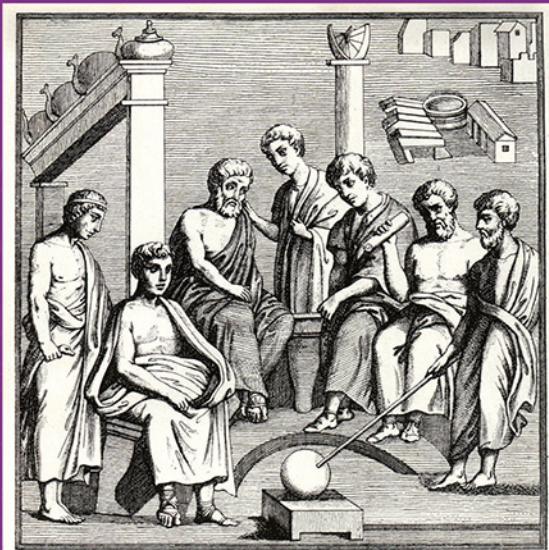


Imperio vs. Multitud

El problema de la biopolítica y la formación



Germán Vargas Guillén

Wilmer Hernando Silva Carreño

Editores



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL

Educadora de educadores

Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

IMPERIO VS. MULTITUD
EL PROBLEMA DE LA
BIOPOLÍTICA Y LA FORMACIÓN

Catalogación en la fuente - Biblioteca Central de la Universidad Pedagógica Nacional

Imperio vs. Multitud. El problema de la biopolítica y la formación. / Germán Vargas Guillén... [et.al.]. -- 1^a. ed. -- Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2013 260 p.— (Filosofía y enseñanza de la filosofía)

Incluye bibliografía

ISBN: 978-958-8650-48-7

1. Fenomenología. 2. Filosofía moderna. I. Vargas Guillén, Germán. II. Cuartas R. Juan Manuel. III. Gil Congote, Lina Marcela. IV. Garcés Uribe, Olga Lucía. V. Rodríguez, Francisco. VI. Molina Gómez, Carlos Alberto. VII. Silva Carreño, Wilmer Hernando. VIII. Paredes Oviedo, Diana Melisa. IX. González Villate, Luz Dary. X. Cárdenas Barreto, Camilo David. XI. Bula, Germán. XII. Céspedes G. Consuelo. XIII. Espinosa Galán, Victor. XIV. Tit.

142.7 cd. 21 ed.

IMPERIO VS. MULTITUD
EL PROBLEMA DE LA
BIOPOLÍTICA Y LA FORMACIÓN

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

**Colección
filosofía y enseñanza de la filosofía**

**IMPERIO VS. MULTITUD
EL PROBLEMA DE LA BIOPOLÍTICA Y LA
FORMACIÓN**

© Universidad Pedagógica Nacional
978-958-8650-48-7
Primera edición, 2013

Universidad Pedagógica Nacional

Juan Carlos Orozco Cruz

Rector

Edgar Alberto Mendoza Parada
Vicerrector Académico

Víctor Manuel Rodríguez
Vicerrector de Gestión Universitaria

Preparación Editorial
Universidad Pedagógica Nacional
Fondo Editorial

Calle 72 N° 11 - 86
Tel: 347 1190 y 594 1894
editorial.pedagogica.edu.co

Víctor Eligio Espinosa
Coordinador Fondo Editorial

Jhon Machado
Corrección de estilo

Johny Adrián Díaz Espitia
Diseño y diagramación

Escuela de filósofos, de Winckelmann
Imagen de portada

Javegraf
Impresión

Comité Académico

Maximiliano Prada Dusán
Sonia Cristina Gamboa Sarmiento
Luz Gloria Cárdenas Mejía
Harry P. Reeder
Thomas Nenon

Autores

Germán Vargas Guillén
Juan Manuel Cuartas R.
Lina Marcela Gil Congote
Olga Lucía Garcés Uribe
Francisco Rodríguez
Carlos Alberto Molina Gómez
Wilmer Hernando Silva Carreño
Diana Melisa Paredes Oviedo
Luz Dary González Villate
Camilo David Cárdenas Barreto
Germán Bula
Consuelo Céspedes G.
Víctor Espinosa Galán

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de 1993 y decreto reglamentario 460 de 1995.

Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso escrito

Bogotá, Colombia, 2013

TABLA DE CONTENIDO

PRÓLOGO	7
LA FENOMENOLOGÍA DE LO INVISIBLE: EL PROBLEMA DEL MÉTODO Germán Vargas Guillén	13
BEMOLES DE <i>LO COMÚN</i> . ENTRE TONI NEGRI Y GUILLERMO HOYOS Juan Manuel Cuartas R.	33
INDIVIDUACIÓN E IDENTIDAD. ENTORNO VIRTUAL Y TRABAJO INMATERIAL Lina Marcela Gil Congote	43
INSTITUCIONALIZACIÓN Y SUBJETIVACIÓN. POSIBILIDADES PARA LA COMPRENSIÓN DE UNA MICROFÍSICA DE LA RESISTENCIA Olga Lucía Garcés Uribe	69
MARX, LENIN, NEGRI. IMPERIO, UN MARXISMO POCO ORTODOXO QUE REABRE EL DEBATE DE LA REVOLUCIÓN Francisco Rodríguez	85
BIOPOLÍTICA Y UNIVERSIDAD Carlos Alberto Molina Gómez	101
FORMACIÓN E IMPERIO Wilmer Hernando Silva Carreño	131
GOBIERNO Y FORMACIÓN: ENTRE EL IMPERIO Y LA MULTITUD Diana Melisa Paredes Oviedo	149
<i>IMPERIO</i> , NATURALEZA HUMANA Y SATISFACCIÓN Luz Dary González Villate	167

IMPERIO, TROPEL Y RESISTENCIA	175
Camilo David Cárdenas Barreto	
NEGRI Y SPINOZA; Y VICEVERSA	193
Germán Bula	
IMPERIO: UN EXCURSO POR LA HISTORIA	213
Consuelo Céspedes G.	
COMUNIDAD, MULTITUD E IMPERIO	221
Víctor Espinosa Galán	
LA FORMACIÓN ESTÉTICA COMO CONSTITUCIÓN DE LO HUMANO	235
Wilmer Hernando Silva Carreño	
 ÍNDICE TEMÁTICO	249
 ÍNDICE ONOMÁSTICO	255

PRÓLOGO

Este libro constituye un debate en torno a la obra *Imperio* de Michael Hardt y Antoni Negri. El lector encuentra en él una amplia discusión a partir de nociones particulares que se desprenden de ella, en relación con asuntos propios del debate contemporáneo de la *biopolítica*.

La *multitud* constituye uno de los horizontes que atraviesa cada una de las contribuciones que se recogen en este libro. Entendida como convivencia y confluencia de singularidades infinitas, en la multitud no hay posibilidad de constitución de singularidades o individualidades, se trataría, más bien, de la comunidad como centro fundante de ésta. Cómo deviene la relación entre la comunidad y la singularidad; cómo la comunidad permite al *individuo* el despliegue de su singularidad y, a la vez, se constituya en la confluencia de deseos; son asuntos que varias de las contribuciones desarrollan. Es en la potencia del individuo y de la comunidad donde se da el despliegue del sí mismo.

Reseñando a Foucault, cabe precisar que allí donde existe el poder también hay posibilidades de enfrentarlo. En tal sentido, la resistencia se hace desde dentro del nuevo orden a partir de las potencias de la multitud. Ésta es protagonista de las posibles resistencias, pero, en tanto no es resistente en sí misma, debe hacerse resistente formándose. Si bien el imperio no deniega ni reprime la multitud, la controla dominando sus individuaciones, lo que lleva a que la multitud no quiera disolver el imperio, sino vivir dentro del mismo, o mejor, sobrevivir a su pesar. Así, uno de puntos de convergencia del debate es la secuencia individuo-comunidad-multitud, que es la línea de fuga de la resistencia. En efecto, el hecho de que la multitud viva en el imperio, no quiere decir que lo sostenga. *Multitud* es, más bien, una estructura que puede estar al servicio de imperio. Si no se radicaliza la noción de comunidad no

se entiende la multiplicidad de las formas de fuga, de las formas de éxodo, de resistencia. Así como la singularización pasa por la individuación para expandirse como comunidad, esa apertura en comunidad es la que se vuelve fuente de resistencia.

El debate que se desarrolla en torno a la obra de Hardt y Negri, articula, además, una serie de aproximaciones a partir de diversos referentes de análisis. A partir de Duns Scoto se despliega el tema de la individuación, sobre el cual se desarrolla la multitud. Estar en el genérico de la humanidad para así ir conquistando la mismidad, la individuación. Las costas de la individuación están en permanente vaivén, es decir, conquistando un nivel de individuación vuelve y se difumina. Asimismo, es el caso de la lectura de *Imperio* a partir de la triada Marx-Lenin-Negri que procura mostrar, por ejemplo, que una forma de comprender el despliegue de imperio es comprender cómo se desarrolla la internet. Se presenta, también, el debate Negri-Spinoza, donde emerge una categoría fuerte: la preeminencia de lo ontológico sobre lo metafísico. En consecuencia, esto implica la íntima asunción de la ontología en la inmanencia de la experiencia. Negri aborda el tema de la inmanencia, de cómo el *télos*, tanto de la existencia personal como de la vida comunitaria, deviene del movimiento de la multitud. Es en ese momento en que, haciendo conciencia de sí o del para sí de la multitud, emerge una función teleológica que sólo aparece como inmanencia personal o inmanencia colectiva.

Otro asunto relevante es el que tiene que ver con el cuerpo. Con Husserl cabe decir que no *tenemos* cuerpo, aunque intentamos captarlo porque *somos* el cuerpo, y ese cuerpo es el que se individua en la temporalidad, a partir de la experiencia con los otros, a partir de la experiencia constitutiva con el *alter*. De ahí que otra de las variables sugestivas desde *Imperio* es pensar el tema del tiempo. Hay una experiencia de tiempo que nos genera la vida humana, esto es, la biopolítica deviene en la esfera de la temporalidad. Se vuelve un remanente en el que aparentemente tenemos más tiempo propio, cuando en realidad tenemos más enajenación; ahí, entonces, es más intimamente enajenada nuestra relación con los otros y con nosotros mismos, con lo que es. Las relaciones sociales se han vuelto relaciones funcionales. Con Virno cabe decir que hay una invasión del tiempo y todo es tiempo productivo.

La lectura de este libro permite, también, entrever que las nuevas semánticas van posibilitando la configuración de subjetividad en el imperio. En estos nuevos escenarios se pueden entender las variantes de la biopolítica. Por esto el lenguaje implica la permanente producción de sentido que nunca

termina. El sentido siempre es simbólico en la relación del ser humano con la realidad, es decir, el ser humano es siempre posibilidad no sólo de dar sentido a las cosas, sino de desplegar el sentido. El lenguaje mismo advierte que es posibilidad, potencia, territorio de rupturas y contradicciones. Emergen en esta dirección los procesos comunicativos como vehículo masivo mediático, esto es, el lenguaje mientras comunica produce mercancías, produce consensos, legitimidad para el nuevo orden, para las nuevas formas de alienación. Por esto cabe la pregunta de si es posible pensar la resistencia sin las redes sociales. La disputa es si como virtualidad se entiende la tecnologización del mundo de la vida y cómo estos medios devienen como ejercicio de biopolítica y despliegue de biopoder.

El debate que se recoge muestra cómo en la sociedad actual no sólo se producen mercancías materiales, sino que se producen bienes inmateriales (afectos, solidaridad, cooperación, sentimientos, entre otros). Para Negri, esa infinitud de singularidad que convive en el plano del trabajo inmaterial, produce el capital frente al imperio. Las sociedades producen subjetividades que el imperio quiere dominar. Cobra relevancia, entonces, el tema de la resistencia. En este libro se llama la atención sobre el hecho de que la resistencia es inherente a imperio, y por esto, en tanto es inherente también se consume. La inmanencia de la multitud produce el efecto de consumo que también es la rebelión, la resistencia, la subversión.

Ahora bien, *imperio* favorece, asimismo, el surgimiento y el fortalecimiento de estas subjetividades que circulan y que constituyen las infinitas singularidades. En la producción de subjetividades contemporánea, ante la imposibilidad de imperio de hacerse por el control de esas subjetividades, de esos bienes inmateriales, le queda el recurso de la guerra, a través de la violencia pretende hacer suyo un mundo que se les está escapando de las manos.

El lector encontrará, asimismo, un análisis en torno a las correlaciones profundas entre el arte y la cultura. El arte como condición misma de ser, como necesidad humana, como derecho humano, como el horizonte profundo de la condición humana que se expresa simbólicamente frente a su realidad misma, como posibilidad de mostrar estéticamente la condición subjetiva individuada frente al mundo, frente a la vida. En este sentido, el arte no tiene un centro, ni tampoco cánones bajos los cuales una obra adquiere el valor artístico, sino que el lugar del arte es el lugar mismo del ser, del sentido. Así, una de las cosas que más gravitan en *Imperio* es la crítica a la estetización de la vida en la que el ser humano es sujeto de consumo, efecto de una sub-

jetividad o una fuerza de individuación que siempre es coartada por nuevos procesos de producción y significación. Fenomenológicamente, hay una suposición de que el arte posmoderno crea una fuga, produce una vía alterna a la *sujetación* o a la *subjetivación*.

De ahí que se considera que no es posible determinar el destino de las comunidades. Ni la multitud tiene un fin ni un propósito, sino que es el *acontecimiento* mismo. De lo que se trata no es de crear un *télos*, sino un *ethos*, con algunos mínimos acuerdos. En Negri el *amor* es lo único que nos puede salvar, puesto que en él de lo que se trata es de reconocer al otro. El prototipo de la resistencia es el amor; él es el enunciado radical de la utopía, no como algo administrado por alguien o por algo, sino en *primera persona*. La vuelta a la primera persona es lo que hace hablar no sólo de un poder constituyente de sí, sino un poder constituyente de la multitud. El problema es quién vive, quién ejecuta la comprensión utópica de sí y la instauración o el poder constituyente. En el poder constituyente se puede dar la repetición que anula la posibilidad de la utopía. Pero hay que regresar a la *primera reducción* que todo lo puede reducir, al *ego* constituyente de sentido. Por esto, lo que acontece antes de poder ser *ego* es el *amor*.

Ahora, la *individuación* –a la que se hace referencia aquí– desplaza el concepto de *sujeto*. Todo imperio tiene que intentar invadir la esfera de la privacidad. Empero, el imperio escasamente se conceptualiza, pero está en emergencia, aún no impone. No se puede decir que haya una expresión triunfante del imperio, mas sí emergente.

Lo que produce el paso de individuo a comunidad y a multitud es poder hacer ver al otro lo que veo, esto es, hacerse individuo desplegando multitud, dación de sentido. A la vez, dar sentido es algo que “vale para mí”, *individuum*, “y vale para todos”, *multitud*. La multitud es hacer visible lo invisible para el sujeto. Como se verá en la primera contribución, esto constituye el tema de la *saturación*, lo que se da es sólo indicio, símbolo, que abre siempre a otra invisibilidad.

Si bien es cierto que el individuo acude a las potencias de la imaginación y la fantasía para crear un nuevo horizonte diario común y un sentido de comunidad, también es cierto que el individuo tiene que empezar desde ese ámbito común a diferenciarse, y contra nada tiene que diferenciarse tanto que de lo que tiene más cercano. Nos interesa remotamente la individuación respecto de los más extraños, aunque formen parte común de nuestras posibilidades de ser y, asimismo, de nuestros horizontes posibles de comunidad. El

lugar efectivo de la individuación, el que la constituye, tiene que ver con la comunidad, como punto de partida y como punto de llegada. En tal caso, hay que indicar que no existe en abstracto: la comunidad, la resistencia; existen formas concretas de comunidad, formas específicas de resistencia, es decir, la individuación, la comunidad, la resistencia, devienen en primera persona. Lo mismo pasa con la inmanencia, ésta acontece en cada quien.

Lo fuerte de la resistencia es que opera hasta en la intimidad. Me resisto a muchas formas y comportamientos de los que están muy cerca. Y, a pesar de eso, me constituyo diferenciándome al individuar me, construyo comunidad y construyo multitud, es decir, hay modos de constituirme en comunidad. Por eso, el título resistencia implica variedad de matices para ver efectivamente que en el resistirse hay un asunto de *restancia*, conquista de un resto que uno no quiere ceder, que quiere retener.

Este es el reto de las universidades: retener lo que les es propio a cada quien. En este libro, por tanto, también se pone en debate la expresión de imperio y de la biopolítica en el ámbito de la universidad. Se ha llegado a que dentro de ella convergieran tres cosas: la calificación de mano de obra, la profesionalización y la preservación del saber como función de la cultura. Al mirar la forma de la organización o de la desorganización de la empresa universitaria colombiana se ven un sinnúmero formas de fracasar en un proyecto de *formación* como configuración de la persona.

Así, en este libro se logra una presentación de la obra *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri y se actualiza el debate contemporáneo desplegado por el *Potere operaio*. En adición a ello, se caracteriza cómo la reciente concepción de la biopolítica se ancla en la tradición filosófica que se desprende desde Ockham y Scoto hasta llegar a la discusión contemporánea sobre la *individuación*.

*Wilmer Hernando Silva Carreño,
Germán Vargas Guillén,
Editores.*

LA FENOMENOLOGÍA DE LO INVISIBLE: EL PROBLEMA DEL MÉTODO

Germán Vargas Guillén¹

El capítulo examina el *fenómeno saturado* en su relación con lo *efectivamente dado*, *lo evidente*, así como con aquello invisible en la experiencia, pero visible a la conciencia como *lo puesto*. Se muestra que en la experiencia el mundo se manifiesta como *lo dado*, que tal experiencia se constituye en *intuición*, en *lo inmanente*, aquello que por su carácter necesario constituye la evidencia del mundo; pero se muestra que hay un *excedente* que aunque no depende de *lo dado* se manifiesta como fenómeno, como *puesto, donado* por el sujeto que experimenta: *lo invisible*. Se trata, en suma, de ver cómo se da la excedencia que satura, es decir, cómo se da la experiencia subjetiva que otorga visibilidad a lo invisible.

¿Qué tipo o clase de fenómeno es el *fenómeno saturado*?; y, ¿cómo se despliega el *fenomenologizar* en el cual llega a *saturarse*? Estas dos cuestiones, entre sí relacionadas, dan cuenta de un primer asunto, a saber, que característico del fenómeno saturado es que puede ser —como lo ha puesto en evidencia J.-L. Marion— teológico; pero, igualmente, es o puede ser estético. Más allá de esa indicación, poco a poco se revela como social o sociológico, al tiempo que como metafísico, ético y político. Entonces, lo que cabe observar es que, de suyo, el fenómeno saturado comporta una cuestión de o en perspectiva interdisciplinar en la fenomenología.

Aquí se analizan los problemas implicados en “la excedencia más allá de la apariencia” (*Hua xxiii*, p. 236), en último término, la diferencia entre “*lo puesto*” y “*lo no puesto*”, tratado por Husserl en *Hua. xxiii* (p. 237). Al cabo, la discusión tanto teórica como metodológica sobre el llamado fenómeno saturado tiene sus bases en este punto de vista; y, es quizás en el ámbito de la experiencia estética donde se da más claramente esta excedencia que satura. Así queda caracterizada por Husserl (p. 145), acaso bajo la modalidad de “imagen de fantasía” que describe el autor tomando como base *Amor sacro y amor profano* de Tiziano, ca. 1514 (pp. 149-156). ¿Qué tiene que ver esto con la fenomenología de lo visible (*Hua. ii*), y de lo invisible? O, más exactamente, ¿cómo opera una tal fenomenología de lo invisible o puesto (*Hua. xxiii*)?

1 Profesor titular, Universidad Pedagógica Nacional.

A partir de la reconstrucción del problema en la obra mencionada (*Hua. XXIII*) se caracterizan algunos enlaces con la discusión contemporánea (Marion, 2006); y, desde luego, se presentan algunas indicaciones para la investigación (el lugar de lo visible vs. el lugar de lo invisible: M. Hardt y A. Negri, P. Virno, M. Lazzarato, G. Agamben).

Nuestro propósito es el de dar las bases metodológicas que llevan a hablar de “La subversión de lo visible por lo invisible” (Vargas Guillén, 2012, pp. 99-113). El “lugar de enunciación” de este *invisible* es o puede ser la pobreza, y más concretamente el pobre; para llegar a ellos se requiere el rodeo por la noción de excedencia, de saturación, de fenómeno saturado.

EL FENÓMENO SATURADO, LO INVISIBLE

Si hay algo en lo cual los fenomenólogos pueden coincidir es en que se carece de acuerdo en torno al fenómeno saturado (Reeder, 2009). Como es sabido, su puesta en discusión se debe, especialmente, a J. L. Marion (Marion, 2008, p. 329 y ss.). ¿Cómo entenderlo? “El fenómeno saturado (...) excede la intuición[,] sobrepasa todo concepto” (Marion, 2008, p. 330); éste tiene una expresión privilegiada en el arte plástico, en la pintura: “El pintor (...) produce una saturación (...) ya que pinta, e incluso principalmente, la luz” (Marion, 2008, p. 336). ¿Dónde, pues, aparece lo problemático de la saturación del fenómeno? Se puede sintetizar diciendo que: puesto que excede la intuición, y no se da en pura percepción, se trata de una *donación* puesta por quien la experimenta; no está, entonces, *dado* en sí, sino constituido por quien lo vivencia.

La propiedad, entonces, más relevante del fenómeno saturado es que, en su excedencia, desborda la visibilidad. Ahora bien, fue indicación expresa de Husserl que:

Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto puro de ver y captar, y, en él, es un dato absoluto. Está dada como un ser, como un esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido alguno dudar (Hua. II, p. 31. Énfasis añadido).

Queda, entonces, la pregunta: ¿La dación de lo dado corresponde a lo dado plenamente en percepción, en intuición; o, antes bien, en la vivencia, en el puro ser dado de la experiencia subjetiva de mundo? Como se observa, Husserl mismo hace equivalente vivencia intelectual y acto puro de ver y captar.

Tal vez resulta necesario dar un paso atrás. Para Husserl: “(...) la percepción está ante mis ojos o en el modo de percepción actual o como dato de la fantasía” (*Hua. II*, p. 31). Lo que me propongo sostener es que el proceso en el cual deviene la saturación del fenómeno es en el de la *fantasía*. Que ésta parte en alguno de sus aspectos de la percepción, o remita a ella, o produzca un nuevo *percepto* —como pudiera ser el caso de la obra plástica o un diseño (sea de un dispositivo o de un *tecnofacto*)— es algo que, metodológicamente se puede *suspender*.

Y, sin embargo, con el recurso de la fantasía, de la saturación del fenómeno, la fenomenología como disciplina no abandona, no puede abandonar, como principio el puro ver. Ahora bien, ¿hacia dónde apunta éste? Para Husserl apunta hacia:

(...) algo con lo que puedo medir como medida definitiva qué pueden querer decir “existir” y “estar dado” y qué tienen que querer decir aquí (...) en lo que atañe a la especie de existencia y de dato que se ejemplifica en “esto está aquí” (*Hua. II*, p. 31).

En último término, no resulta relevante si aquello que se da proviene de la percepción-intuición o de la imaginación-fantasía; el asunto que concierne a la *visibilidad* que invoca la fenomenología radica en que se pueda, en cada caso y por algún medio, establecer, indicar y *hacer ver* aquello a lo cual se hace referencia; aun si se quiere: el referente de toda tematización, de toda variación, de toda ideación.

Siguiendo la propia exposición de Husserl, cabe, entonces, observar que: “La pregunta es ahora: ¿cómo puede el conocimiento poner como existente algo que no está directa ni verdaderamente dado?” (*Hua. II*, p. 35). Desde luego, aquí entran en juego “inmanencias y (...) trascendencias” (p. 35); gracias a éstas el conocimiento está “libre de aquella calidad de enigmático que es la fuente de todas las perplejidades escépticas” (p. 33); ahora bien, en sí *inmanencia* designa “el carácter necesario de todo conocimiento” (p. 33), mientras hay un “*doble sentido*” (p. 35) para toda trascendencia, a saber: (1) “el no-estar-dado-como-ingrediente en el acto de conocimiento”; y, (2) “(...) todo conocimiento no evidente, que mienta o pone, sí, lo objetivo, pero *no lo ve él mismo*” (p. 35). Entonces, el fenómeno saturado, en este caso, es el que se ve indirectamente, sea como fruto de la excedencia del puro ver inmanente, sea

que esta visión devenga o sobrevenga como imaginación, como fantasía (*ein Fiktum; Hua. XXIII*, p. 68). Es, en este sentido, que cabe hablar sobre él como resultado del paso de lo visible a lo invisible; como si, en último término, la saturación coincidiera con la visibilidad de lo invisible.

Aquí es necesario destacar cómo la preeminencia de la percepción-intuición radica en que “el ver no puede demostrarse o deducirse” (*Hua. II*, p. 38); entre tanto, lo trascendente, en todo caso, tiene ese carácter y se lo exige, a saber: ser demostrado o deducido. Aquí, entonces, es donde entra en juego la evidencia, donde ella cobra su sentido: “Lo fundamental es no pasar por alto que la evidencia es esta conciencia que efectivamente ve, que capta su objeto mismo directa y adecuadamente; que evidencia no significa sino el darse una cosa misma adecuadamente” (p. 59). No es, pues, que este ver tenga ante sí un *dato* o una *cosa* que pueda ser o no ostentada. Antes bien, la fenomenidad del fenómeno deviene de que sea *visto*, de que se haga visible a “esta conciencia”, a una conciencia. Que, como es visible para ella, pueda ser visible para cualquiera otra. La saturación del fenómeno radica, entonces, en que se despliegue la visibilidad.

De este modo “que a donde alcanza la evidencia efectiva, alcanza el darse de algo” (*Hua. II*, p. 73), es la cuestión que queda como lugar en el cual se puede dirimir la validez de la visibilidad del fenómeno. Aunque, claro está, la “(...) cuestión será (...) averiguar puramente, en la realización de la evidencia, qué está verdaderamente dado en ella y qué no lo está, qué pone de su cuenta y qué añade interpretativamente, sin fundamento en los datos, un pensar impropio” (p. 73); en último término, incluso por las vías del *Fiktum* y de la imaginación: se puede llevar a máximo despliegue y desenvolvimiento lo dado; y, sin embargo, para mantener el criterio de visibilidad, de evidencia, se hace necesario recurrir a los datos del punto de partida para ver cómo se han elaborado hasta dar con una nueva visibilidad que hace ver lo invisible.

Ahora bien, lo que en sí representa la *datidad* de lo dado, del fenómeno, es el *sentido*: no se da un *percepto* o un dato sensorial. Lo que se da, en su radicalidad, es un sentido que al ser exhibido vale para uno y vale para todos. Para Husserl, de manera conclusiva en este respecto, “se precisa la evidencia de que el problema verdaderamente importante es el de la *donación última del sentido por parte del conocimiento*” (*Hua. II*, p. 76). ¿Qué se *instancia* como sentido? En sí, esto es *variable*, reenvía a las vivencias subjetivas.

LA EXCEDENCIA MÁS ALLÁ DE LA APARIENCIA

En un texto, probablemente de 1909 (*Hua. XXIII*, apéndice xxvi, p. 236), Husserl manifiestamente trata —como problema— “La ‘excedencia’ más allá de la experiencia como explicación para diferenciar el caso de las apariencias no-perceptuales”; aquí se diferencian “las características de ‘lo puesto’ y el paralelo característico que permanece bajo el título de lo ‘no puesto’” (*Hua. XXIII*, p. 237). ¿Qué paso nuevo se da con esta caracterización? Es claro que hay una diferencia entre lo no puesto —en otros términos: lo dado— y lo puesto —lo no dado y, sin embargo, efectivo, por efectuado, en la experiencia subjetiva—.

¿Qué es lo *excedente*? Lo que no depende de un mundo efectivamente dado, en persona o en intuición, es a su turno *lo trascendente*. Esto está más allá de lo que sale al encuentro y, sin embargo, se manifiesta. De ahí que mantenga o preserve su carácter de fenómeno. Y, no obstante, no depende del dato, sino de la experiencia subjetiva. Entonces, en todos y cada uno de sus despliegues es fenómeno, pero todo lo puesto tiene que ser mirado en relación con lo dado, para establecer su validez, para que ésta tenga en todo caso relación y dependencia con la evidencia. Así, entonces, si se quiere, se trata de otra forma de ver, es un *ver indirecto*.

Desde luego, entre estos fenómenos se encuentran: la *revelación* (Restrepo, 2012, p. 10), lo *inaparente* (p. 11), lo “*inabarcable*, según la cantidad, [lo] *insopportable* según la cualidad, [lo] *impensable* o *absoluto* según la relación, [lo] *imposible* según la modalidad. Lo saturado (...) radica en su exceso” (Restrepo, 2012, p. 115). Y llega a darse este exceso, precisamente, porque hasta allá no alcanza la intuición, de manera que se despliega como desmesura la donación. Puesto que lo manifestado no sale más al encuentro, entonces se precisa ir hasta lo inaparente, hasta lo *no-apareciente*, para que se despliegue en la donación como acto efectivo de constitución activa del objeto, del mundo, por el sujeto.

Si se mira con el espíritu de la lógica, de la fenomenología de la lógica, la excedencia es el desplazamiento de la parte al todo. En efecto, si “se me da” el rostro del otro, todavía no se me ha manifestado la plenitud del ser mismo: la tonalidad de la tristeza, o de la alegría, o la del desconcierto, etc. Es por el ícono que se da ese paso: de lo visible a lo invisible. Aquí es donde aparecen “las exigencias hechas a una filosofía de la alteridad, en la que lo Otro

sólo se deja medir por un pensamiento del don” (Restrepo, 2012, p. 131). Sólo que aquí el don se diferencia de lo dado. Mientras el primero me sale al encuentro, el segundo lo constituyo, lo ofrendo, lo pongo; es mi entrega. Entonces no se trata de una teoría del conocimiento del darse de lo dado, así sea en gozo (*eros*), en la cual puedo exponer cómo llega a dación lo que sale a mi encuentro, sino de una experiencia de *amor* (ágape) que me permite la entrega, el fluir desde mí fundiéndome como lo dado para llevarlo a plenitud, para hacerlo cada vez más expreso: “Más allá de la responsabilidad por el otro, lo Otro icónicamente revelado hace del *Amor* la medida sin medida de la donación” (Restrepo, 2012, p. 131). Y, sin embargo, se conservan las exigencias de validez y de evidencia tanto de lo dado como de lo desplegado sobre lo dado, o lo puesto. De ahí que sea posible una *fenomenología del ícono* en la que, en efecto, un primer visible remite o lanza a otra visibilidad, que empieza siendo y concluye en lo invisible.

El prototipo de este efecto de donación es el arte, tanto en la producción como en la contemplación de la obra. Husserl observa que “nosotros distinguimos: interés en la apariencia (en la cual es actual la ‘intuición’ del sujeto) [de] interés en el sujeto” (*Hua. xxiii*, p. 145). En último término, se trata de establecer la diferencia entre lo dado —como queda dicho— en lo que aparece, en lo que se exhibe en intuición, de lo puesto —sea: desplegado, elaborado, constituido e incluso construido por el sujeto—. Más aún, según Husserl:

En la actitud psicológica, la apariencia es un *objeto*; en la actitud estética, yo no contemplo el objeto en percepción o el objeto se despliega a través del *médium* de la imagen en la imagen que se contempla, pero yo no estoy en la actitud teórica en la cual me dirijo hacia el “ser” (el ser verdadero) quizá en orden a describirlo, o tampoco en actitud práctica, a transformarlo, a reclamarlo como mío, a desecharlo, a tomarlo delicadamente como algo actual (*Hua. xxiii*, p. 145, nota).

La *actitud estética* es aquella en la cual se vive o se tiene la experiencia del sentido, sin un acto deliberado de construcción, en cambio sí se deja que *fluya*. Y, en ese fluir, hay despliegue; desde luego, basado en lo dado, pero en todo caso como excedencia.

LA IMAGEN DE FANTASÍA



Amor sacro y amor profano de Tiziano

¿Qué se da y qué se pone en el *Amor sacro y amor profano* de Tiziano? Esta es la obra que Husserl toma como caso para su análisis: “Aquí tenemos múltiples clases de imágenes” (*Hua. XXIII*, p. 153). Husserl se sitúa frente a una reproducción de una “obra maestra” y destaca que (1) se puede suponer que es “representación” del original; se trata de una imagen que es imagen de otra imagen (p. 153), por tanto, “no es la imagen *in individuo* de otra imagen física *in individuo*”; y, por otra parte, (2) “me sumerjo yo mismo visualmente en lo sacro y no ‘pienso’ para nada en la pintura de Tiziano (en el original); por tanto, estoy en relación con ello como si la obra misma de Tiziano estuviera ahí” (p. 154).

Aquí ha quedado ilustrado cómo se da una primera operación, a saber, hay un dato, algo dado: la reproducción; y, sin embargo, hay algo más que lo dado: la experiencia subjetiva de la obra, obrada por el espectador, que al apreciarla la constituye, *le dona* sentido. Ahora bien, es en esta última dirección que cabe decir

La pintura de Tiziano representa para mí el amor sagrado y el amor profano. Desde un definido punto de vista. Desde éste, ella es una representación tal que un sentimiento de inauténticidad con respecto a lo que es presentado no puede ir más allá. Qué me interesa en este caso; lo que no es indirectamente representado (*Hua. XXIII*, p. 155).

Ante o con respecto a la obra de arte se opera la *epojé*. Incluso si ella aparece en el modo de una reproducción —como se trata en este caso—: no hay una relación que se enfoque al hecho de que estoy mirando pixeles y no óleo, papel y no un lienzo, que estoy en Manizales y no en Roma; etc. En rigor, quedan fuera de juego las condiciones “materiales” o “físicas”. Sólo entra en juego el sentido: ¿qué se ve? Y, más exactamente, ¿qué veo? E, incluso, si se pone en términos aún más estrictos: ¿qué sentido es el que vivencio, que experiencia tengo de él? Lo que se presenta es mucho menos de lo que se da; y lo que se da sólo permite que el sentido bascule hasta hallar otra donación.

Desde luego, no es que se carezca de una “base material”. Es que esa “base” queda rebasada por la experiencia del sentido mismo; es que incluso lo que veo —se trata de un ver interior que es más que intuición, puesto que es donación que excede todo dato, lo dado— se da en configuraciones que, a la par, son actuales —*hic et nunc*, y, en ese sentido, *intemporales*— e históricas: no siempre *Amor sacro y amor profano* tuvo ese nombre: hubo una época en que se llamó *Belleza sin ornato y belleza ornamentada* (1613); otra en la cual llevó por título *Tres amores* (1650); también hubo de llamarse *Mujer divina y profana* (1700). Siempre bajo el Catálogo Borghese. Con ello lo que se señala es que en lo dado aparece una suerte de “base material” que es rebasada una y otra vez por la intuición; y que, aun sin ella, hay actos ponentes que tiene la mentada base, pero siempre la exceden o la desbordan. Observa Husserl:

Y nuevamente puede ser el caso que una intuición, una intuición completa, esté ausente como fundamento; y, finalmente, siempre que se aclara la intuición, ella misma se torna ausente. La intuición puede ser allí lo primero, y paso-por-paso propio puede performar seguramente; entonces lo establecido puede ser hecho y entendido de manera repetida, paso por paso sin intuición. El fenómeno cambia, pero conserva su carácter (*Hua. xxiii*, p. 381).

Aquí es donde lo que excede, por su propia naturaleza, excede. Lo que se ofrece perceptiva-intuitivamente es un punto de partida que necesariamente se rebasa, se desborda. Claro que lo dado en persona permite un desenvolvimiento del sentido, pero en cuanto éste llega a ser efectuado: no depende

estrictamente de los datos que se ofrecen en el punto de partida. Así, en el ejemplo de la referencia: más que al lienzo o al papel o a los pixeles, al óleo o a las tintas, se ve lo *invisto*, a saber, el *sentido* y la *historicidad* del mismo.

¿Cómo se ofrecen *sentido* e *historicidad*? A partir de una operación constitutiva: el sujeto lleva los datos a un *sobrepasamiento (surplus)*, en fin, a un despliegue o desenvolvimiento. Que en esto la imaginación tiene un papel definitivo, no cabe duda. Aquí, incluso, cabe hablar de “*imagería perceptual*, específicamente, *imagería icónica*. Puedo seguir el preformarse en un estado de juego, o puedo contemplar un pintar” (*Hua. xxIII*, p. 383). Me puedo ver como si estuviera dando *forma* a lo dado, más allá de la forma dada; en este proceso tengo la ocasión de actuar, en rigor, como *agente del sentido*. El ícono se vuelve mi punto de partida para llegar a niveles de abstracción o de producción de sentido que no están dados en el plano de la simple y mera *percepción-intuición*; y, no obstante, el ícono mismo tiene carácter fenoménico para mí; sólo que debo, una y otra vez, avanzar en dirección de su despliegue.

Ahí es cuando se puede considerar el *caso de los actos icónicos*:

La situación es la misma en el caso de los actos icónicos: si tengo la pintura de una persona ante mis ojos, puedo juzgar sobre su carácter, sobre su espíritu y temperamento, acerca de su forma de vestir, y así sucesivamente. Tomo la pintura precisamente como representación de la persona: le pongo como alguien real y juzgo acerca de su ser real. Y también juzgo sobre la persona por sus sentidos de predicados afectivos; y yo mismo me comporto ante la persona como alguien que me gusta, me disgusta; la valoro éticamente, y así sucesivamente (*Hua. xxIII*, p. 387).

Y, en este caso, si en efecto conozco la persona representada en la pintura, es un dato superfluo. Puede ser que la primera vez que me “relaciono” con ella sea, precisamente, en la “visión” que se me ofrece en la pintura que la representa. El ícono es un punto de partida para un despliegue o desenvolvimiento completo de sentido. Es cierto que puedo preguntar por la validez del sentido atribuido; que puedo intentar un “regreso” de los sentidos dados o constituidos en mi experiencia subjetiva a su efectivo *ser en el mundo*; pero este es un proceso distinto: de validación; mientras el primero es de constitución. “Los sentidos que vivo en la conciencia estética no son vividos por mí en la respectiva posición de existencia; lo puesto en la existencia no funda la

conciencia estética (...)" (*Hua. xxIII*, p. 391); aquí se da un desprendimiento entre una y otra instancia; no es que ellas no puedan llegar a coincidir, en validación subjetiva-intersubjetiva. Claro que pueden ser coincidentes, pero en la constitución se trata de dos actos no sólo diferentes, sino efectivamente autónomos. De ahí que se pueda preguntar: "Pero, ¿es una mera fantasía —una fantasía "libre"— un *Fiktum*?"; y, en efecto, se puede responder: la imaginación se contrasta con la experiencia, tiene que validarse en ella (*Hua. xxIII*, p. 396); es precisamente en esa instancia cuando puede decirse: "Si contrasto una percepción con una ilusión, la distinción entre 'existente' y 'no existente' viene a darse; y, el contenido-objeto se caracteriza como 'existente' —el objeto y sus características mismas— simultáneamente devienen prominentes" (*Hua. xxIII*, p. 399). Por cierto, hay que preguntar —como lo hace Husserl de inmediato—: ¿Qué quiere decir prominente?, ¿qué significa decir que el objeto "existe" o no? Y contesta:

Esto no es claro: performo en un acto rememorante el contenido A: lo llevo a la situación de apariencia puesta. Performo un acto de lo meramente presente en el contenido A; esto es, lo llevo a apariencia no puesta. En ambos casos estoy directamente dirigido hacia el contenido A y lo llevo a la caracterización de puesto o *cuasi-puesto* (*Hua. xxIII*, p. 400).

En orden, pues, de la *imaginación*: procedo a un despliegue que típicamente ofrece *unidades de sentido*; éstas se me ofrecen coherentemente y puedo evaluar su validez formal. Aquí es donde se hace necesario, siempre, el control y correlación-correspondencia entre la *lógica formal* y la *trascendental*; y, sin embargo, todo lo relativo a la excedencia se despliega como *inmanencia* —de la *conciencia*, de la conciencia en la forma de imaginación, que permite hablar de *conciencia imaginativa*; en la conciencia en la forma de fantasía, que igualmente constituye la *conciencia fantosa*—.

¿Qué tiene que ver este análisis con la descripción fenomenológica de la obra de Tiziano, hecha por Husserl? Veamos:

El sentido es dirigido hacia algo distinto; lleva algo al espíritu; y lo que lleva al espíritu es lo mentado. El nombre también lleva la persona al espíritu, así sea de una manera tosca o haciendo una silueta incierta. Y después también sirve como símbolo (jeroglífico) quizás sobre las bases de una adhesión, o de una estipulación voluntaria (decido usarlo como

signo de un jeroglífico, como una marca recordatoria, como un signo de memoria con sentido recordatorio (*Hua. xxiii*, p. 155).

Aquí, entonces, de lo que se trata es de una *fenomenología del símbolo* que, igualmente, como se vio, opera o puede operar como *fenomenología del ícono*: en ella el fenomenologizar radica en una operación de translación del sentido, de ir de lo dado —dado en plena evidencia, sea como percepción o como intuición— hacia lo puesto: hacia un símbolo o una simbología ponente, hacia un ícono o una iconografía ponente. De ahí que Husserl afirme:

Fenomenológicamente, por consiguiente, algo toma de inmediato el signo; cuando enfocamos nuestra atención en él, notamos que tiene la función de signo. Esta *supone* la función como portadora de una intención, de un acto atentivo de sentido que apunta a algo diferente (*Hua. xxiii*, p. 155).

¿Se pueden emparentar *símbolo* y *signo*? En principio, resulta más sencillo establecer su enlace que su diferencia. Para Husserl: “Un símbolo-se-mejanza también tiene sus propiedades. Lo que menta no es lo mentado; la ‘imagen’ tiene, sensiblemente, el carácter de signo” (*Hua. xxiii*, p. 155). La propiedad, entonces, del signo tanto como del símbolo es que reenvía, lanza, proyecta: más allá de *lo que aparece* —de *lo apareciente*—, por así decirlo, a partir de uno u otro la mirada se desplaza de un visible hacia un invisible, sobre el cual se crea una nueva visibilidad, Husserl dice:

Es lo que me pasa si tomo la *Pietá* de Fra Bartolomeo: Experimento la imagen como símbolo del original (...). El sentido no es inherente a la imagen; por tanto, es inherente a una segunda conciencia-de-sentido fundada en una imagen consciente y conectada con la imagen consciente a la manera en la cual un símbolo y una intención con la cual está puntualmente conectada desde antes (*Hua. xxiii*, p. 156).

Aquí, entonces, queda en evidencia que la excedencia crea o constituye un *campo de remisiones*: de lo visible a lo invisible, y viceversa; de lo dado a lo puesto, y viceversa; del signo al símbolo, y viceversa. Este campo de remisiones no es relativo a la percepción, aunque pueda tornar a ella. Antes bien, “la relación simbólica ordinariamente lleva de algo vacío, hacia algo que frecuen-

temente cambia en intención llena” (*Hua. xxiii*, p. 156). Y, en todo esto, lo que se da es un despliegue de la inmanencia de la conciencia en cuanto inmanencia del sentido (p. 156).

Poco, pues, importa que se hable de una obra de Tiziano o de Fra Bartolomeo, que el campo de remisiones sea asunto de la experiencia imaginativa o ficcional, que lo que se toma como *tema* sea el signo, el símbolo o el ícono. En todos los casos, de lo que se trata es de ver cómo se da la excedencia que, a su modo, satura. No es, pues, que el sujeto haga caso omiso de lo que se ofrece en plena dación perceptiva o intuitiva, es que todo lo que se ofrece como dato *despliega* las posibilidades de hacer el tránsito de lo visible a lo invisible, de la *dación perceptiva-intuitiva* a la *donación imaginativa-ficcional*.

¿Qué es, entonces, lo propio de esta imagen que produce la excedencia, en la cual se satura el sentido, sea como *fenomenología de la imagen*, *fenomenología del signo*, *fenomenología del símbolo* o *fenomenología del ícono*? Que de un visible se pasa a otro, antes invisible; que en este *fenomenologizar* se despliega una operación subjetiva que otorga visibilidad a lo invisible. Que sea el campo del arte, de la experiencia estética, el que ha usado Husserl para ponerlo en plena evidencia no significa que no se pueda dar un tránsito de este a la ética o a la política. Marion, y otros, han visto éste *fenomenologizar* en los campos de la Revelación. Nuestro ejercicio, a continuación, quiere situar como *tema* la figura del pobre y de la pobreza; tal como lo han mostrado Hardt y Negri.

EL POBRE COMO ÍCONO, LA POBREZA Y LA ICONOGRAFÍA DE LA MULTITUD

Llama la atención cómo Hardt y Negri (2011) vuelven no sólo sobre las categorías: pobre y pobreza, sino cómo acuden a la tradición abierta por Francisco de Asís, de un lado, y, de otro, a las nociones de singularidad, multitud e inmanencia de la escuela franciscana, en cabeza de Juan Duns Scoto y Guillermo de Occam. Vamos con el primer punto:

(...) Esta militancia ofrece resistencia en el seno del contrapoder y transforma la rebelión en un proyecto de amor.

Existe una antigua historia que sirve para ilustrar la vida futura de la militancia comunista: la de san Francisco de Asís. Consideremos su obra.

Para denunciar la pobreza de la multitud, adoptó esa condición común y en ella descubrió el poder ontológico de una nueva sociedad (...) San Francisco, en oposición al capitalismo naciente, repudió toda disciplina instrumental y, en oposición a la mortificación de la carne (en la pobreza y en el orden constituido), propuso una vida gozosa que incluía a todos los seres y a toda la naturaleza, a los animales, al hermano Sol y a la hermana Luna, a las aves del campo, a los seres humanos pobres y explotados, todos juntos en contra de la voluntad del poder y la corrupción. En la posmodernidad, volvemos a estar en la situación de san Francisco de Asís y proponemos contra la miseria del poder, el gozo del ser (Hardt y Negri, 2011, p. 433).

Son dos las categorías que se ponen en juego: la pobreza y el pobre; mientras la primera tiene el carácter de un *fenómeno social*, que abarca a muchos, a la muchedumbre, a la multitud; categoría en la que todos los *incluidos* quedan igualados en su condición de *excluidos*; la segunda atiende a la singularidad de un quién que en *primera persona* vive la exclusión, el desplazamiento, la orfandad, la viudez, el desempleo. Que sean complementarias no indica que sean la misma. Que los fenómenos que anuncian tenga un reverso: el gozo del *Vogelfrei* (Hardt y Negri, 2011, p. 178), es una consecuencia inesperada de la acción social.

Ahora bien, si se tematiza, lo que se encuentra es que los pobres son “un sujeto social (...) siempre presente” (Hardt y Negri, 2011, p. 176); en concreto, “El pobre está desamparado, excluido, se lo reprime y explota. ¡Y aun así vive! El común denominador de la vida, la base de la multitud” (pp. 176-177). Si se lo mira con detenimiento lo que se encuentra es que “el pobre es (...) una eterna figura posmoderna: la figura de un sujeto móvil, transversal, omnipresente y diferente; el testamento del carácter incontrolable y aleatorio de la existencia” (pp. 176-177).

Ahora bien, ¿por qué volver la mirada hacia él? Por su potencia icónica; porque es signo; en fin, porque es símbolo: otra mitad de lo enunciado, a saber, políticas de desarrollo, indicadores de crecimiento económico, índices de prosperidad. El pobre —que, desde luego, aquí no se pretende ver como víctima o como héroe— muestra la plenitud de la evidencia del fracaso del capitalismo; y, sin embargo: