recuerdos. Es el sentido del sentido, a veces quiere presentarse como un significado más o menos estable; pero *ya no está* y no es *el mismo para todos*.

Las *Vermögens* son ejecutadas a cada paso en la σκηνή. De ellas cabe decir que no tienen un antes, tampoco un después. Son dación pura en la escena. Si el sujeto se retrotrae a pensar, a considerar lo vivido, entonces se ponen otras *Vermögens* en el campo de la escena del pensar. Incluso, si se quiere, en la *esfera trascendental*. Todavía no se sabe si la ejecución dentro de la escena es solo un fluir de la vida, un *vivir* que transcurre en su inmanencia valorativa —en el modo de la *Wertnehmung*, como elevación a los valores o a los sentidos de ellos en la experiencia—; o, antes bien, si es una posición cognoscitiva —que puede o no llegar al control crítico, epistémico o epistemológico—.

Entonces, la escena se manifiesta tripartitamente: como actuar puro, sin que medie la observación ni la reflexión; como observación pura, sin que se despliegue un nuevo acto de constitución ni un procedimiento reflexivo; como la reflexión pura, sin que medie la actuación ni la observación. Se trata del mismo yo, de la misma corriente de vivencias; sin embargo, este yo va operando en distintas funciones en su inmanencia⁴.

LAS VERMÖGENS Y LA VARIEDAD DE POSICIONES FUNCIONALES DEL YO

Las *Vermögens* solo se ponen en *acción* en las diversas posiciones funcionales del yo. En rigor, potenciales no solo tiene el *Leib*, por igual los tiene el *Körper* —no-humano, también humano—. Se pueden observar y describir los potenciales tanto humanos como no humanos. Sin embargo, son los humanos los que se viven en primera persona. Y uno los va viviendo, ejecutando. Con su puesta en ejercicio, constituye sentido de sí, de lo que hay, de lo que vive, del otro, de lo otro. El cuerpo “arrojado” en el mundo, *mundear*; en su *mundear* adviene, deviene, el sentido. Y al vivirlo, no lo pone ni como *objeto de observación*, ni como *tema de reflexión*.

4 Tal como lo aprendió la fenomenología, y Husserl mismo en su desarrollo, en las lecciones sobre *La idea de la fenomenología*: se trata de un puro y mero ver en que la inmanencia de la conciencia da con la trascendencia que funda la conciencia misma.

En la experiencia corporal, las *Vermögens* son desplegadas en la *datidad de la experiencia*, en su ejecución, vueltas acción, en fin, vivencias. Una de estas es posible, a saber, dentro del *fluir* de la experiencia el yo toma por objeto de observación su propio despliegue —todavía no se puede decidir aquí: ¿*individuación*; mera individualización; o, en cambio, *transindividuación*?—.

Ahora, en el fluir de vivencias, el yo se vive a sí mismo como objeto de observación. Pierde el interés en la ejecución. Obra como un *observador desinteresado*. El interés que deja fuera de juego es el de la ejecución, digamos, *fáctica*. “Se mira” a sí mismo, continúa siendo el *cuerpo*, pero ahora *tiene cuerpo*. El *observador fenomenologizante* al mismo tiempo *es* —puesto que nunca cesa de “fluir” en o desde y para su mundaneidad— *cuerpo*, que al sostenerlo como *lo que enfrenta* o lo *contrapuesto*, en adición a *ser cuerpo*, ahora, se puede constatar y consta: *tiene cuerpo*.

El *ser* y el *tener cuerpo*, a una sola, es lo que constituye la especificidad del observador fenomenologizante. Por *ser cuerpo* no cesa de vivir y de ejecutar sentido en su mundaneidad; por *tener cuerpo* se ve a sí mismo en la variedad de sus ejecuciones, de sus perspectivas en la amplitud y variedad del horizonte. Entonces, puede evaluar no solo sus potenciales en relación con la acción dada, ejecutada; también puede establecer sentidos posibles de su acción, de su despliegue corporal. En la observación que ejecuta el observador: evalúa su hacer, su ser, su *poder-llegar-a-ser*. Se suspende el “interés” por otras ejecuciones, por otras actuaciones, por otras intervenciones. Ahora la atención se vuelca sobre los propios potenciales, sobre los potenciales de las cosas, sobre el poder-ser que pulsa en sí mismo y en las cosas —si se quiere como *energía*—, en el mundo y en su horizonte, en el *mundear*.

Otra, en cambio, es la *experiencia* del yo *fenomenologizante* en su *mundear*: está volcado en los intereses de la ejecución. Ora se dirige a esto, ora a lo otro. No para la ejecución. Va de una a otra. Así sea, por ejemplo, la ejecución del “ver”: está ante la escena, su foco de atención está en un actor que escucha, después en otro que habla, luego la atención se dirige al fondo del escenario, mira cómo se proyecta la luz, con qué y qué ilumina. Se trata de una única *Vermögen* y, sin embargo, la sucesión de “cambios de la mirada” está

determinada por el haz de intereses, variantes, que se adoptan para “ver”. Aquí todavía no se puede resolver la fuente de la atención o del interés: ¿emerge de lo destacado en la escena para que llame la atención del espectador o es un despliegue voluntario —si se quiere— del espectador, despliegue que da sentido, que le “impone” o le “imprime” a la escena, al mundo, a la escena del mundo?

También se puede ver este operar ejecutivo del *yo fenomenologizante* en relación con el oír y con la escucha. Hay un ruido que le llama la atención, causa su interés. La fuente sonora cambia de un lugar a otro. Es un ruido que se escorza espacialmente, que se espacializa. Es como el “rugir” de un terremoto —o también puede ser de una avalancha— y el *yo fenomenologizante* llega a darle sentido. Entonces, actúa: corre, se escampa; se queda quieto, espera, trata de entender. Es el *yo fenomenologizante*, actuante y viviente; es cada quien. Tras el episodio: evalúa, narra, cuenta. Se torna, si es el caso, observador de sí mismo.

Otro es el caso del operar ejecutivo de quien escucha. El *yo fenomenologizante* está en el concierto o escucha la grabación. Lo restante del mundo queda *suspendido*. Ahora no solo capta una a una las notas musicales. Antes bien, ahora se dirige atencionalmente más que al fragmento al fluir. En rigor, no capta ningún conjunto, puesto que es un fluir temporal. No hay escorzos. Solo retenciones y protenciones. Ahí vive el sonido en la medida en que vive el sentido.

¿Qué diferencia hay entre el oír y el escuchar? En un caso, la fuente sonora y, al cabo, el sentido *viene de fuera*, se impone al sujeto. En el otro, el sentido *viene de dentro*, el sujeto —se puede decir, aunque esto todavía exige descripciones detalladas— impone el sentido. En el primer caso, en la experiencia corporal, se tiene la *Vermögen* de transmutar los datos que ofrece una fuente sonora en movimiento, en una unidad de sentido. En este mismo caso, en una “*epojé*” *auditiva* se pone fuera de juego el fluir del mundo y uno se queda con el fluir de la temporalidad aislada de toda otra espacialidad. Incluso, si se va escuchando música en el vehículo, la fuente sonora está ahí en un mismo y único espacio: con uno, de uno. Es un espacio propioceptivo. “Afuera” del vehículo —este “afuera” vale incluso si lo que uno conduce

es una moto, un ciclomotor o una bicicleta— hay ruido: los otros vehículos, el viento, la lluvia, etc. son otras fuentes sonoras que se espacializan, que están distribuidas en el espacio y que obligan o inducen o *determinan* unas construcciones de sentido y, consecuentemente, *motivan* unas acciones.

Corporalmente, en la experiencia intersubjetiva, “oír” o “no-oír” forma parte de lo imputable. Por eso tiene sentido que para obtener la licencia de conducción también se evalúe la capacidad (*Vermögen*) auditiva. Esta evaluación normalmente no establece nada distinto a la operación mecánica: rangos de decibeles dentro de los cuales se tiene o no una adecuada sensibilidad. La capacidad auditiva, fenomenológicamente, va más allá, mucho más allá. También tiene que ver con los aspectos mecánicos, pero igualmente con la —digamos— velocidad de reacción o el “tiempo” que toma alguien en configurar sentido —sea que se asuma como *constituir* o como *construirlo*—.

Ahora queda en claro cuál es el alcance de la expresión fenomenología constructiva: ¿cómo se da el paso de datos sea en o ante un terremoto, en o ante una avalancha a un “sentido” que, a su turno, despliega o desata un curso de acción? Y otro tanto hay que preguntar con respecto a la vía: ¿cómo se da el paso de un haz de ruidos a un curso de acción (frenar, girar en uno y otro sentido, acelerar, etc.).

Un ejemplo tiene para mí especial interés para ilustrar este asunto. Una vez todos los profesores del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional tuvimos un seminario fuera de la ciudad de Bogotá. Fuimos en bus en dirección a San José de Villeta. La intensidad del periodo invernal se hizo manifiesta. La directora del Departamento, en vista de que las vías hacia el sitio eran intransitables decidió en el camino que sesionáramos en un local en el municipio de La Mesa-Cundinamarca. Así ocurrió. Al final de la jornada, ca. 7 p.m., regresamos hacia Bogotá en la vía allende el río Tequendama, de paso por el Salto de Tequendama. La lluvia arreció. Comenzó la avalancha. Nos fue posible diferenciar el ruido del motor del bus, del de los otros vehículos, de la lluvia, de la avalancha. Esta se oyó —o, sería mejor decir ¿la escuchamos?— antes de que llegara hasta nuestra posición. Muchos de los que estábamos dentro del vehículo, incluyendo el conductor, nunca

antes habíamos presenciado, vivido, una avalancha. Sin embargo, tuvimos la certeza de que se trataba de un episodio de tal índole.

Sobre los instantes finales del acercamiento de la avalancha al bus, con la más alta intensidad del ruido, no había otra alternativa: había que decidir permanecer en el vehículo o lanzarse fuera de él. Nadie podía decidir por el otro. Mayoritariamente, los colegas abandonaron el bus, los menos (cuatro: el conductor; la geógrafa, directora del Departamento; otro colega geógrafo; y yo) permanecemos en él. Desde el bus observamos cómo la avalancha arrastraba personas, vacas, piedras —del tamaño de los autos—, arbustos y árboles, autos. Nadie iba preparado para reaccionar y todos, en diferentes sentidos, reaccionamos. Era simple y llanamente la puesta en ejercicio de las *Vermögens*. El yo fenomenologizante no tenía otra alternativa que dar sentido y actuar en consecuencia: la determinación se tornaba en motivación, sin teoría, sin reflexión trascendental. Y, sin embargo, la motivación promovió la acción, la puesta en escena, la ejecución de diversos cursos de acción. Quienes permanecemos en el bus tuvimos que reducir nuestra acción a contemplar el desastre. De nuestros compañeros de viaje, unánimemente ante la posibilidad de bajar por la vía o por la montaña, o, de subir por la vía o por la montaña: todos tomaron la alternativa de escalar la montaña. Pasó la avalancha, al cabo de minutos (ca. 30).

Poco a poco volvieron nuestros compañeros de viaje al bus. De los que viajamos en esa ocasión sobrevivimos todos. Ayudamos a rescatar, como bien pudimos, las personas atrapadas en la cercanía de nuestra ubicación. También rescatamos uno que otro animal. Casi cuatro horas más tarde la vía fue transitable y reemprendimos el regreso. Las narraciones fueron de toda índole. ¿Por qué unos tomaron la alternativa de escalar la montaña? ¿Por qué otros permanecemos en el bus?

Todos “adujimos” razones que no estuvieron presentes, activa o reflexivamente, en nuestras respectivas decisiones. Son, se puede decir, “razones” que estuvieron pasiva y, sobre todo, protoimpulsivamente, en la base de las decisiones de cada quien. Los que tomaron la partida de escalar argumentaron que su intento radicaba en alejarse lo más posible del curso

de la avalancha. Los que permanecemos adujimos que un cuerpo humano tiene menos masa para enfrentar y sobrevivir una avalancha que si se está dentro de un cuerpo de mayor tamaño, a saber, un bus. En tiempo real, cada quien hizo, a su manera, cálculo de probabilidades.

Es cierto que metodológicamente se puede diferenciar el yo fenomenologizante del observador fenomenológico. En una descripción como la referida *no* hay esa posibilidad metodológica. Si bien la vivencia vivida puede ser observada, en este caso la observación rememora, evoca, representifica. Se trata, entonces, de dos vivencias. Otro caso, muy distinto, es si estoy, pongamos por ejemplo, haciendo una conferencia: me veo a mí mismo ejecutando la acción mientras la ejecuto. Asesoro un estudiante y me veo o me pongo como objeto de observación mientras llevo a cabo la tarea. Discuto con una persona y me veo o me pongo en la situación de verme: evalúo la pertinencia, la impertinencia; la seriedad, la tontería; la eficacia, la ineficacia de la acción. Tengo posibilidad, metodológicamente, de *ser otro* para mí mismo. En esta segunda función no estoy envuelto en el curso de la acción, en su *fluir*. He suspendido, incluso he perdido, todo interés ejecutivo en la acción misma. Aquí, pues, es necesario ver la relación entre el yo fenomenologizante y el observador. En estos ejemplos nos hallamos dentro de un mismo flujo de conciencia, ora el yo constituye sentido; ora se sitúa en la posición de *ver-se*: se toma a sí mismo en las ejecuciones que lleva a cabo en el mundo de la vida. Todavía no se afirma que tomar la función de observador pueda o no cambiar el curso de la acción. Para decirlo coloquialmente: “me veo metiendo la pata”, digo “burradas” y no puedo “sacar la pata”, no tengo una ocurrencia “inteligente”. Me observo y no por ello puedo tomar el control de la acción, en cierto modo, soy consciente de mis actos y, sin embargo, no soy dueño de ellos.

Quizá lo que más interesa enfatizar aquí es que las posiciones funcionales del yo solo son metodológicamente diferenciables y que, en ningún caso, dejan de ser pertenecientes a (2.º grupo de ejemplos) o relativos a un mismo flujo de conciencia (1.º caso, descripción rememorativa de la avalancha). Como se ha visto, solo se han referido los índices

yo fenomenologizante y observador fenomenológico. ¿Qué tiene que ver con ellos el *yo trascendental*, o, más exactamente, para evitar toda posibilidad metafísica, el *yo en funciones trascendentales*?

Vamos a decirlo en una sola frase: el *yo trascendental* tiene cuerpo, no es cuerpo. El *yo trascendental* se despliega en la reflexión, en la actividad reflexiva. Todavía hay que explorar lo que indica la *tenencia* de cuerpo para el *yo trascendental*, a saber, el poderlo exhibir en o mediante la reflexión; el darse como mío propio o como propio para cualquiera otro. Solo que, al cabo, solo soy yo mismo *como si* estuviera en otras posiciones de existencia, como si jugara otro rol. Es por la tenencia de cuerpo que puedo *analogar* la experiencia del otro *como si* yo estuviera en su lugar; pero, igualmente, es por la tenencia de cuerpo que puedo analogar, imaginar, en fin, tener empatía con el otro, con sus afecciones y sus emociones. Y, sin embargo, la tenencia de mi cuerpo no es la tenencia del cuerpo del otro. Solo es una posibilidad analógica, un *como si...* De lo que se trata, entonces, es de aceptar que el otro es, a su vez, inabarcable, irreductible. Y que, sin embargo, hay tanto comunicación como incomunicación.

En el *yo trascendental* radica la posibilidad de la clarificación de la experiencia propia, corporal, propioceptiva. Y, aunque parezca una hipérbole, la posibilidad de la comprensión del otro, de lo otro, metodológicamente ofrece el *como si...*, el analogon, las formas y estructuras de la empatía. Tiene tal vez el carácter de un oxímoron, pero, en efecto, el *yo trascendental* es el horizonte trascendental de la empatía, de una *empatía trascendental*: desde mi reducción o reconducción, de las formas primarias y primeras de las *Vermögens* puedo hacerme a la posibilidad de comprender al otro como *sujeto capaz*, como un *yo puedo* (*Ich kann*) y no solo puedo, como en la resonancia de la longitud de onda que transduce, concordar conmigo, “ser uno con otro”. También el otro ofrece un “campo” de resistencia, de “ruido del sistema”; en sus formas de ser y hacer están incluidas, como parte de sus *Vermögens*, el *no-querer*, el *no-hacer*. Trascendentalmente se me ofrece el *yo puedo* del otro como resistencia activa y también la resistencia pasiva. No es solo posible, trascendentalmente, la comunicación, el intercambio de enunciados. Son también los contratos que se firman y que, en su eje-

cución, se eluden, se boicotean. Es, en casos visibles, la “operación reglamento”, la “operación tortuga”. Y todo se puede hacer, justamente, al amparo de normas, de acuerdos trascendentales. La resistencia se posa en el cuerpo, es cuerpo. Por supuesto, no solo la inacción deliberada, también la pasividad del retardo al llegar a la oficina de los funcionarios administrativos, el parecer estar ocupado, etc. Es el cuerpo de los estudiantes que navegan por los mundos de la imaginación y la fantasía, como si durmieran con los ojos abiertos, mientras aparentan que siguen con atención la lección en la cual se explica la atención en Husserl.

El *yo trascendental* es la posibilidad de acceso, reflexiva y racionalmente, a estructuras de la experiencia del otro, de constituir desde mí la experiencia del otro; pero igualmente es la posibilidad de acceso a la comprensión de mis propias acciones mundano vitales. Solo que ahora no las vivo en el flujo presente actual viviente. Antes bien, ahora son *reducidas*, reconducidas, a la dación de su sentido: yo mismo he vivido, fenomenologizado; yo mismo me he visto como objeto de mi observación o he visto otros objetos y los he observado. Ahora no estoy en ninguna de las dos posiciones, ni en la dación de la vivencia misma, ni en la dación de la observación de la vivencia misma. Ahora el que se despliega es el *yo trascendental*: poco importa que se trate de mí, puesto que lo que se pone de manifiesto es la estructura del flujo de conciencia; solo que siempre esta reflexión partió de mi campo de experiencia, pero ahora la contemplo como *se da*: a mí, a cualquier otro; en Córdoba o en Bogotá; en 2017 o 2006; en la conversación que está transcurriendo o en la avalancha.

Trascendental en ningún caso es un título metafísico. Está bien decir una y otra vez que los problemas últimos de los cuales trata la fenomenología son metafísicos, en fin, tenemos que definir y tomar posiciones sobre *lo que es*, sobre lo que *hay*; sobre lo que *se da* y, horizontalmente, sobre lo que *puede darse*. Y, sin embargo, el tratamiento metodológico no es metafísico, es trascendental. Trascendental es el título que busca alcanzar la descripción, la validez de la descripción, el ser válido para uno y para todos. El *yo trascendental* es un postulado metodológico.

Se puede preguntar si hay, por ejemplo, fines que valen para uno y valen para todos. Y si, en el caso de existir tales fines, tienen *validez universal*; y, en

consecuencia, son *finés trascendentales*⁵, excedentes de cualquier posición de existencia, válidos por su dación, en una dación que está más allá de la experiencia fáctica. Si existieran tales fines, solo entonces, podrían ser declarados y, sobre todo, nombrados como *finés trascendentales de la razón*. Y la paradoja es que, al mismo tiempo, al menos por vía negativa, no existen fines comunes y corrientes que se universalizan —pongamos por casos: el mercado, la monetarización, el sujeto de rendimiento, la sociedad del cansancio; la transparencia total, la tersura, la eliminación de la negatividad; el sí mismo, la acumulación, el consumo—. Estos fines “universalizados” se pueden criticar y se critican trascendentalmente. Tal vez por la puesta en ejecución de otras *Vermögens*, tal vez por hipérbolos que generan —como en las caricaturas— otra visibilidad que satura *otro horizonte que ser*, más allá de cualquier hegemonía discursiva, más allá de las habitualidades creadas por *Vermögens* que alguna vez fueron nuevos y creativos despliegues de subjetividad.

La subjetividad, el yo trascendental, ejecuta tanto la creación como el diseño de horizontes de ser, más allá de las habitualidades, más allá de la repetición cotidiana. La creación y la invención son formas de la individuación psíquica que apunta a la transindividuación. Solo que esta, trascendentalmente, preserva su sentido y su control desde las normas trascendentales de la razón. No se trata solo del devenir, del acontecer, es la captura de la inmanencia y su puesta en direcciones —tanto éticas como políticas— que valen para uno y valen para todos. Pero, desde luego, *no* hay certeza para acertar; y, sin embargo, hay control crítico de lo que se vive, de la historia, del ser, del *poder-llegar-a-ser*. Se trata, entonces, de la pura inmanencia que reflexivamente se pone en el horizonte de la trascendencia. Hasta ahí llega la función del yo trascendental; este es, igualmente, el alcance

de la fenomenología trascendental. Esta, sin embargo, puede volver, acudir, reclamar la *dación intuitiva*; o, abrirse a la *excedencia*, a la *saturación*. La fenomenología trascendental puede, entonces, ser tanto regresiva como constructiva. En cualquiera de los dos casos, queda abierta a la posibilidad del control crítico de las afirmaciones, de los resultados.

Se puede hacer, todavía, otra distinción metodológica entre *fenomenología eidética* y *fenomenología trascendental*. Se corre el riesgo de multiplicar inútilmente los entes de razón. La distinción radica, o podría radicar, en que la primera ofrece el control metodológico, define una *guía* o un *esquema* o unos *criterios* o unas *normas* para la construcción de la teoría. Es o puede ser prescriptiva, al final de su tarea; más que descriptiva o solamente descriptiva. Si esta distinción se tuviera en cuenta, visto en la amplitud y la restricción en que se ha hablado de la fenomenología trascendental, entonces la fenomenología eidética forma o formaría parte de esta.

LAS VERMÖGENS ANTE EL MISTERIO

¿Hay diferencias entre el *misterio* y el *enigma*? En primer término, aquel tiene que ver con lo arcano, es tanto secreto como reservado, aunque puede ser comprendido, se presenta como algo oscuro; no obstante, es entendido o interpretado como parte de lo que une a una comunidad. El *enigma* es la cifra, lo cifrado; es aquello que puede ser descifrado; lo que presenta una dificultad de comprensión o de interpretación; sobre lo que, sin embargo, se toma una posición, así sea la de *dejarlo-pasar-inadvertido*.

Corporalmente, en la dación de la experiencia mundana, en el mundanear, ciframos y desciframos; nos asentamos en comunidades de símbolos que, sin terminar de entender, son parte de nuestra vida, de nuestra configuración personal y colectiva. Son, como en *El extraño* o en *El regreso a casa*, según la descripción de A. Schutz, la serie de “misterios” que configuran esa comunidad a la que llegamos y a lo que no tenemos acceso; son las evocaciones y las “ausencias” de sentido que nos hacen experienciarnos desacomodados cuando tornamos a lo que nos fue familiar y ahora ha perdido la viveza y la eficacia de sus símbolos. También son las expresiones corporales con las cuales nos hacemos presentes a los otros; esos gestos o esas actitudes —en fin, esas expresiones— son

5 Aquí tiene sentido indicar que esta versión, según la cual hay fines trascendentales de la razón, que pueden ser estudiados en su objetividad, como otros entes en el mundo, se emparentan con una suerte de escolástica, de tomismo, que afirma los atributos trascendentales del ser, la trascendencia del ser. Más que dar lugar a la comprensión de la excedencia, de los procesos de saturación, de los fenómenos inaparentes o no aparecientes (en el orden de la experiencia religiosa, del arte o del amor) toma lo excedente mismo, lo o el más allá, lo trascendente, lo *plus ultra*. De remover esta visión del ser, de esta remoción del ser, es de la que se ocupó la investigación de Carlos Enrique Restrepo (2012).

la cifra, una cifra; y los otros la descifran y la vuelven a cifrar. Son los juegos inacabables de la experiencia de sentido. Ocurren en la facticidad de la experiencia, son despliegue del yo fenomenologizante.

Puedo o no tornarme, en mi vivencia, en la fluencia de mi experiencia, observador de mis tratos tanto con el misterio como con el enigma. Por cierto, una y otra dimensiones son la forma de la dación de las *Vermögens* y mi(s) actuación(es) o puesta(s) en ejecución de ellas: a veces no sé de dónde, como un arcano, me vienen mis potenciales, incluso mi querencia, mi deseo, mi *voluntad*; otras veces sé cómo se ha constituido en mí —conmigo, por mí— esta cifra: esto que es enigmático de mí para otro⁶.

¿Cómo fenomenologizar el misterio, el enigma? Para comenzar, en su *darse* y, cuando es el caso, en su saturación, en su excedencia. Tengo la *Vermögen* del misterio, del enigma. Es el sentido que viene porque me encuentro en una comunidad simbólica. Es la diferencia entre “cargar” o “transportar” una obra de arte y contemplarla. También al “carguero”, al “transportador”, le puede arrojar —en el acto de “transportarla”— la obra, le puede abrir un haz de interrogantes, de vivencias. Otra cosa es entrar en juego con ella, con la tradición simbólica en la cual es una continuidad, una glosa o una ruptura.

Salgo de la exposición, de asistir a la *performance*, de la obra de teatro, del concierto. Más allá de la vivencia del yo fenomenologizante, más que el eco de las notas, del gesto, de la irrupción, del cuadro: es el *sentido*, su “cola de cometa”. El misterio es una *saturación*, una *excedencia* configurada constructivamente. Cierto, en estos casos, le precedió la vivencia; pude o no verme viendo, interviniendo, escuchando, como yo fenomenologizante. Ahora, en otra temporalidad, con otra vivencia, en la cola de cometa se prolonga la experiencia de sentido, del sentido. Puedo darme a la tarea de comprender —trascendentalmente— su constitución, puedo permanecer en el fluir de la

vivencia, hasta que se vaya disolviendo en otro haz de vivencias.

Si hay, pues, un lugar *empírico* o *vivencial* de la saturación es en el sencillo y cotidiano interjuego de misterio y enigma. A veces uno y otro caen en el olvido, se naturaliza. El arte ya deja de serlo, es otra habitualidad; el pensamiento, la protesta, la resistencia. No solo hay que estar abierto a la desnaturalización de la actitud natural en que se naturaliza el sentido, también hay que estar abierto a las distintas dimensiones de la experiencia en que operamos la renovación misteriosa del sentido o en que ciframos lo que en parte queremos dejar manifiesto y en parte oculto para poder vivir con los otros, para estar con ellos, en medio de ellos y, en ocasiones, a pesar de ellos.

En la experiencia con los otros, ellos se presentan a nosotros, tienen tanto de enigma o cifra como de misterio. Muchas veces nos exigimos, nos tenemos que exigir, descifrarlos. Este se torna en condición de posibilidad para poder vivir con ellos —en medio de ellos, a pesar de ellos—. Aquí se exige una *reducción trascendental*, una *constitución trascendental*. Es la posibilidad de *cuidado*, de la ética, de la política. Pero, más allá de cualquier positivización del otro, de su sentido, de sus expresiones, de sus gestos, de su *ser-ahí-en-sí* queda lo arcano, el misterio, lo que viene de muy lejos, pleno de tradiciones y de historias, de frustraciones y de esperanzas, de intereses —egoístas y altruistas—. Lo arcano no termina nunca de expresarse, es una *Vermögen*. Los otros se expresan o se nos presentan sin terminar de ser transparentes para nosotros; y, nosotros hacemos presencia ante los otros —nos *presentificamos*, nos presentamos ante ellos— solo en la vivacidad de las *Vermögens*, sin saber del todo de qué somos capaces (“perros”, “gatos”) y vamos descubriendo que nuestras actitudes altruistas contienen algo de egoísmo y que nuestro egoísmo fuerza expresiones altruistas, que la resolución y la irresolución de la paradoja de la sociable insociabilidad es el contexto, el entorno, donde se juegan y se ponen y exponen las *Vermögens*, que es nuestro *cuero-en-medio-de-los-otros*, sin terminar de ser, de hacer, de *comprender-se*.

6 Mi ser “gato” o “perro”, según las alusiones a lo largo de nuestro encuentro, se trate de una descripción empírica o pueda llegar a ser una *descripción eidética*, una suerte de *tipo ideal*.

REFERENCIAS

- Fink, E. (1988). *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (eds. H. Ebeling, J. Holl y G. van Kerckhoven). *Husserliana-Dokumente II/2*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Fink, E. (1994). *Sixieme Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendente de la méthode* (trad. N. Depraz). Grenoble: Jerome Milton.
- Fink, E. (1988/1995). *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method* (trad. R. Bruzina). Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (ed. M. Biemel). *Husserliana IV*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. A. Z. Quijano). México: Fondo de Cultura Económico.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución-La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). I. La institución en la historia personal y pública* (trad. Mariana Larisa). Barcelona: Anthropos.
- Restrepo, C. (2012). *La remoción del ser*. Bogotá: San Pablo.
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos* (trads. Margarita Martínez y Pablo Rodríguez). Buenos Aires: Prometeo.
- Simondon, G. (2009). *La individuación. A la luz de las nociones de forma e información* (trad. Pablo Ires). Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus.
- Schutz, A. (1999). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

