

LA FENOMENOLOGÍA DE LO INVISIBLE: EL PROBLEMA DEL MÉTODO

Germán Vargas Guillén
Profesor titular
Universidad Pedagógica Nacional
Bogotá, 2012

Sumario: El artículo 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.

Palabras clave: fenomenología, fenómeno saturado, fenomenología de lo invisible, fenomenología del signo, método fenomenológico.

Abstract: This paper analyze the *saturated phenomenon* in its relation with *the actually given*, *the evident*, and with that invisible in the experience but visible to the consciousness as *the posited*. It shows that in experience the world shows itself as *the given*, that such experience constitutes itself in *intuition*, in *the immanent*, that because of its necessary character constitutes the evidence of the world; but it shows that there is a *surplus* that even though it do not depends on *the given* it shows itself as phenomenon *posited*, *donated* by the subject in experience: *the invisible*. In resume, this paper attempt to show how is given the surplus that saturate, in other words, how is given the subjective experience that gives visibility to the invisibility.

Key words: Phenomenology, Saturated Phenomenon, Phenomenology of Invisibility, Phenomenology of Sign, and Phenomenological Method.

¿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» (ob. cit., p. 237), tratado por Husserl en *Hua. XXIII*. Al cabo, la discusión tanto teórica como metodológica sobre el llamado «fenómeno saturado» tiene sus bases en este punto de vista; y, es quizá en el ámbito de la experiencia estética donde se da más claramente esta *excedencia* que *satura*. Así queda caracterizada por Husserl (ob. cit., 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*)?

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-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*.

1. 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). 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 parta 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; aún 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» (*íd.*); gracias a éstas el conocimiento está «libre de aquella calidad de enigmático que es la fuente de todas las perplejidades escépticas» (*Hua. II*, p. 33); ahora bien, en sí *inmanencia* designa «el carácter necesario de todo conocimiento» (*íd.*), mientras hay un «*doble sentido*» (*Hua. II*, 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*» (*íd.*). 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» (*Hua. II*, 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” (*id.*); 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.

2. 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 aparencias 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 (*ob. cit.*, p. 11), lo “*inabarcable*, según la cantidad, [lo] *insoportable* 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 deseirlo, a tomarlo delicadamente como algo actual» (*íd.*, 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*.

3. La imagen de fantasía



¿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 (*íd.*), 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» (*ob. cit.*, 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 inautenticidad con respecto a lo que es presentado no puede ir más allá. Qué me interesa en este caso; lo que no es indirectamente representado» (*ob. cit.*, 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 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, aún 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 píxeles, 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 contraste 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? (*íd.*) 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 fantástica*–.

¿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) quizá 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 atento 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-semejanza también tiene sus propiedades. Lo que menta no es lo mentado; la “imagen” tiene, sensiblemente, el carácter de signo» (*íd.*). 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. Es lo que me pasa, como dice Husserl, 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 frecuentemente 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 (*íd.*).

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 éste a la ética o a la política. Marion, y otros, han visto este *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.

4. El pobre como ícono, la pobreza y la iconografía de la multitud

Llama la atención cómo Hardt y Negri (*Imperio*, 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 & Negri, 2011, p. 433).

Son dos la 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 quien 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 & 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 & 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» (*ob. cit.*, 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» (*íd.*).

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:

- «(...) es (...) el fundamento de toda posibilidad de humanidad» (*íd.*).
- «(...) se ve al pobre como alguien que tiene una capacidad profética: el pobre no sólo está *en* el mundo, sino que es la posibilidad misma del mundo» (*íd.*).
- «Sólo el pobre vive radicalmente el ser presente y real, en la indigencia y el sufrimiento, y por ello sólo el pobre tiene la capacidad de renovar el ser» (*íd.*).
- «La divinidad de la multitud, de los pobres, no apunta a ninguna trascendencia. Por el contrario, aquí y sólo aquí, en este mundo, en la existencia de los pobres queda presentado, confirmado, el campo de la inmanencia» (*íd.*).
- «El pobre es Dios en la tierra» (*íd.*)

En todos los casos mencionados: el pobre es *símbolo*: σύμβολον, la otra mitad de lo visto, de lo dicho, de lo realizado, de lo expresado, de lo esperado. Un capitalismo que quiere la riqueza y produce, por fuerza, la miseria; una distribución de oportunidades que queda restringida a los poderosos, una modernidad que desplaza y desarraiga. Pero, al mismo tiempo, el pobre es *signo*: *signum*, indicio, señal, lugar al que se apunta o se desplaza la mirada; puesto que hay que mirar lo que hizo emerger la condición de miseria, de dolor, de angustia y, al mismo tiempo, los indicios de otro modo de ser, de otra forma de la economía, más allá del mercado, de la competencia y de la eliminación de quienes no entren en el circuito de la producción a gran escala. Y, por fin, el pobre es, en sí y por sí *ícono* de sí: εἰκών, εἰκὼν ὄνος, puesto que hace poner la vista en lo distinto de sí, como potencia y horizonte de ser.

Entonces, en medio de todo el circuito capitalista el pobre sigue siendo «la condición de toda producción» (Hardt & Negri, 2011, p. 178). ¿Por qué? Precisamente porque si se logra un desarrollo de las políticas públicas para desplegar el tejido social de modo que cree oportunidad para los pobres, una y otra vez vuelve a producirse el desplazamiento y la victimización de sectores que parecían blindados a los embates del capitalismo; ahí es donde vuelve y se hace imperativo no sólo tener alternativas, sino que esos nuevos pobres están dispuestos a todo: al paternalismo del Estado, a la inclusión en las mafias y en las hordas de pillaje, a asimilarse como jugadores de casinos, a seguir la voz de un patriarca o de un “salvador iluminado”, a hacer una y otra vez ofrendas a viejos y a nuevos cultos. Pero, así mismo, porque esas nuevas masas de pobres son las que con mano de obra más o menos calificada pone su *general intellect* al servicio de quien quiera o pueda contratarla.

De ahí que se pueda evidenciar una diferencia de grado entre el pobre y la pobreza; esta última se puede estandarizar en indicadores sociológicos, macro y micro económicos, en estructuras antropológicas, en densidades poblacionales, en desarrollo urbanístico o agrícola. En fin, se trata de un *fenómeno* que puede ser más o menos cuantificado. El pobre, en cambio, es un viviente, un sintiente.

Y, en efecto, «El descubrimiento de la posmodernidad consistió en volver a poner a los pobres en el centro del campo político y productivo. Los verdaderamente proféticos fueron los pobres, la risa libre como pájaro de Charlie Chaplin, libre de cualquier ilusión utópica y, sobre todo, de cualquier disciplina de liberación, interpretó los “tiempos modernos” de la pobreza, pero, al mismo tiempo vinculó el nombre del pobre al de la vida, una vida liberada y una productividad liberada» (Hardt & Negri, 2011, p. 179). Así se deja la metafísica de la trascendencia: no es que haya una explicación, vía una *hypothesis ex machina*, para dar cuenta de la situación del pobre, o su producción; antes bien, es que la máquina capitalista misma tiene que producir pobres como condición de posibilidad de su supervivencia. Y, en efecto, cuanto más miedo se tenga al empobrecimiento, más se elevan y se elevarán los índices de productividad. Entonces el Charlie Chaplin que, prácticamente, juega con la máquina, juega consigo mismo, estalla y se estalla produciendo, al cabo es símbolo de la tristeza y de la carcajada; es signo de un cansancio íntegro que goza con las pequeñas cosas

de la vida: un pan, una sonrisa, una jugada estólida en o contra la máquina; es ícono de un mundo decadente que se muestra en el esplendor de su progreso.

¿Dónde entran en juego los otros conceptos de la Escuela Franciscana? «(...) la afirmación de los poderes de *este* mundo, el descubrimiento del plano de la inmanencia. *Omne ens habet aliquod esse proprium*: toda entidad tiene una esencia singular. (...) Duns Escoto subvierte la concepción medieval (...) dualista (...) volviendo a situar el pensamiento en la singularidad del ser» (Hardt & Negri, 2011, p. 91). ¿Qué tiene que ver esta caracterización con el ícono, con su fenomenología? En último término, la plena evidencia de que el *universal* es más que excedente, más que ficción, más que fantasía. Lo que sale al encuentro es el *singular*; que de éste, por su propiedad de ícono, pueda ser extrapolado el *universal* no quiere decir que se lo llegue a captar o conocer; sólo queda como una trayectoria ideal de la mirada, como un *posible* que puede llegar a darse. Y, sin embargo, la pura singularidad de cada quien permite que se abra una y otra vez la comprensión de lo humano, de la *humanitas*, en su *inmanencia* y, a la par, en su *contingencia*.

¿Cómo, entonces, liquidar de una vez por todas el *universal*? En primer término, haciendo claridad de que él es sólo *Fiktum*; y nada más. En segundo lugar, mirando cómo es posible, en el variar de las variaciones, pasar del *Fiktum* lo *universal*, *universalidad*, *humanidad universal* a *multitud*: «Guillermo de Occam (...) afirmaba que la Iglesia es la multitud de los fieles –*Ecclesia est multitudo fidelium*–, lo cual significaba que la Iglesia no era superior ni diferente de la comunidad de cristianos, sino inmanente a ella» (Hardt & Negri, 2011, p. 93). *Multitud* e *inmanencia* son, entonces, dos formas de desenvolvimiento de *lo mismo*, a saber, de sujetos que en su mundear, en su experiencia de mundo, llegan a identificarse como... bien sea: pobres, miembros de una Iglesia, desplazados, tiranizados. Es por esta vía, sólo que debió esperarse hasta Spinoza, que «el horizonte de la inmanencia y el del orden político democrático coinciden plenamente» (*íd.*).

Cuando se descubre la *multitud* al mismo tiempo acontece «Este proceso histórico de subjetivación» que es, en el fondo, el «modo de vida de la multitud» (*íd.*). Sólo es posible hablar de *sujeto*, en su *singularidad* si se lo reconoce en cuanto *inmanente*, realizando su ser en el mundo con los otros; en una intersubjetividad que no es un universal abstracto, sino simple y mera *multitud* que vive la *contingencia*.

Ahora bien, sin pasar por el célebre pasaje de los *Grundrisse* de Marx, en los que se habla del *general intellect*, Duns Escoto y Dante Aligheri «a miles de leguas» coinciden en que «Este singular es poderoso, por cuanto es el impulso que permite hacer realidad *totam potentiam intellectus possibilis*: toda la potencia del intelecto posible» (Hardt & Negri, 2011, p. 91). Así, entonces, *individuarse*, ser *singular* en la vida de la *multitud*, es realizar la potencia subjetiva de conocer, las potencias anímicas de la creación –sea de la imaginación, de la fantasía–. Y todo esto *deviene*, es *efecto*.

El lugar de lo visible vs. el lugar de lo invisible

¿Qué ha pasado con las sociedades contemporáneas en el Occidente, entre las que, *mutatis mutandis*, nos contamos? «Político, deportista, periodista, gran jefe de empresa, escritor, todos confiesan que no hay bien máspreciado que éste –“mi imagen”: no soy más que como imagen» (Marion, 2006, p. 100). Todo el mundo está en el plan de «Afirmar la imagen» y esto equivale a «reconocer y transmitir una imagen de sí, un yo-como-imagen que satisfaga tanto a mirones como a lo visto» (*íd.*). La *identidad propia* es una moneda que se gasta en el consumo de la mirada del otro: el otro me mira y soy en tanto respondo a las expectativas que tiene el otro al mirarme. La *propia identidad* se pierde en el consuelo o en la limosna de la mirada del otro: «ese deseo busca un ídolo (...). Tengo que constituirme como imagen, ya no de mí, sino del ídolo que esperan los mirones –de un ídolo, de la imagen de un deseo, así pues de la mirada de un mirón» (Marion, 2006, p. 101). Se trata de una suerte de fatalidad: «la imagen que soy se somete (...) ante los mirones» (*ob. cit.*, p. 100). Estamos, pues, ante el «onanismo de la mirada» y lo que se despliega ante nuestros ojos es «la tiranía de la imagen idolátrica»; ahora se vive y se proyecta una «*libido videndi*» que, a fuerza de su repetición «nos dispensa de amar, impidiendo ver el rostro del otro –

invisible y real» (Marion, 2006, p. 102). Lo que preocupa no es, precisamente, *ver lo visible*; lo que preocupa es que se ha dejado de *ver lo invisible*. Y, atentos y apegados a la pura visibilidad: todo termina por ser reducción de la vida, de sí mismo y del otro, la *idolatría* como un *destino*, paradójicamente, *ciego* en su pura y absoluta *visibilidad*.

¿Cómo escapar de esta «prisión de imágenes» (*ob. cit.*, p. 103)? Se puede responder puntualmente la cuestión: «si podemos arrancar el ícono de la lógica de la imagen» (*ob. cit.*, p. 107); en fin de cuentas, «lo visible debe reivindicar definitivamente la invisibilidad» (*ob. cit.*, p. 109). Desde luego, así se invierte la Doctrina de la Caverna de Platón: no se trata de ir hacia la luz; de escapar de las sombras. Se requiere hacerse luz, proyectarla sobre todo fondo o trasfondo para que venga a visibilidad lo invisible.

¿Cómo deshacerse de la primacía del ver y, dentro de éste, de la hegemonía de la metafísica de la presencia?, ¿cómo mantenerse ante *lo ausente* e, incluso, con temor reverencial, ante *el ausente* —sea Dios, el pobre, el sentido—? Se trata, por tanto, de volver a aprender a ver: reencantando el mundo con la *mirada* que no se pierde en *lo dado*, sino que apunta a dar, a constituir, a desplegar otra visibilidad. Desde luego, se trata de una *mirada que satura* y, al mismo tiempo, *sutura*: lo descosido, lo inconexo, lo desabrido. Es la *visibilidad de lo invisible* que se expone como *horizonte de sentido*, desde luego, no para afirmar idolátricamente lo percibido-intuido, sino para hallarse ante un despliegue de ser, de potencia de ser, de perspectiva horizontal de ser.

Si la fenomenología de 1907, la de *La idea de la fenomenología*, mostraba el ver como un *ideal* es porque, quizá «Husserl mismo está cayendo con esto en un nuevo positivismo» (Hoyos Vásquez, 2012, p. 63). Acaso hay que advertir que si se quiere “salvar” los fenómenos, las *cosas mismas*, es urgente abandonar el imperio del ver, abrirse a *la región de lo invisto*. Allí lo que queda son las potencias creativas de la imaginación, de la fantasía; y, sin embargo, la vuelta al principio de corregibilidad, a su carácter intersubjetivo, previene de todo solipsismo.

La *imagen-ícono* del *pobre* es un *invisible* que abre a otra *visibilidad*: *fenomenologiza* un ser que porta potencia y horizonte de ser; por eso mismo *desborda* los límites del capitalismo, desde un dato esencial relativo a la *esencia de lo humano*, a su *eidos*. Aquí lo que queda en evidencia es que situarse dinámicamente ante la *esencia de lo humano* requiere superar todo visible, toda tiranía de la imagen, “caer” en lo invisible que se experimenta, precisamente, como *existencia*. Y si el pobre muestra en su fragilidad la *esencia* es porque muestra la *fragilidad* de la que hay que *guardar y resguardar* a todos y cada uno de los *débiles*; y no una u otra forma particular de pobreza o de fragilidad, sino todas las que emergen y se hacen lugar de expresión y de refugio de los “caídos en desgracia”, de los nuevos desposeídos, de los que tienen un *primer despertar a lo todavía no* o a lo *ya no* de la seguridad, del confort, de los mecanismos de participación, de la tolerancia y el respeto de su *singularidad*. Si son Francisco de Asís, Juan Duns Escoto y Guillermo de Occam los estandartes de estas nuevas formas de resistencia es porque la pobreza descubre la potencia y el sentido de ser.

Bibliografía

- Hardt, M., & Negri, A. (2011). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Hoyos Vásquez, G. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre Eds.
- Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925)*. Den Haag: Martinus Nijhoff; *Hua. XXIII*.
- Marion, J.-L. (2006). *El cruce de lo visible*. (J. Bassas Vila, & J. Masó, Trads.) Castellón: Ellago.
- Marion, J.-L. (2008). *Siendo dado*. Madrid: Síntesis.
- Reeder, H. P. (2009). El llamado "fenómeno" saturado. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, III, 275 - 298.
- Restrepo, C. E. (2012). *La remoción del ser*. Bogotá: San Pablo.
- Simondon, G. (2007). *Modo de existencia de los objetos técnicos*. Bs.As.: Prometeo.

Vargas Guillén, G. (2012). *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.

Virno, P. (2001). Multitud e individuación. *Multitudes* (7), s.d.