



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

González Di Pierro, Eduardo
ROBERTO WALTON, O LA FENOMENOLOGÍA DESDE AMÉRICA LATINA COMO
DIÁLOGO FILOSÓFICO PERPETUO

Revista de Filosofía Open Insight, vol. IV, núm. 6, julio, 2013, pp. 135-158

Centro de Investigación Social Avanzada

Querétaro, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421639455008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ROBERTO WALTON, O LA FENOMENOLOGÍA DESDE AMÉRICA LATINA COMO DIÁLOGO FILOSÓFICO PERPETUO

Eduardo González Di Pierro

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

dipierro@zeus.umich.mx

Roberto Walton (Rosario, Argentina, 1942) es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y es Investigador superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) desde 1974. Sin duda alguna es uno de los más importantes exponentes de la fenomenología contemporánea, no solamente en ámbito hispanohablante sino a nivel mundial. Discípulo de Eugenio Pucciarelli, pronto transitó del estudio de varias corrientes filosóficas —que lo han marcado aún hoy en día— a la fenomenología, a través de una lectura juvenil del primer tomo de las *Ideas* de Edmund Husserl en traducción de Ricoeur. Esto lo orientaría con gran fuerza, de acuerdo con su propio testimonio en este diálogo fecundo sostenido con él, hacia esta importante corriente de pensamiento y actitud filosófica que, como sabemos, ha marcado al siglo XX y sigue con fuerza y vigencia en nuestros días. Su dominio de la fenomenología abarca desde los orígenes mismos del movimiento, las obras husserlianas fundacionales, hasta los epígonos fenomenológicos más recientes, que conoce igualmente con gran propiedad; además del importante bagaje conceptual y conocimiento erudito de las obras de Husserl, Scheler, Merleau-Ponty, Patocka y muchos fenomenólogos más de distintas latitudes y épocas, llega incluso al estudio serio de fenomenólogos recientes como Michel Henry o Jean-Luc Marion. La presente entrevista fue realizada durante el *VI Coloquio del Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, en el marco del *IV Congreso*

Recibido: 08/04/2011 • Aceptado: 24/01/2012

Iberoamericano de Filosofía, “Filosofía en diálogo”, llevado a cabo en Santiago de Chile del 5 al 9 de noviembre de 2012.

Eduardo González Di Pierro. *Profesor Walton, antes que nada, ¿podría hablarnos sobre su vocación filosófica, cómo surge y cómo llega usted concretamente a la fenomenología?*

Roberto Walton. Mi primer interés fue por la historia. Esto me llevó a ocuparme de la filosofía de la historia y leer durante mi adolescencia *Teoría e historia de la historiografía* de B. Croce, *Origen y meta de la historia* de K. Jaspers, así como una selección de textos de K. Marx, traducidos al francés por H. Lefebvre y N. Guterman. Estos tres libros motivaron mi interés por la filosofía. Por esa época se publicó en Buenos Aires *La estructura del comportamiento*, de M. Merleau-Ponty, obra que intenté leer con escasa comprensión pero, como experiencia, fue muy estimulante. Durante el primer año de mis estudios universitarios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires compré la traducción francesa, efectuada por P. Ricoeur, de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de E. Husserl. La lectura de este texto, guiada por las esclarecedoras notas del traductor, tuvo una influencia decisiva para que me orientara hacia la fenomenología. Me complace recordar esto porque el año próximo [2013] se cumplen cien años tanto de la publicación de *Ideas* como del nacimiento del gran filósofo francés. Además, durante ese primer año de estudios, conocí a Francisco Romero y tuve con él una conversación que duró cinco horas. Fue una larga clase durante la cual me mostró su enorme biblioteca. Romero introdujo a Husserl en la Argentina en artículos de la década de los '30. Si bien me dijo que ya no se dedicaba a Husserl, su pensamiento estaba muy influido por N. Hartmann y M. Scheler. Tuve como profesor de Introducción a la Filosofía, la primera asignatura en la Facultad, a Eugenio Pucciarelli, quien luego dirigió mi tesis de licenciatura, mis becas y mi tesis doctoral, y a quien yo habría de suceder eventualmente en su cátedra. De él escribió J. Ferrater Mora que quien quisiera conocer el método fenomenológico debía leer uno de sus textos.

EGDP. *¿Puede hablarnos un poco sobre cuál considera que es la tarea de la filosofía en nuestro presente?*

RW. Es difícil señalar tareas o temas especiales. Por un lado, se encuentran todos los temas tradicionales de la filosofía que siempre pueden ser reactivados o reinstituidos según la expresión de Husserl. A pesar del fuerte carácter innovador de su pensamiento, el fundador de la fenomenología declaró expresamente que ella no excluye los motivos y problemas que han impulsado interiormente a la tradición filosófica y menciona las cuestiones supremas y últimas de la metafísica, el problema del sentido de la Historia, y los problemas ético-religiosos. Cabe recordar sus palabras: “mi vida y la de Platón es una sola”.

Un tema siempre actual es el de la “renovación” que Husserl enfatizó luego de la Primera Guerra Mundial proclamando que algo nuevo tenía que suceder en el ser humano. Esto implica la dilucidación de nuestro papel como actores históricos y la responsabilidad por el otro en la comunidad ética. Vista filosóficamente, la “renovación” es un acontecimiento, y la dilucidación de este fenómeno particular seguramente ha de seguir siendo una tarea significativa para la filosofía. La fenomenología le ha otorgado un lugar central. Recordemos que el retroceso a la instancia última comprende, tanto para Husserl como para Heidegger, dos etapas claramente delimitadas, la primera de las cuales adquiere gran importancia mientras no se tiene en cuenta la segunda. Más allá de la reducción desde los objetos concebidos como hilos conductores trascendentales a la multiplicidad de sus posibles modos de conciencia en el yo trascendental, Husserl exige la reducción radicalizada desde el curso de la conciencia al presente viviente como protoacontecer de la subjetividad trascendental que impulsa y es la condición de posibilidad de una estructura plural del acontecer. Por su parte, con ulterioridad al salto que tiene lugar desde los entes en dirección al ser concebido como fundamento, Heidegger se refiere a un salto que va desde el ser hacia aquel abismo que no es fundamento y al que da el nombre de acontecimiento (*Ereignis*) para diferenciarlo de todo mero

suceso que remite a otra instancia explicativa. Mientras que Husserl nos dice que el acontecer del presente viviente es la protorealidad de la fenomenología a la que debe retroceder toda de explicitación, Heidegger afirma que no hay otra cosa a la que remita el *Ereignis*, a partir de la cual pueda ser explicado.

En la estela de estas reflexiones, Merleau-Ponty sostiene que todo presente originario o viviente coincide con el acontecimiento en el que las cosas o los hechos encuentran una intención que los comprende, sin la cual no podrían manifestarse, o bien una de las intenciones encuentra en ellos la posibilidad de expresarse, de tal modo que no hay cosas sin mundo ni mundo sin cosas. Además, toda intención que comprende las cosas es una intención humana en tanto que el hombre se resuelve en un haz de intenciones, de tal modo que no hay hombre sin mundo ni mundo sin hombre. Y toda intención que comprende las cosas sólo puede proyectarse desde un nuevo presente viviente y no constituido que escapa a lo ya dado e instituye una nueva perspectiva para la articulación, de modo que no hay mundo sin tiempo ni tiempo sin mundo. El tema del acontecimiento se reitera en toda la fenomenología posterior. Entre las formulaciones recientes se encuentra la de Claude Romano. Este pensador destaca que, a diferencia del hecho intramundano, el acontecimiento se asigna unívocamente a aquél al que adviene como tal de modo que pone en juego su ipseidad. Instauro un mundo y, por tanto, abre un horizonte de sentido para la aventura humana. Además, al transformar radicalmente el contexto no puede ser interpretado a partir de él, sino que sólo se comprende a partir del mundo posterior al que da lugar.

Al margen de la fenomenología, la noción de acontecimiento ha ocupado un lugar central en la metafísica de A. N. Whitehead, en la que el último principio es el avance de la disyunción de lo múltiple a la conjunción de lo uno mediante la creación de una nueva entidad distinta de las entidades ya dadas. Creatividad, múltiple y uno integran la categoría de lo último. Este punto de vista se aplica a todos los entes e implica un avance creador. En el tema del acontecimiento se condensa un talante antinaturalista y un cuidado por la apertura de nuevos horizontes, que se puede expresar con

la aseveración de Whitehead de que el entorno antecedente no es totalmente eficaz en la determinación de lo que de él surge. Con Whitehead podemos volver a mi consideración inicial sobre la naturaleza de la filosofía recordando su afirmación de que ella “consiste en una serie de notas a pie de página de Platón”.

EGDP. *¿Cuáles son, para usted, los principales retos que enfrenta la filosofía latinoamericana hoy en día? Y ¿cuál es su posición dentro del debate acerca del problema de si existe o no una filosofía latinoamericana, ese debate que abrieran, de algún modo, Leopoldo Zea y Salazar Bondy?*

RW. En este VI Coloquio de CLAFEN me he referido a la distinción que N. Hartmann establece entre categorías y formas de pensar. Me parece una buena guía para tratar el tema. Las categorías conciernen a la universalidad de la filosofía y las formas de pensar a nuestra particularidad latinoamericana. Mientras que las categorías son las determinaciones fundamentales de lo que es, las formas de pensar son modos de la conciencia aprehensora del mundo, es decir, modos de la concepción e imagen del mundo. Mientras que las categorías no cambian y son enriquecidas en sus determinaciones, las formas de pensar recorren múltiples y diversos caminos y se encuentran unidas por las categorías por encima de los pueblos y los tiempos. Las formas de pensar se presentan en la manera de intuir simplemente práctica del mundo circundante cotidiano –nuestra América Latina–, el mito, el pensar religioso, la imagen científica del mundo, y las variadas modalidades que puede revestir la filosofía como el idealismo, el realismo, el empirismo, el racionalismo, etc, exhiben elementos estructurales comunes que son precisamente las categorías; por ejemplo, la espacialidad, la temporalidad, la causalidad. No es posible cambiar un sistema de categorías por otro así como es posible cambiar una imagen del mundo por otra mejor. Esto significa una recurrencia de los momentos categoriales fundamentales en las diversas formas de pensar. Las categorías emergen y se mantienen en medio del cambio de las formas de pensar, y pueden exhibir un exceso o un retraimiento en ellas. A través de la serie de formas de pensar se

enfatan en cada caso diferentes categorías, emergen grupos cada vez más complejos de categorías, se restringe el predominio que pueden haber alcanzado determinadas categorías en otras formas, y una visión más amplia restablece el equilibrio. Hartmann considera que el enriquecimiento de un mismo tesoro categorial a través del cambio de diversas formas de pensar es un proceso de ascensión y ampliación que no forma una línea unitaria sino que transcurre por múltiples caminos que no vuelven necesariamente a reunirse.

Por tanto, la filosofía aspira a la universalidad de las categorías, y lo que importa no es tanto una filosofía latinoamericana sino nuestro efectivo aporte a la filosofía universal mediante una diferenciación que responda a una selección de problemas. Determinadas cuestiones nos conciernen en mayor grado y podemos poner el énfasis en ellos, aunque deben ser tratados desde la perspectiva universal de la filosofía. En este sentido destaco los dos volúmenes sobre *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina*, preparados por el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica. En ellos se examinan los elementos culturales de las religiosidades latinoamericanas sin dejar de tener en cuenta la tradición filosófica o la más reciente fenomenología de la religión.

EGDP. *Ya específicamente respecto de la fenomenología, de la que es usted amplio y reconocido conocedor, ¿cuál considera que es el valor y la vigencia de la filosofía fenomenológica, en nuestro momento histórico?*

RW. La filosofía fenomenológica lleva ya más de un siglo de vigencia. En virtud de la publicación de los inéditos, Husserl y Heidegger conservan su actualidad y se mantienen en el centro del análisis. El fenomenólogo indio J. N. Mohanty nos acaba de entregar el año pasado el segundo y último tomo de su magnífica exposición sobre el pensamiento de Husserl. Me parecen significativos los intentos de mediación entre Husserl y Heidegger de acuerdo con la tesis de que son dos interpretaciones diferentes de un mismo proyecto. K. Held, por ejemplo, estima que el mundo es el asunto propio de la fenomenología y, enlazando temas de los fundadores, ilumina

aspectos de la mundaneidad, entre ellos el contraste entre el cielo y la tierra como oposición entre la apertura y la ocultación, o el contraste entre *ethos* y *kairós* como polos entre los cuales el mundo histórico y político ocupan una posición intermedia. S. G. Crowell, por otra parte, ha puesto de relieve el problema filosófico común del espacio del sentido y destacado el carácter esencialmente fenomenológico del pensamiento de Heidegger al respecto. Si bien no son tan abundantes, se realizan también trabajos sobre Scheler y los filósofos de los círculos de Gotinga y Munich. Su esclarecedora conferencia sobre la cuestión realismo-idealismo en E. Stein durante el VI Coloquio, profesor González Di Pierro, es un digno ejemplo de este interés siempre presente.

El movimiento fenomenológico se ha desarrollado en una pluralidad de direcciones o perspectivas. Ricoeur ha hablado de variaciones imaginarias y herejías respecto de los pensamientos fundacionales. Él mismo ha señalado que la primacía de la cuestión del sentido se convierte en la pregunta por el sentido disimulado y la *epojé* en un distanciamiento frente a la pertenencia primera a una tradición y, en consecuencia, ha elaborado una fenomenología hermenéutica porque entiende que toda comprensión está mediada por símbolos, metáforas y textos. J. Patočka ha expuesto una fenomenología de los tres movimientos de la existencia humana: el arraigo por medio de la adquisición de un mundo posibilitada por el acogimiento de los otros, la preservación de sí en la confrontación con las cosas y los otros seres humanos, y el descubrimiento de sí mismo como movimiento de entrega incondicional al prójimo. E. Levinas ha enfatizado la necesidad de reducir o desdecir lo dicho para encontrar el Decir ya no por medio de la identificación referencial atada al ser o la esencia sino por medio del testimonio en la responsabilidad por el otro. H. Rombach ha propuesto una fenomenología estructural porque la fenomenología trascendental describe epifenómenos de los existenciales descritos por Heidegger, y éstos a su vez remiten a determinaciones estructurales que se generan de un modo histórico como una posibilidad de desarrollo de la naturaleza predada en una común creatividad entre los hombres y la naturaleza.

M. Henry ha desarrollado, más allá del saber de la conciencia, una fenomenología material que se ocupa del saber de la vida como una autoafección o autorrevelación en la cual, sin distancia o separación, la ipseidad se da a sí misma su propio contenido o materia de índole afectiva, y sin la cual no habría ni intencionalidad husserliana ni trascendencia heideggeriana. B. Waldenfels defiende una fenomenología responsiva que, en contraste con las lógicas de la intencionalidad y de la comunicatividad, presenta una lógica en que la interpelación de lo extraño trasciende a la vez la realización de fines subjetivos y las pretensiones de validez intersubjetiva.

El valor de la fenomenología reside en haber explicitado la cuestión fundamental de nuestra relación con el mundo. Husserl afirma, en un pasaje de la *Crisis*, que la irrupción en 1898 de la idea de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, lo conmovió tan profundamente que desde entonces toda su vida estuvo dedicada a la consideración de este tema. La fenomenología posterior continúa con esta dilucidación. Una de sus modalidades es la búsqueda de una correlación más originaria. Este movimiento, que está implicado en el análisis husserliano de la génesis del acto intencional, se advierte en Heidegger en el tema del ser-en-el-mundo como determinación existencial del *Dasein* o en la cuestión de ser como venir a la presencia que requiere un lugar o “ahí” en el que se produce ese desvelamiento a partir de la ocultación, es decir, un destinatario que acompaña ese aparecer. Aparece en Merleau-Ponty, ya sea en el trazado de las articulaciones del mundo por el cuerpo propio, ya sea en la dilucidación de una reversibilidad entre la carne del mundo y la carne del cuerpo. Otra modalidad reside en la determinación de condiciones de posibilidad de la correlación. Como acabamos de mencionar en la breve referencia a las direcciones de la fenomenología, esta modalidad ha transitado diversos caminos: se han puesto de relieve modos de apertura del mundo que dependen de la imaginación creadora operante en el lenguaje; se ha considerado el mundo como un emergente de procesos más fundamentales; o se ha antepuesto a la correlación mundo-subjetividad una dimensión que trasciende el mundo.

La fenomenología ha puesto de relieve como terreno propio para la filosofía el ámbito de la aparición en su aparecer, es decir, una esfera que había quedado oculta detrás de aquello que aparece. De modo que la reflexión sobre el aparecer se convierte, como subraya Henry, en “la disciplina fundamental del saber” porque está presupuesta por toda otra consideración. Por tanto, la filosofía no puede ser relegada al examen de lo ya alcanzado en otros terrenos del conocimiento.

EGDP. *Desde su perspectiva filosófica, ¿qué piensa de los procesos políticos y democráticos que vive actualmente América Latina?*

RW. Me remito a ideas de Ricoeur porque considero que deben ser tenidas en cuenta en la actual situación de América Latina. Ante todo hay que subrayar una cuestión central. Se trata del reconocimiento de la especificidad de la dimensión política en relación con los fenómenos económicos y sociales. La existencia política del ser humano se asocia con una racionalidad específica y con males específicos que son irreducibles a la vida económico-social. El defecto del marxismo-leninismo reside en no haber asignado una finalidad y una patología específicas a lo político en razón de sobreestimar el papel de los modos de producción y de considerar que las alienaciones políticas reflejan las alienaciones económicas. Este desconocimiento de la autonomía de lo político considera la apropiación privada de los medios de producción como la única situación de alienación humana. Reduce el mal político al mal económico y, por tanto, cae en la ilusión de que una sociedad liberada de las contradicciones de la sociedad burguesa quedará también liberada de la alienación política. Esto conlleva una justificación de la tiranía política. Pero la alienación política no es reducible a la alienación económica sino constitutiva de la existencia humanas y requiere una crítica específica. Por tanto, queda socavada la argumentación –desgraciadamente presente aún en algunos países de América Latina– en favor de un partido político único o en extremo excluyente. No es válido establecer un dilema entre la democracia política y la construcción de una sociedad solidaria.

Afirmada su autonomía, veamos ahora la naturaleza de lo político, esto es, el “doble rostro” que exhibe lo político, según Ricoeur, porque puede ser caracterizado como una estructura ortogonal con un plano horizontal y un plano vertical. Por un lado se encuentra el lazo horizontal del querer vivir en conjunto de acuerdo con una racionalidad que se manifiesta en la regulación del Estado por una constitución. Por otro lado se encuentra el lazo vertical según el cual los gobernantes se diferencian jerárquicamente de los gobernados. Aun cuando elijan a sus gobernantes, los que no ejercen el poder se encuentran desposeídos de la capacidad de decidir. El carácter enigmático de la política, es decir, del ejercicio del poder dentro de la estructura ortogonal de lo político –lo que Ricoeur denomina “la paradoja política”– reside en el desequilibrio de esta estructura ortogonal. Por un lado, deseamos que todo el poder provenga del querer vivir en conjunto, es decir, que la relación vertical sea reabsorbida por la relación horizontal. Por otro lado, el lazo vertical no puede ser totalmente reabsorbido en el lazo horizontal porque es necesario para la toma de decisiones. Su desaparición significaría el fin de lo político porque implicaría el fin de los beneficios resultantes de la conciliación entre diferentes tradiciones y proyectos. La función rectora de lo político exige un compromiso entre la relación consensual horizontal y la relación jerárquica vertical.

La democracia se enlaza con la vigencia y fortaleza del lado horizontal del querer vivir en conjunto frente al lazo jerárquico del mando y la autoridad. La estructura ortogonal implica dos exigencias cuyo incumplimiento convierte a la democracia en ficción. En lo que atañe al lazo vertical, es decir, del poder público, se requiere un estricto republicanismo en que el ejercicio del poder sea una función que se ajusta a un marco legal y tiene límites en tiempo y atribuciones. Quienes se encuentran en el vértice del poder han de tener conciencia de que el acceso a esos cargos no responde a una gracia especial, ni dispensa de un diálogo con los demás poderes y la ciudadanía, y de que han de ser sustituidos cuando se cumplan los plazos. Y en lo que concierne al lazo horizontal, la exigencia toca a la autonomía y responsabilidad del individuo que

ejerce su papel de punto de partida de la autoridad de un modo reflexivo ajeno a impulsos emocionales. El totalitarismo proviene del interior de cada ser humano que renuncia tanto a la libertad negativa por la que se defiende del exceso del poder como a la libertad positiva que contribuye a establecer la autoridad de un modo prudente. Ricoeur ha señalado que la enfermedad totalitaria –al acecho en América Latina– tiene varias causas. Una de ellas es el cambio de la estructura espiritual humana mediante la sustitución de la fe por una nueva conciencia religiosa de tipo político que no se asocia con una totalidad trascendente sino con una totalidad de índole humana. Esto hace que el ser humano quede englobado en algo que no lo trasciende. Y la conversión religiosa es sustituida por un acto de oportunismo político. Otras causas son la invención de la técnica de masas –recurso a la propaganda, la mentira y las consignas–, la facción política como ejecutora de esta técnica, y una democracia cómplice que exhibe pasiones como las querellas, el odio, el resentimiento, la envidia, la cólera, etc. La referencia de Ricoeur al oportunismo desenmascara a los intelectuales que en América Latina hablan de “razón populista”, concebida como medio de avalar la dialéctica amigo-enemigo en la acción política.

EGDP. *¿Cuál es su consideración, en general, de la así denominada “filosofía posmoderna”, tomando en consideración, naturalmente, que ésta tampoco es homogénea y cuenta con diferentes desarrollos y autores?*

RW. El gran postmoderno fue Whitehead como lo muestra con mucha claridad la visión del mundo que elaboró desde su obra *La ciencia y el mundo moderno* (1925). Estudiosos de su pensamiento como D. Griffin y J. B. Cobb han desarrollado en Estados Unidos un posmodernismo constructivo –con aportes adicionales de C. S. Peirce, W. James, H. Bergson y C. Hartshorne–. En lugar de renunciar a toda visión del mundo mediante un desmontaje de conceptos, este movimiento propone construir una visión posmoderna a través de una corrección de las nociones de la Modernidad sin dejar de recuperar un sentido positivo tanto en ellas como en nociones

anteriores de manera que se procura una síntesis creadora de verdades y valores modernos y posmodernos. Este movimiento considera al posmodernismo deconstructivo o eliminativo como una fase en que el antirracionalismo de la Modernidad –subrayado por Whitehead– es llevado a su conclusión. Se trata en realidad de un ultramodernismo o hipermodernismo al que cabe contraponer el verdadero postmodernismo que ha de tender a la recuperación de un racionalismo unido al reconocimiento de todas las fuentes de evidencia y la construcción de una cosmología metafísica que satisfaga criterios de coherencia y adecuación a todos los aspectos de la experiencia. Se debe tener en cuenta que el término “posmoderno” ya fue utilizado en 1964 por los continuadores de la filosofía de Whitehead.

El posmodernismo constructivo formula dos objeciones fundamentales contra concepciones que han caracterizado la trayectoria de la filosofía moderna. La primera se dirige contra la ontología basada en la concepción de que las unidades últimas de la naturaleza son, en la expresión de Whitehead, “actualidades vacías”, es decir, entidades completamente desprovistas de experiencia y espontaneidad. Frente a esta posición, el postmodernismo constructivo defiende el panexperencialismo. Whitehead enuncia el principio subjetivista al que define como el descubrimiento cartesiano de que la experiencia subjetiva es la situación metafísica primaria que se presenta para el análisis. Pero entiende que se debe adoptar una versión reformada y compensarlo con un principio objetivista referido a la pluralidad de los datos de experiencia que, en tanto objetos que lo trascienden o influyen causalmente en él, se incluyen en la unitaria experiencia de un sujeto. Así, mi unidad que es el “yo soy” es el proceso de configurar en el presente inmediato el material múltiple y disperso de los datos que provienen del pasado mediante una creación que se orienta de acuerdo con una meta futura. Por otro lado, la relación cognoscitiva entre el sujeto y el objeto no es más que la expresión derivada de una relación de preocupación en virtud de la cual el objeto se convierte en un componente de la experiencia del sujeto. El conocimiento como acto de aprehensión por el cual un sujeto cognoscente capta un

objeto conocido es un caso particular de una actividad que está presente en todo lo real y que Whitehead llama prehensión para conectarla y a la vez diferenciarla de la aprehensión. Esta relación se convierte en la clave para la comprensión del universo concebido como una acumulación de ocasiones de experiencia. Así como Leibniz considera que sabemos a partir de nosotros mismos lo que es una mónada y descubrimos como sus determinaciones la percepción y la apetición, Whitehead descubre en el análisis de la propia experiencia las características fundamentales de las entidades actuales como los elementos reales últimos de los que se compone el universo. Estas entidades son centros de experiencia que se caracterizan por el modo en que sienten o prehenden las entidades precedentes. Cada unidad de experiencia implica una recepción de influencias, un momento de creatividad –por incipiente que sea–, y una contribución a eventos subsiguientes.

La segunda objeción se orienta contra la gnoseología fundada en una teoría sensualista. Whitehead distingue entre la percepción en el modo de la eficacia causal y la percepción en el modo de la inmediatez presentativa. La eficacia causal es el modo primario de percepción y consiste en el proceso de objetivación que acabamos de mencionar, es decir, la prehensión de otras entidades actuales por la cual ingresan en la constitución del sujeto prehensor. No da lugar a una representación de la ocasión de experiencia percibida en la entidad actual percipiente sino a una actualización de la primera (causa) en la segunda (efecto) mediante una identificación parcial. Las prehensiones primarias tienen lugar por debajo del nivel de conciencia, y de ellas derivan otras prehensiones que las registran en un nivel más general y que configuran la percepción en el modo de la inmediatez presentativa en tanto captación de figuras dotadas de color y de una superficie provista de cualidades táctiles. De modo que un conglomerado de prehensiones tiene que ser integrado y transmutado a fin de dar lugar a nuestra percepción cotidiana y microscópica de cosas, plantas y personas. Esta percepción no implica representacionismo porque las ocasiones de experiencia prehendidas están a la vez presentes ellas mismas y no por medio de un substituto vicario, en el modo de

la eficacia causal. Tan solo con la forma derivada de la inmediatez presentativa aparecen las ideas y sensaciones de la filosofía moderna entendidas como imágenes de las cosas. Importante es que, en virtud de las ocasiones de experiencia que componen el mundo natural, la configuración de nuestras experiencias –a través de prehensiones de todas las entidades dadas– impide que nos encontremos encerrados en nuestra experiencia individual o en sistemas culturales o lingüísticos. De este modo se socava la tesis de que el reconocimiento del sentido implica tan sólo la sustitución de signos por otros signos en un proceso indefinido de conversación que no se detiene ante una aprehensión de la realidad a la que sea inherente una autovalidación.

De la noción de naturaleza inanimada y de la teoría sensualista –características de la Modernidad– proviene la idea de que Dios no puede estar naturalmente presente en el mundo porque, en tanto sujeto cósmico, su experiencia no puede estar en las entidades naturales si ellas carecen de experiencia. En respuesta a esto, el posmodernismo constructivo se asocia con teísmo neoclásico o panenteísmo para el cual Dios es a la vez trascendente e inmanente al mundo, en tanto que el mundo es a la vez inmanente en y trascendente a Dios. Esto excluye la omnipotencia, la perfección inmutable y la impassibilidad como atributos de Dios a la vez que señala su bipolaridad. Que Dios tenga una naturaleza primordial a toda dependencia significa que es necesario en algunos aspectos, y que tenga una naturaleza consecuente sujeta al devenir del mundo para su autoperfeccionamiento significa que es contingente en algunos aspectos.

EGDP. *Usted ha incursionado en otras corrientes filosóficas, además de la fenomenología, ¿podría indicarnos cuáles han sido las más significativas para usted y la importancia que han tenido en su formación filosófica?*

RW. Algunos aspectos de la filosofía de Hegel y de la herencia neohegeliana anglosajona que tienen relación con la fenomenología, han sido muy significativos para mí. En el terreno de la gnoseo-

logía, el problema suscitado por la relación entre las ideas como modos del pensamiento y el mundo externo se convierte para Hegel en la cuestión de la relación entre la naturaleza y el espíritu incipiente que emerge de ella, y es tratado dentro de la tercera parte del sistema en la primera división dedicada al espíritu subjetivo, y más precisamente en la primera sección dedicada al alma como tema de la antropología. Frente a los problemas que presenta la teoría moderna de las ideas, y considerando la conciencia como un resultado en lugar de un punto de partida, Hegel niega la dicotomía entre lo material y lo mental, entre la naturaleza y el espíritu, es decir, la base sobre la cual surge la teoría representacionista del conocimiento en contraste con la teoría aristotélica tradicional que no presenta esa dicotomía. Según la interpretación hegeliana, el espíritu debe tener alguna relación con las cosas materiales y de ese modo trascender las representaciones. Debe abarcar a la vez la cosa exterior, el proceso que resulta de la acción de la cosa exterior sobre el organismo, y el efecto de esa acción sobre él. Por eso las cosas y el espíritu, el objeto y el sujeto, no se encuentran enfrentados en una situación de co-presencia sino que se relacionan como fases en un proceso de devenir en que la fase posterior –el sujeto– está implícita en la fase anterior –el objeto–, y la anterior –el objeto– está conservada en la posterior –el sujeto–. Según esta perspectiva, el objeto del conocimiento contiene implícitamente al sujeto que emerge de él, esto es, contiene virtualmente algo mental o espiritual. Por tanto, el objeto no puede ser separado del sujeto al modo de la dicotomía cartesiana. Naturaleza y espíritu no deben ser considerados como dos cosas en el mismo nivel de desarrollo porque entonces se plantea el insoluble problema de su interrelación. El nexo entre ellos no es de co-presencia, sino de fases inferiores y superiores en un mismo despliegue.

Este punto de vista ha sido elaborado por los neohegelianos anglosajones. E. E. Harris constituye una expresión reciente de estos puntos de vista. Considera que el progreso del conocimiento perceptivo va de lo vago e indefinido a lo definido y distinto, y no de lo singular a lo complejo. El empirismo tiene razón al señalar que la sensibilidad es la fuente en la que se origina el conocimiento

fáctico, pero se equivoca en su tesis de que la sensibilidad ofrece una sucesión de datos que pueden ser utilizados como elementos básicos en la elaboración del conocimiento. Hay un contenido difuso, vago e incoherente del sentir que la mente organiza progresivamente en la percepción. El sentir surge de la concentración y sublimación de actividades del organismo, cuando su actividad de unificación y organización supera un determinado umbral de intensidad. Implica una percatación indiscriminada y vaga de la totalidad configurada por el organismo y su entorno. Es el registro interior confuso de todos los cambios físicos en el medio circundante tal como se reflejan en las alteraciones del cuerpo. Sobre la base de un sentir en que se ha sublimado la naturaleza orgánica y del que no puede desprenderse, se desarrolla luego la conciencia con sus operaciones de diversificar y relacionar los componentes que resultan del sentir. Se trata de un proceso que es a la vez analítico y sintético y cuyo resultado es la aparición de objetos para esa conciencia como actividad que unifica la multiplicidad en unidades complejas. Por tanto, Harris sostiene que el sujeto trascendental es generado a través del proceso natural como superación de las fases previas en una totalidad conocida de elementos. La generación tiene lugar a partir de un sentir en el que se ha transfigurado la realidad previa, es decir, la naturaleza orgánica y psíquica. Así, la percepción mantiene una correspondencia con el complejo de relaciones en que se encuentra el organismo porque es la organización sistemática del sentir que emerge de esas situaciones y a partir del cual constituyen los objetos. La conciencia y el conocimiento no son otra cosa –dentro de la escala de formas que es el universo– que la forma a la que se elevan a la vez el cuerpo humano y la naturaleza con la que se relaciona el cuerpo. La conciencia es el producto de esta relación total entre el cuerpo y el mundo exterior, y no el término de una relación con el cuerpo o el mundo exterior. De este modo la naturaleza adquiere conciencia de sí misma en y a través de la conciencia humana.

Recordemos que, para Merleau-Ponty, la doble condición de la conciencia como resultado de una historia y como medio a través del cual se conoce ese proceso, tiene su reverso en la doble

condición de la naturaleza como objetividad que la percepción manifiesta y como momento de la historia de la conciencia. Merleau-Ponty se hace cargo de ambas orientaciones en un curso dictado sobre el concepto de naturaleza, en el que afloran los nombres de Hegel y Husserl, y advierte que los estadios previos puestos por la naturaleza son enhebrados en una existencia que, al igual que el alma sentiente de Hegel, excluye una situación de co-presencia en un mismo nivel.

En el terreno de la ontología me ha interesado, por su vínculo con el problema fenomenológico de la horizontalidad, el tema de la identidad entre el ser-en-sí y el ser-para-otro. Hegel señala que la identidad se ofrece de un modo formal en la esfera del ser, de manera más expresa en el ámbito de la esencia, y del modo más determinado en el terreno del concepto. Paralelamente dilucida modalidades diferentes de la progresión dialéctica inherente al método especulativo según sea entendido como pasaje a lo otro, aparecer en lo otro, y despliegue en lo otro. En el pasaje, el algo y lo otro remiten uno a otro pero subsisten como determinaciones que se mantienen separadas a pesar de la relación. En el aparecer, cada término no tiene sentido sin el otro que se muestra en él como fundamento. Y en el despliegue, lo puesto como otro es determinado a la vez como una explicitación de aquello a partir de lo cual se desarrolla. La identidad del algo y lo otro posibilita en cada esfera lógica la superación de una forma de inmediatez y proporciona la clave para conectar elementos separados. Mientras que los aspectos fenomenológicos de la identidad atañen a su lado más formal en la lógica del ser –según un paralelo que fue puesto de relieve por J. Wahl–, las expresiones más determinadas encuentran una ejemplificación en concepciones especulativas. La teoría de las relaciones internas de B. Blanshard refleja la lógica de la esencia en tanto sostiene que no hay verdades de hecho que sean en última instancia contingentes porque todos los sucesos pueden ser conectados con un contexto que los requiere necesariamente. Y el idealismo teleológico de J. N. Findlay expresa la lógica del concepto porque, más allá del discurso descriptivo que relaciona fenómenos y el discurso explicativo que proporciona sus

fundamentos y causas, procura alcanzar un trasfondo unificador de los fenómenos mediante la reconstrucción racional de una única totalidad conceptual que se autodiferencia y no requiere una reducción ulterior.

EGDP. *Nos gustaría saber su opinión acerca de lo que se conoce como el “giro teológico” de la fenomenología francesa operado, entre otros, por Michel Henry y, más recientemente, por Jean-Luc Marion.*

RW. Como expresé en un artículo sobre el tema, una primera reflexión que merece el llamado giro teológico de la fenomenología francesa es que no es otra cosa que un modo de retornar al origen ya que el problema de Dios ha estado en el centro de la fenomenología desde un comienzo, ya sea en una dirección ontoteológica a través del pensamiento de Husserl y Scheler, ya sea por medio de un cuestionamiento de la ontoteología en la meditación de Heidegger. Mientras que Husserl desarrolló una teología filosófica vinculada a la teleología infinita de la comunidad trascendental, Scheler elaboró un saber de salvación como participación en el *ens a se*. A su vez, Heidegger se refirió al último Dios como el comienzo de las inconmensurables posibilidades de nuestra historia. Tampoco se debe olvidar, dentro de la fenomenología francesa, a G. Marcel y H. Duméry. El primero desarrolló una fenomenología de índole religiosa centrada en temas como la esperanza y su relación directa con la disponibilidad, es decir, la caridad o don absoluto de sí mismo. En virtud de la disponibilidad, la esperanza se une al amor de lo que Dios puede hacer en mí y, por tanto, a una afirmación de la eternidad y de un orden trascendente. Duméry añade a la reducción trascendental husserliana –que se desenvuelve en el plano de la unidad impuesta por la conciencia a la multiplicidad– la reducción fenomenológica que conduce, más allá de toda determinación, a lo Uno, es decir, a Dios. Al margen de la impureza de una multiplicidad, esta reducción suprema descubre, en un desasimiento de todo y de sí mismo, que lo múltiple es dependiente y que lo Uno está presente. Así se pone de manifiesto el carácter transordinal y transcategorial de Dios en tanto la unidad y la espontaneidad por la cual toda

multiplicidad es concebible. Sobre este trasfondo, que realza la excedencia de posibilidades, el giro teológico en la fenomenología reciente puede ser entendido como un intento de centrar la demasía en reinos particulares como la intersubjetividad (Lévinas) o la interioridad (Henry) o bien en la condición de los fenómenos refiriéndolos a una lógica de la sobreabundancia (Ricoeur) o a una máxima saturación (Marion).

Me he interesado particularmente en Henry. Teniendo en cuenta la crítica que se le ha formulado en el sentido de que la autoafección no es posible sin la heteroafección, he procurado explicitar cuatro modalidades de pura autoafección que son independientes de una intervención externa porque están ligadas a un acrecentamiento con respecto a lo dado en el mundo, y, por tanto, no encuentran en él un correlato exterior. Ellas son inherentes al “yo puedo”, esto es, a su ejercicio, al modo de padecerlo, a las formas de desplegarlo en la historia, y a su fundamento último. No se trata de reducir la autoafección a estas cuatro modalidades porque ella está presente en la más simple impresión, sino de poner de relieve casos en que la heteroafección no puede considerarse entrelazada con ella en razón de lo que Henry denomina la facultad de la vida de superar siempre lo que es dado, es decir, de la excedencia del acontecimiento. Cuando se relaciona con el acontecimiento, la autoafección escapa a la heteroafección. En el giro teológico, también me ha atraído mucho el análisis de Ricoeur sobre la religión como sentimiento de pertenencia a una economía del don, es decir, a una lógica de la sobreabundancia que no se puede reducir a una lógica de la equivalencia. Una donación originaria tiene por beneficiarias a todas las criaturas, y se expresa a través de un simbolismo inicial de los orígenes que se corresponde con el Dios de la Creación como fuente de las realidades conocidas y simbolismo terminal de los fines últimos al que corresponde el Dios de la Esperanza como fuente de posibilidades desconocidas. Entre ambos polos se ubica el don de la ley y el don del sacrificio de Cristo. El don es fuente de obligación, y esto se expresa en la fórmula: “Puesto que te ha sido dado, da a tu vez”, o en la fórmula “Puesto que tú has sido amado, ama a tu vez”. En estas fórmulas se expresa un sentido

de antecendencia que completa el sentimiento de dependencia inherente a la pertenencia a la economía del don.

El giro teológico atrae, pues, mi atención. Se publica este mes en *Cuestiones teológicas*, de Medellín, un artículo mío sobre las parábolas según Ricoeur y Henry.¹ Y participo actualmente en un proyecto de investigación sobre “Filosofía de la religión y filosofía primera”, que dirige el padre J. C. Scannone S.J. –el más importante exponente de la fenomenología de la religión en mi país–, y en el que se estudian, entre otros, los pensadores del giro. Para el año próximo hemos organizado unas Jornadas sobre el tema.

EGDP. *A propósito de Jean-Luc Marion, es conocida su tesis sobre el “fenómeno saturado”. Durante el VI Coloquio del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, aquí en Santiago de Chile, pero también en otros momentos, usted ha afirmado que, en última instancia, “todo fenómeno es un fenómeno saturado”, y podemos imaginar que se trata de una posición crítica respecto de Marion, ¿es así? Y, por otro lado, nos gustaría que profundizara un poco en el sentido de su afirmación.*

RW. Marion presenta una esclarecedora tópica de diferentes tipos de fenómenos. En primer lugar se encuentran los fenómenos pobres de intuición en que la intención significativa puede anticipar la intuición. Se trata de objetos matemáticos o lógicos y la intuición generalizadora pura de esencias. En segundo lugar se encuentran los fenómenos de derecho común en que, si bien la intención significativa también puede prever su impleción, la intuición plenificadora es más rica porque es una intuición de lo individual. Son los objetos del mundo percibido, los objetos de las ciencias de la naturaleza y los objetos de la técnica. Por último, se encuentran los fenómenos saturados en que la intuición se acrecienta al punto en que sobrepasa la intención significativa que no puede anticiparla. Ahora bien, el criterio de diferenciación de los fenómenos dentro

¹ El artículo mencionado apareció como “Las parábolas según Paul Ricoeur y Michel Henry” en *Cuestiones teológicas*, v.39 (n.92), julio-diciembre 2012, pp.259-282. [N. del E.]

de la tópica no parece ser el más adecuado. Husserl señala que los objetos matemáticos o lógicos tienen su horizonte, y esto significa que pueden ser ulteriormente determinados de un modo intuitivo más allá de la anticipación significativa. Además, las determinaciones de las esencias, si bien no pueden ser canceladas, siempre pueden ser ampliadas. Y los objetos de derecho común exhiben también una excedencia en el modo del horizonte. En suma: todos los fenómenos muestran una abundancia de intuición que excede los límites trazados por la anticipación del significado. Si afirma que el ámbito del significado es más amplio que el de la intuición, Husserl no está sosteniendo que sea más rico en determinaciones que la esfera de la intuición, sino advirtiendo que tiene un alcance mayor porque incluye significados contradictorios que no pueden ser plenificados por la intuición. Basta leer el §124 de *Ideas I* para saber que la esfera del significado, por su generalidad, no puede reiterar en todos los casos la riqueza del ámbito de la intuición.

Marion enfatiza las insuficiencias de los horizontes de anticipación o de familiaridad en el predelineamiento de los fenómenos saturados. Sostiene que un cuadro ofrece un ejemplo de fenómeno saturado porque nuestros horizontes de anticipación siempre se quedan cortos respecto de lo que puede ser visto. Por ejemplo, los objetos en una pintura cubista sobrepasan la previsible suma total de sus partes. De esta manera, lo que vemos incluye no sólo sus lados, perspectivas y orientaciones efectivos, sino las apariciones que emergen en una posibilidad abierta de combinación. Otro tipo de fenómeno saturado se encuentra en acontecimientos histórico decisivos porque ellos no pueden ser captados completamente desde puntos de vista particulares como los de la política, la diplomacia, la economía o la ideología. Según Marion, esto no significa que debemos dejar a un lado los horizontes de anticipación. Su tesis es que debemos apelar a horizontes de modo que nos liberemos de la restricción a un número limitado de horizontes de anticipación. Así, los fenómenos saturados se convierten en el tema de una hermenéutica infinita porque nos constriñen a mirarlos una y otra vez desde distintos puntos de vista. Al respecto se debe observar que Marion centra su atención en la

determinación de los horizontes y pasa por alto la indeterminación. Y esto significa que no tiene en cuenta la razón por la cual en principio somos incapaces de anticipar la excedencia de la intuición aun en el caso de percibir fenómenos comunes. Por tanto, se debe sostener que la horizonticidad tiene los recursos internos para dar cuenta de la excedencia de la intuición no sólo a través de la suma y complementación de horizontes de anticipación sino sobre todo mediante su esencial apertura a una infinitud de experiencias posibles. Precisamente este lado de la horizonticidad hace posible la multiplicidad y compatibilidad de horizontes de anticipación determinados, y explica por qué se plantea la tarea de proyectar nuevos horizontes de anticipación.

EGDP. *Por último, profesor Walton, ¿cuáles son sus proyectos filosóficos actuales y también futuros? ¿Qué considera, por otro lado, que todavía le resta por hacer a Roberto Walton en el campo de la filosofía, al que ya ha aportado tanto, a nivel latinoamericano y, por qué no decirlo, también mundial?*

RW. En septiembre de este año terminé un libro que lleva el título *Intencionalidad y horizonticidad* y constituye la primera parte de una trilogía que tengo planeada. En este trabajo he examinado la creciente importancia de la noción de horizonte en el desarrollo de la fenomenología de Husserl y su presencia en el ámbito de la experiencia perceptiva, el sentimiento, la voluntad y la empatía. He analizado las formas en que la razón se apoya en la apertura ofrecida por la horizonticidad, el modo en que la reflexión nos permite un acceso a ella, y las vías por las que el máximo grado de su explicitación nos abre al mundo y permite describirlo como horizonte universal, representación, forma, totalidad, idea y suelo. Finalmente he esbozado un análisis del significado de la noción de horizonte para el concepto husserliano de filosofía trascendental en contraste con otras formas de filosofía trascendental o de fenomenología.

La segunda parte de la trilogía lleva el título *Horizonticidad e historicidad*. Ha de tratar los tres niveles en que Husserl analiza la

historia. El primero es el de la única protohistoria, de la que son episodios las historias de los diversos pueblos. Sus temas son la tierra, la protogeneratividad y el mundo familiar. Como base para nuestra corporalidad y su protopraxis presupuesta por toda otra praxis, la tierra delimita un común espacio de juego de posibilidades concordantes para todos los seres humanos. Sobre ella se desenvuelven los diversos mundos familiares y una protogeneratividad configurada por la sucesión periódica de las generaciones. Sobre el fundamento del encadenamiento generativo y su ramificación se desarrolla, por medio de la institución de metas perdurables, una generatividad espiritual en que el ingreso y apartamiento de los sujetos no tiene que ver tanto con el nacimiento y la muerte sino con la alteración de los portadores maduros de sentido y validez. Frente a esta primera historicidad, Husserl distingue una segunda historicidad que surge en Grecia con la aparición de la filosofía. Frente a las otras tradiciones, surge una comunalización de nueva índole que está fundada en la razón y en el amor, y cuya tendencia a la extensión carece de límites en la medida en que incluye a todos los hombres. Además de esta triple estratificación de la historia, me ocuparé de la visión de Husserl sobre las ciencias del espíritu y la historiografía, de la situación de esta visión en medio de otras corrientes (el neokantismo, W. Dilthey y Heidegger), y de las repercusiones en filósofos como Patočka, Merleau-Ponty y Ricoeur.

El título del tercer volumen será *Historicidad y metahistoricidad*. Comienza con un análisis de la teleología y teología filosóficas de Husserl como camino no-confesional a Dios. Al modo de la mónada suprema de Leibniz, Husserl ve la culminación de la comunidad monádica en una voluntad absoluta universal que la motiva y regula como un Absoluto supramundano, suprahumano y supratrascendental. Quisiera analizar cuatro interpretaciones de Husserl que ponen énfasis en la relación entre contingencia y la necesidad en el proceso de constitución (J. G. Hart), la significación de la hylética (A. Ales Bello), la cuestión de la fenomenalidad de Dios y su relación con el acrecentamiento axiológico (E. Housset) y los problemas relativos a la idea de Dios como garantía para el logro

de una armonía en la comunidad de mónadas (Held). El propósito es subrayar la complementariedad entre un camino filosófico-argumentativo y un camino religioso-experiencial en el acceso a Dios, y hacer frente a la objeción de que la teoría de Husserl implica una idealización que encubriría el mundo de la vida. Esto me permitirá pasar al análisis de la metahistoria en el ámbito de la fenomenología francesa. Ahí aparece el tema bajo la figura de lo Inmemorial en las vertientes de la naturaleza en Merleau-Ponty, la intersubjetividad en Levinas, la interioridad en Henry y la ya mencionada economía del don. Ricoeur explicita el tema en una hermenéutica de las Escrituras consideradas como Memorial de lo Inmemorial.

Tal vez pueda escribir también un trabajo sobre la relación Husserl-Heidegger. Siempre me ha parecido que hay una falla en el contraste heideggeriano entre la esfera de la relación sujeto-objeto y el ámbito del estar-frente (*Bereich der Gegenüber*) en que aquello que nos sale al encuentro no es objetivado sino que nos sorprende y sobreviene. A mi juicio, el contraste fundamental no es éste sino el que se da, como sugiere Scheler, entre dos maneras de considerar la relación sujeto-objeto, es decir, aquélla en que ponemos el objeto y aquélla en que nos ponemos al objeto, es decir, nos subordinamos a sus leyes. Además, la intencionalidad objetivante está rodeada de un horizonte que salvaguarda por su excedencia lo propio de lo Totalmente Otro. La horizonticidad latente acompaña con su dimensión en última instancia inexperienciable a la objetividad experienciable. La custodia de los objetos como objetos, y del mundo como mundo, reside en la imposibilidad de experienciarlos en su totalidad. Es posible utilizar un lenguaje objetivante sin anular el secreto de las cosas y del mundo, o el misterio de Dios, porque las palabras se refieren a algo que, con un mínimo de determinación, posibilita la referencia, pero que está también atravesado por una indeterminación que se sustrae a ella.