

FENOMENOLOGÍA DE LA HIGIENE: DIGNIDAD Y AUTOCONTROL

Marcela Venebra Muñoz¹
Universidad Autónoma del Estado de México
marvenebra@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-3880-8155

Introducción

La norma higiénica figura y forma el cuerpo (como cuerpo propio) sobre la base del reconocimiento de lo indeseable, lo propio y lo ajeno del cuerpo y del yo. Ese primer límite establece una distancia entre el yo y su cuerpo, la distancia que impone la voluntad de autodomínio, ‘inducida’ o educada en el yo por el otro. La higiene es socialización del impulso, o “lógica de la sensibilidad”² instaurada sobre la carne. La higiene es el primer orden del cuerpo, la primera norma instaurada sobre el sustrato sensible y pre-egoico de la vida de conciencia, y produce un despertar del yo de la voluntad. La higiene es la pauta de la más básica y fundamental de las relaciones que el yo establece (o puede entablar) con su propio cuerpo, o el modo originario de su distanciamiento. La pauta higiénica es la estructura sobre la que se edifican todos los modos posibles de relación yo-cuerpo, pues sostiene el horizonte valorativo que significa —da sentido a— cada parte, momento y función del cuerpo: la higiene es una proto-axiología, es decir, matriz sensible del límite valiceptivo entre lo deseable y lo indeseable del cuerpo propio. Desarrollo los argumentos que sostienen esta tesis en tres momentos: recurro en primera instancia a la descripción

¹ Doctora y maestra en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, licenciada en etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México). Profesora investigadora de la Facultad de Humanidades (UAEMéx), y tutora externa del programa de maestría y doctorado en filosofía de la UNAM-FFyL-IIF’s. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel I). Publicaciones: *La reforma fenomenológica de la antropología* (2016), Aula de Humanidades, Bogotá; “La violación originaria. Fenomenología del cuerpo sexualmente abusado” (2021) en *Ágora*, USC; “Fragilidad del futuro: fenomenología de la vejez” (2022) en *Areté*, PUCP.

² Recurro aquí a la descripción de Lévi-Strauss sobre su propio cometido en *Lo crudo y lo cocido*, en el entendido de que estas páginas también pueden interpretarse como un abono fenomenológico al propósito estructuralista de alcanzar una “lógica de las cualidades sensibles [las de crudo y cocido, fresco y podrido...], que repase sus vías y manifieste sus leyes” (Lévi-Strauss 1968: 11). Esa lógica es aquí la de la historicidad, en cuyo fondo la división crudo/cocido se traslapa en la más radical distinción puro/impuro (compuesto/descompuesto, activo/pasivo), que impone la higiene, más radical precisamente porque recurre a la raíz del sentido que Lévi-Strauss pretende como significación; en nuestro caso, esa raíz es vivencial, corporal.

husserliana de la experiencia pura de la animalidad corporal³, tratando las formas o los modos básicos en los que se experimenta la vitalidad del cuerpo desde sí, esto es, constitutivamente. Lo que me interesa especialmente de esta dimensión es la posibilidad de volver a comprender la materialidad física del cuerpo desde su vitalidad *orgánica* y funcional, y desde la voluntad que ‘genera’ la higiene como un querer sobre el cuerpo, que se expresa como voluntad de autodomínio, tema que exploro en el segundo apartado. Finalmente, en el tercer momento de este análisis, trato la relación entre dignidad o captación del valor de sí, y acogimiento o asunción de la pauta higiénica; o reconocimiento de sí desde la voluntad activa de autodomínio de las urgencias del cuerpo. El alcance, quizá, más amplio de estas páginas es rendir un modesto homenaje al motivo que nos convoca, la renovación del hombre y la cultura a través de la filosofía. Esa renovación comienza, acaso, en la reconducción de la vida espiritual a sus fuentes de sentido en la experiencia, aquí propuesta a ras del cuerpo.

§ 1. *Impulso y urgencia del cuerpo*

La higiene es una dimensión antropológica —o antropogénica— que consiste en la instauración de una medida de continencia sobre la esfera ingobernable de las urgencias corporales: las micciones, evacuaciones, el hambre, la sed, el cansancio. Estas urgencias tienen una base orgánica, son del cuerpo, pero son del yo al ser ‘pautadas’ y significadas en la higiene; su sentido de “urgencias” está en su génesis vivida. La comprensión fenomenológica de la higiene parte del reconocimiento del cuerpo como órgano viviente, es decir, cosa física y orgánica, materia cuya extensión es un momento estructural del despliegue de la vida, como un todo que enlaza lo vivo y lo no vivo. El *Leib-Körper* es el cuerpo vivido, cuyo contenido y determinación material es viviente; el *Leib*, en su dimensión de *Körper* o cuerpo físico, es cosa y extensión viviente. Aquí la realidad del cuerpo es su vitalidad como animicidad: “El *cuerpo* corporal [*Leibkörper*] no es *realidad* [*Realität*] concreta por sí, es solamente *cuerpo real* del hombre en virtud de que en el alma tiene lugar la co-alteración; e igualmente el alma no es *realidad* por sí, sino que trae

³ Me refiero con esto al estrato animal de la vida corporal fenomenológicamente descriptible, tal como lo señala Husserl: “El ser animado es dado en la donación propia de sentido de la correspondiente experiencia pura como una duplicidad, y esta nueva forma de experiencia pura se llama experiencia animal [*animalische*]. Tiene como necesario estrato inferior una experiencia física, a saber, la experiencia del cuerpo orgánico como cosa física. El estrato superior no es posible sin este estrato inferior.” (Husserl 2020: 291)

consigo alteraciones inherentes a la corporeidad-corporal [*Leibkörperlichkeit*]” (Husserl 2005: 394)⁴. El orden funcional del cuerpo orgánico se desarrolla bajo un principio de unidad instintiva. En la vida animal, el instinto rige la rítmica y cíclica organización de las urgencias e impulsos corporales. En el humano la higiene pauta la dimensión instintiva a través de la educación (como régimen de orden de la socialización) de las necesidades orgánicas más básicas. La higiene es una norma encarnada que separa significativamente lo deseable y lo indeseable del propio cuerpo, fundando en esta división un primer y básico orden de realidad y de mundo⁵, que brota en la asunción de una voluntad libre y capaz sobre el propio cuerpo. La higiene opone el yo al impulso y la urgencia de su cuerpo; lo sobrepone y en el sobreponerse lo afirma en un más allá del instinto: un orden, un mundo propiamente humano. La higiene como pauta interpersonal que ordena las urgencias del cuerpo genera un entorno, un orden de mundo íntimo en relación con la satisfacción de las necesidades básicas del cuerpo; este es el primer límite práctico del horizonte humano, mundano, los espacios en los que el cuerpo se satisface o encuentra los medios de su satisfacción.

Si la dimensión instintiva es la orientación del movimiento básico de las cosas vivientes, es pensable su extensión o ampliación comprensiva al orden de lo vegetal, pues las plantas, por ejemplo, “buscan” el sol desde la sombra en que se encuentren, o amarillean sus hojas a la distancia de la luz; en esta ‘búsqueda’ —imposible como acto— aparece la tendencia de la cosa viva a su propia continuidad (en la nutrición de la luz y la tierra), condición instintiva o estructural. En los animales el instinto es momento del alma que llega a ser un yo, en el humano no sólo un polo yo sino un yo autoconsciente, y esta ‘polarización’ autoconsciente se produce en un momento de la instauración de la pauta higiénica.

La coparticipación del alma en la materia se manifiesta a través de afectaciones y co-afectaciones que en este nivel básico son las determinaciones instintivas del hambre, la sed o el sueño. El instinto no puede explicarse en el yo porque corresponde al plano de la naturaleza corporal, es el sustrato del que el yo se desgaja (como se desgaja la estela del

⁴ La corporeidad corporal, la carne vivida, el cuerpo como vivido.

⁵ Remito aquí a la definición clásica de Mary Douglas: “No hay nada terrible ni irracional en nuestra acción de evitar la suciedad: es un movimiento creador, un intento de relacionar la forma con la función, de crear una unidad de experiencia.” (Douglas 1973: 15)

cometa). Podemos hablar de instinto en sentido trascendental, en la medida en que la condición viviente del cuerpo se constituye como condición vivida. La corriente de la vida de conciencia se unifica en un polo-yo, que es el mismo en todos y cada uno de los actos y vivencias del sujeto como corporalidad ya no sólo viviente, sino vivida. El principio de unidad estructural que determina el instinto se despliega funcionalmente en la esfera que, respecto de ese polo-yo, también podemos llamar pre-egoica. El impulso como proto-vivencia está en la raíz del centro egoico de la voluntad corporal como su sustrato. El impulso es ya una suerte de rayo, tendencia polarizante de una actividad, aunque pre-egoica, es la diversificación activa y funcional del instinto, es él mismo cumplimiento funcional del instinto: “Igualmente los sentimientos sensibles fundados en estos datos sensibles, pero también los datos sensibles del impulso, los impulsos no como cosas supuestas trascendentes a la conciencia, sino como protovivencias, siempre pertenecientes a la composición del subsuelo anímico” (Husserl 2005: 386). La característica central de los actos impulsivos es su ‘ceguera’, esto es, la más o menos escasa participación del yo en su desarrollo y satisfacción. Aquí debemos distinguir, precisamente respecto de los modos de cumplimiento, dos niveles de la impulsividad egoica (concretamente humana); el primero es enteramente sensible como satisfacción material de las necesidades y urgencias básicas del cuerpo, o el nivel de la “protosensibilidad” o “sensibilidad primigenia”, por ejemplo, la urgencia de orinar no es un acto intencional, en el sentido de que no interviene el yo como sujeto activo respecto de su propio cuerpo, la urgencia se ‘satisface’ sensiblemente en la recuperación de un estado de normalidad, no-urgencia, o vuelta del cuerpo a su habitual anonimato.

Pero también hay impulsos de un segundo nivel, o adquiridos en el curso experiencial y biográfico del sujeto, a través de las rutinas propias, como el impulso de fumar. Desde este segundo nivel, por impulsividad se entiende más bien una pauta sedimentada que ordena cursos asociativos que motivan acciones corporales concretas, pero no centralmente (sino polarmente) egoicas. Distinguimos, entonces, entre un nivel de impulsividad autónomo del cuerpo y una impulsividad ciega del yo. Siento hambre, tengo la sensación de vacío en el estómago; la sensación funciona aquí como ‘motivación’ más que como causa (en sentido estrechamente físico). Yo estoy hambrienta, el hambre afecta al yo, y el yo puede decidir, puede refrenar el impulso, contenerse. Al comer, las funciones orgánicas se

restituyen y mi estado corporal mejora en general --frente a la falta que se experimenta como hambre--, puedo controlar ahora mi vista y mis manos. La satisfacción es aquí la reorganización (restitución del ‘orden’ de la unidad funcional) de campos enteros de la sensibilidad, alterados por el estado hambriento, como estado cenestésico que detona el impulso de comer. La alteración es, según Husserl, el modo de la co-pertenencia alma cuerpo. La sed como sensación de sequedad o resequedad de la boca y la garganta se satisface como una modificación de la sensación o conversión de esta en normalidad del gusto y la salivación, etc. Los impulsos corporales o sensibles no son actos, es decir, no son despliegues intencionales del yo sino cursos de acción ciegamente obedecidos conforme a una urgencia corporal. Ahora bien, es claro que la satisfacción del hambre en el humano no sólo está detonada por la sensación de hambre, o bien, que el impulso de comer en el humano no está directamente fundado en la sensación de hambre (como podríamos asumirlo de gran parte de los animales no humanos), sino que media entre el impulso y su cumplimiento la voluntad orientada e individualísima de un “yo quiero” (Husserl 2005: 382), esto es, media el deseo, un querer encarnado en el que el impulso se modera, se modela y adquiere en el querer un horizonte objetivo. La raíz del querer, en *Ideas* II, es el poder del cuerpo, una capacidad de hecho expuesta en un hacer, en un “yo hago”; esta capacidad práctica, en la esfera valorativa se corresponde con la posición fundante del conocer sobre el valorar como un “yo quiero” (o un ‘me repugna’): “El sentir y el querer presuponen las funciones del conocimiento, los objetos tienen que ser ya conscientes para poder afectar el sentimiento” (Husserl, 2020: 286). El querer se da sobre la base de un poder práctico, y el valorar se funda en un conocimiento efectivo (que puede ser o no verdadero). Ni el hambre ni la necesidad de evacuar son potencia del yo sino determinaciones enteramente pasivas del cuerpo en su condición orgánica que, sin embargo, son atraídas a la esfera de la voluntad en el decurso de la experiencia egoica o histórica mediante su cumplimiento. El impulso se historiza en la satisfacción, en un cuerpo que, en o por el querer, deviene órgano de propiedad, cosa viviente, vivida, propia.

Sobre la sensación del hambre se funda el ‘antojo’ de cierto platillo. Es posible entender el ‘antojo’⁶ como la inclinación valiceptiva de un campo sensible concreto:

⁶ Husserl distingue el hambre como instinto, del antojo (deseo de un platillo) como un querer no instintivo. Este último implica determinaciones espirituales que podríamos llamar de la sensibilidad social —o secundaria (Ver *Hua* XLII 86).

sabores, olores, texturas. El antojo es el resultado espiritualizado —socializado— del impulso que aparece en la sensación de deleite en tales o cuales sensaciones gustativas y no en otras, o no tanto ahora mismo, en este momento, etc. El problema aquí comienza en lo relativo a otros impulsos del mismo campo, pero sobre los cuales la voluntad subjetiva tiene en verdad posibilidades más bien limitadas: ¿en qué se distingue el hambre de la necesidad de evacuar, no sólo como esferas ‘opuestas’ de la sensación, en este caso, cenestésica del cuerpo, sino en relación con la voluntad egoica y su posición apropiante o alienante del cuerpo, y con el orden de valoraciones que dan sentido a ambas funciones orgánicas? ¿Cuál es la relación entre el impulso, la higiene y el deseo como querer corporal, querer sobre el cuerpo como voluntad encarnada?

§ 2. *La pauta higiénica como socialización del impulso a través de la instauración del autodomínio como valor de sí*

La sensibilidad secundaria o social⁷ historiza el impulso en la sedimentación. Los impulsos corporales entran en el campo experiencial del yo como momentos de la materialidad cósmica del haber del cuerpo. La sensibilidad secundaria describe el entrelazamiento de valoraciones y predaciones, motivaciones de razón que envuelven tendencias ciegas y las orientan, se enlazan así, en un entretejimiento carnal, habituaciones adquiridas en la socialidad e impulsos orgánicamente determinados. Husserl se refiere sobre todo al valor que pauta la captación del objeto apetecible y deseable frente al hambre o la sed, los modos en que estas valoraciones se enlazan con un trasfondo afectivo en el que “brillan” de un modo particular⁸. ¿Pero qué es lo que ocurre con impulsos del tipo de las evacuaciones o las micciones? No se ‘desea’ orinar como se ‘desea’ comer. El modo de satisfacción de la necesidad de orinar, por ejemplo, está dado en el cumplimiento mismo de la tendencia impulsiva y el cese de la incomodidad corporal o la restitución de un cierto orden de normalidad en la condición autosintiente del cuerpo. No hay un ‘querer’ orinar como un querer comer, ni los modos del cumplimiento son tan diversificados como los que se historizan en el deseo de alimentos. Esta diversificación es correlativa a las posibilidades

⁷ Las variaciones terminológicas aparecen entre *Ideas II* (sobre todo en los anexos de los años treinta), los análisis sobre los *Problemas límite de la fenomenología* (1908–1937) y las lecciones de *Introducción a la ética* (1920). Sobre la última referencia podemos destacar la distinción propuesta entre “la pasividad originaria y la adquirida” (Husserl 2020: 295); la primera es la dimensión orgánica —como predada, el cuerpo que suda, que siente hambre o cansancio— del cuerpo propio, que es la que está aquí en juego.

⁸ Este trasfondo es una “coloración o fondo afectivo” (Husserl 2020: 289).

prácticas del yo hago que fundan el apetecer cierto alimento, que es posible degustar porque puedo preparar (o componer), que he degustado de hecho en otro momento, etc. Las necesidades de evacuar o de orinar no son en sentido preciso “deseos” y, sin embargo, entran en la esfera de la voluntad, no como voluntad referida a un horizonte de múltiples posibilidades de satisfacción (el yo no tiene múltiples posibilidades de satisfacción de la urgencia de evacuación), sino como voluntad de autodomínio, como un “yo puedo” contener la urgencia. Orinar no es un “yo puedo orinar” estrictamente equivalente al “yo puedo deleitarme en tal guiso”. La urgencia orgánica debe ser satisfecha, y en esa determinación material última se instaura una voluntad primaria de autodomínio. De hecho, y en relación con las micciones y evacuaciones, la urgencia está determinada en la instauración de la pauta higiénica, es decir, un bebé de meses no siente necesidad de orinar, simplemente orina. La contención implica la objetivación del impulso y de las sensaciones corporales que se captan en su ‘urgencia’ solo frente a la capacidad de continencia.

Husserl distingue entre dos niveles o disposiciones de la vida egoica, una, que hasta aquí hemos expuesto como la del yo de la vida anímica o animal (polo unificante) y dormido (o no necesariamente autoconsciente); otra, la del yo despierto o en vigilia que se caracteriza por un actuar no instintivo y no ciego, sino racional (el yo despierto es motivado por motivos de razón, no por el impulso o el deseo), despierto, primero, en un esfuerzo de resistencia al impulso y el instinto como condición primaria del cuerpo viviente. El yo despierto es libre, es el yo frente al impulso, y brota como voluntad frente al impulso⁹. Es sostenible desde esta base material el desarrollo de una voluntad egoica y su fortalecimiento a través del ejercicio libre, de la práctica y el error. El esfuerzo al que nos referimos es, por así decir, el pre-egoico reflejo que impulsa al bebé a ponerse de pie y sostener sobre sus piernas todavía débiles su cuerpo. Entre el impulso de levantarse del piso y el primer paso del cuerpo sin ser movido por otro se produce el rayo de voluntad egoica que deviene, a partir de entonces, sujeto de una voluntad en la autonomía moviente de su cuerpo. Este esfuerzo, como ‘impulso’ de ponerse en pie, se deja describir, todavía a caballo entre la unidad autosubsistente o el principio vital de la individualidad vital (anímica), y una voluntad inmaterial, que comienza su reconocimiento por sus potencias en

⁹ “En la experiencia se distingue, según su carácter fenomenológico, el ‘yo puedo’ y el ‘yo no puedo’. Hay un hacer sin resistencia, o una conciencia del poder hacer sin resistencia, un hacer con un ‘contra’ y una conciencia inherente del poder que supera la resistencia.” (Husserl 2005: 306)

ese dominio: se constituye un poder fundante del yo que se complejiza muy pronto¹⁰, se centraliza gracias a la educación como intervención del otro en la orientación de esa voluntad naciente, concretamente sobre la voluntad de autocontrol de micciones, excreciones y secreciones.

El bebé al que sientan en el excusado de ensayo y que apenas va cobrando su estilística como yo no tiene todavía una orientación personal, o personalidad plenamente definida; antes de que esto ocurra, o bien, como su condición, se instaura sobre su cuerpo la pauta higiénica. Pero quizá sea mejor decir, se instancia, porque en verdad lo único que la acción interpersonal consigue es el reconocimiento, en el yo, de la capacidad de ejercer esa voluntad de autodomínio, sobre la base de un reconocimiento esencial entre lo deseable y lo indeseable del propio cuerpo. El ejercicio de la voluntad egoica en el aprendizaje de la continencia se basa en el reconocimiento de lo corporal entre la comodidad, como estado de normalidad, los intervalos de satisfacción de las urgencias en tal caso, y la incomodidad. Entre tales estados se traza el límite más básico entre lo deseable y lo indeseable del propio cuerpo. Entre la incomodidad y el desagrado hay un continuo de sedimentaciones de sentido que orientan valicepciones sobre estados, sensaciones y tendencias corporales¹¹. El agrado o desagrado sobre la materialidad del cuerpo implica primariamente el reconocimiento de lo deseable y lo indeseable del cuerpo propio; segundo, un todo de valoraciones sobre el desagrado corporal en sí mismo¹². ¿Cuál es entonces la base del reconocimiento de lo deseable y lo indeseable del propio cuerpo? ¿Qué hace de los alimentos algo deseable, y de los excrementos algo indeseable, al grado de fundar un límite entre lo deseable y lo indeseable de sí? El primer aspecto en que difieren es respecto de la posición del sujeto en su referencia a los objetos (alimentos o excrementos) en cuanto extensión ‘entrante’ en el cuerpo, o bien, como materialidad o extensión expulsada del cuerpo. La materialidad de los alimentos está directamente en referencia práctica a la voluntad egoica; a esta pauta se refiere Marx, sobre todo, cuando propone la estructura

¹⁰ “¿Qué ocurre a este respecto con el yo de la capacidad y la incapacidad, el ‘yo puedo’ y el ‘yo no puedo’? Aquí primero hay que preparar el terreno cuidadosamente. En primer lugar, viene el ‘yo hago’, y justo el ‘instintivo’; el ‘¡yo hago!’ que le sigue primigeniamente en cuanto ‘yo quiero’ con el lograr y fracasar primigenios.” (Husserl 2005: 381–382)

¹¹ “El objeto predado (captación simple) entra en un proceso de determinaciones crecientes. La determinación se asienta de modo permanente.” (Husserl 2020: 283)

¹² “Distinguimos entonces entre el sentimiento de satisfacción y la valicepción de la sensación, su captación gozosa por ejemplo, y con ello, su determinación en cuanto tal, como meta deseable para el yo” (Hua XLII: 86).

fisiológica como momento originario de la historia (Marx 2014: 22). El yo hambriento es un yo despierto y activo, es un yo que en el orientarse a su satisfacción, en su base permanente, se realiza en cuanto yo, mientras que frente a la materialidad de las excreciones el yo no cobra ninguna voluntad o función, en ellas se manifiesta nada más que la condición natural del cuerpo y un límite de su propiedad. El yo, en efecto, no desea orinar o evacuar, pero es un yo en cuanto logra —en términos evolutivos— contener la urgencia y canalizar bajo la norma higiénica su satisfacción. Mientras el alimento humano demanda un proceso de composición, del que irradia un orden socializante desde el impulso básico del hambre, todas las dimensiones hyléticas de los excrementos (olfativa, táctil, visual, auditiva) conforman el sustrato del reconocimiento de la materia en descomposición. La descomposición se resiste a una clasificación ontológicamente limitante entre lo vivo y lo no vivo, lo que en la lógica de lo sensible motiva su condición repugnante. La descomposición como propiedad material funda y limita campos enteros de la sensibilidad como repulsivos e indeseables. Mary-Douglas reconoce la ‘indefinición’ o inestabilidad de lo viscoso como un motivo de repulsión en sí mismo, al limitar o negar la posibilidad de su ordenación entre los estancos de lo sólido y lo líquido. Sin embargo, la descomposición es el fondo de reconocimiento de lo viscoso, pues es su inestabilidad lo que impide su clasificación, esto es, lo viscoso sería ya un valor negativo de la descomposición. Entre lo compuesto y lo descompuesto se sitúa el alcance y posibilidad de afirmación de la voluntad del yo; de hecho, diríamos que lo compuesto (el alimento) es el correlato de la acción del yo; la descomposición (del propio cuerpo) exhibe un vacío de tal voluntad, lo que implica una ausencia del yo. La materialidad en descomposición instaaura una ‘medida’ de lo indeseable del cuerpo y sobre ello un orden de la sensibilidad como materia de un orden de valoraciones¹³. La higiene no es una regla externa que forje cuerpos desde un ‘fuera’ de sí: no precede a la acción corporal. La pauta higiénica no es una forma ‘transmitida’ que figure o prefigure al cuerpo en sí, sino un principio encarnado del yo como voluntad, como otro que su propio cuerpo y el yo de su cuerpo.

¹³ “En la vida ordinaria [...] como es para el ser humano extra-científico la vida del saber, también la vida del sentimiento y la voluntad es un caos de meros tener-por-valioso y tener-por-bueno, y [...] de captación de valor, de comportarse voluntariamente con el carácter normativo de los contenidos de sentido.” (Husserl 2020: 280).

La educación del control de micciones y de evacuaciones detona un proceso de apropiación del cuerpo que acompaña y da contenido material a la constitución de la identidad del yo. El autocontrol como concreción de una capacidad egoica se funda en la valoración de contenidos sensibles, como agradables o desagradables, pero también en la valoración del autodomínio como un bien en sí, es decir, el ejercicio mismo de la voluntad es puesto aquí como contenido de valor; un ‘ser capaz’ que se expresa como voluntad de dominio de sí. La educación ‘induce’¹⁴ la posibilidad de ejercicio de un yo como voluntad primaria: yo puedo sobre mi cuerpo en primera instancia, yo hago sobre mi cuerpo, soy capaz en este esfuerzo que concentra de modo primario otras posibilidades de esfuerzo y de voluntad despierta. En el esfuerzo y la resistencia de lo irresistible —de la urgencia y la necesidad¹⁵— el cuerpo deviene propiedad, es ‘haber’ del yo en un proceso de socialización y progresiva autoformación. El cuerpo vivido se constituye como órgano social (socializado) en el auto-control, esto es, el autocontrol es la pauta del auto-reconocimiento del yo como sujeto de este cuerpo, es un modo de ‘apropiación’ de la materialidad corporal que no puede ser implantado, sino motivado, asumido por el yo como un sentido o dirección básica de la acción que marca un límite entre lo deseable e indeseable del propio cuerpo, tanto en términos materiales (excrementos y alimentos), como de sus estados físicos (comodidad, incomodidad) y sentimientos sensibles (dolor, placer).

La educación en el autocontrol parte de la instauración del reconocimiento de la negatividad y positividad de la materialidad del cuerpo (tanto en términos estructurales como funcionales). La continencia atrae una pasividad extremadamente básica a los límites del acto intencional. El autocontrol es esfuerzo ante el impulso básico, y como tal es momento concretizante de la autonomía del yo, pero sólo puede ser el resultado de un

¹⁴ Esto querría decir que muestra en el otro el posible reconocimiento de esta capacidad, pero, al mismo tiempo, le muestra también la posibilidad misma del dejarse motivar, es por ello pensable como un acto espiritual originario. Esteban Marín describe el límite o especificidad de los actos espirituales, sociales interpersonales, pues, como actos en los que se produce un dejarse motivar por el otro. La cualidad determinante de tales actos es, entonces, la voluntad de los actores, un ‘dejarse’ que responde desde sí, desde su libre voluntad (Marín 2015: 247). Desde esta perspectiva la educación del autocontrol está en la raíz de la formación de la voluntad respondiente a toda interpelación; como acto ‘inductivo’, la educación en el control de las urgencias corporales exhibe la estructura más básica de la socialidad espiritual, esto es, no meramente animal. Por otro lado, la diferencia entre necesidades y urgencias corporales [*Notwendigkeit*, falta que vuelve], estriba, de acuerdo con San Martín (2019: 183 s.) en la continuidad de las primeras frente al recurso discontinuo de las segundas: respirar es una necesidad, no una urgencia, de tal modo, San Martín precisa el sentido de las urgencias como necesidades que vuelven.

¹⁵ “Toda necesidad asalta al hombre desde una urgencia. Cada urgencia se vuelve urgente desde y en un temple fundamental.” (J. San Martín 2019: 182).

proceso educativo, de auto-formación, de apropiación del cuerpo desde ese movimiento básico de resistencia en la continencia. El autocontrol es el ejercicio mismo de la individualidad en la apropiación de la materialidad corporal; en la continencia (de micciones y evacuaciones) el impulso del cuerpo deviene impulso vivido como haber. Se educa a los sujetos en el manejo de su cuerpo, de sus excreciones y secreciones¹⁶. La instrucción interpersonal de los sentidos, la socialización, no funda los campos de significado, más bien traza orientaciones experienciales; el significado dependerá siempre de la acción individual, de la intimidad de la sensibilidad anímica, autosensibilidad y presencia para sí del cuerpo vivido. El cuerpo se constituye, se gana como órgano de la voluntad en el desarrollo de la capacidad de autocontrol que reactiva continuamente la pauta higiénica. La higiene ordena valorativamente los polos de lo voluntario y lo involuntario, en su relación y su potencia activa de oposición al agrado y desagrado de la materia y los estados sensibles del cuerpo. Los niveles de agrado y desagrado sobre la materialidad corporal son correlativos al alcance egoico de la voluntad sobre sí, pero este ejercicio se pauta históricamente y se significa y sedimenta como valioso en el curso de la formación del sujeto.

Las evacuaciones y micciones son impulsos que delimitan un campo de intimidad; el reconocimiento del sujeto en esta esfera propia depende del entero ejercicio de su voluntad, de un modo tal que sólo su acción da lugar a ella, su acción como esfuerzo de continencia es, al mismo tiempo, delimitación de lo íntimo del yo. La higiene se instaure sobre la esfera pre-egoica indomeñable de la urgencia corporal y como medida de dominio de sí. La instauración del sentido divisorio deseable/indeseable es el sustrato de valoraciones de grado cada vez más complejo en la experiencia del yo (puro/impuro; sagrado/profano; crudo/cocido); estos valores, sin embargo, tienen un principio de unidad, un fundamento en la conformación del sí mismo, que el autodomínio afirma como un valor alcanzable por el yo. El valor al que aspira la praxis de la norma higiénica es un momento concretizante del yo¹⁷. La educación del cuerpo en el autodomínio se funda en la posibilidad de

¹⁶ No sólo las micciones y evacuaciones, sino básicamente todas las excreciones son pautadas en la higiene, el sudor, la saliva, etc. La menstruación puede condensar el modo de esta regulación, pues es en definitiva una secreción incontrolable, pero siempre pautada simbólicamente, atraída a un campo de la voluntad que recubre, de hecho, todo la esfera reproductiva y sexual del cuerpo. (Puede verse al respecto el estudio de Hérítier 1996: 73)

¹⁷ El yo de la voluntad es el yo activo, en tal caso, el yo despierto en la acción apropiadora de su cuerpo: “Un tercer irreductible componente de sentido del mundo son sus determinaciones prácticas: ‘su contundente

reconocimiento del autocontrol como un valor en sí mismo, pero de tal modo que sólo se puede inducir en el otro el reconocimiento de esta capacidad, tanto de continencia, como de valor de sí en el acto libre.

Ahora bien, la continencia (autodominio) reafirma el límite de sentido entre lo deseable y lo indeseable del propio cuerpo, fundando con ello toda una estilística en la captación sensible del entorno en relación con mis propias funciones corporales. Hay una estilística de la *valicepción* que tiene como sustrato el contenido de la pauta higiénica y que ordena la realidad sensible entre los polos de lo compuesto y lo descompuesto en relación con la voluntad del yo. La distinción entre lo deseable y lo indeseable del cuerpo tiene un núcleo afectivo y de afección corporal, y una orientación del yo respecto de su propia voluntad de acción o continencia. La continencia es un acto del yo, que a su vez se constituye como valor y motivación valorativa de la voluntad, como oposición resistente o esforzada frente a la fuerza del impulso. Lo indeseable del cuerpo es, al mismo tiempo, lo más distante respecto de la voluntad del yo (no puedo ignorar mi urgencia de orinar, ni elijo el momento). La descomposición es incontrolable, incluso clasificatorio, del yo entre lo vivo y lo muerto. Lo deseable se funda en un yo hago concreto, es un querer práctico que afirma la voluntad libre del yo, su hacer como composición, como la composición misma de los alimentos. La pauta higiénica instaaura esta voluntad de autodominio como valor afirmativo y concretizante del yo o valor de sí. En el autodominio el yo se constituye como un valor para sí porque radica ahí su condición libre frente a la fuerza del impulso, como fuerza y peso de su propio cuerpo.

§ 3. *Impureza y dignidad*

El valor de la continencia tiene como sustrato sensible el bienestar como modo generalizado de equilibrio y satisfacción presente de las urgencias vitales. El contenido sensible del valor de la higiene es el bienestar que se consigue en el ejercicio de la voluntad que separa del cuerpo lo indeseable de sí, lo separa voluntaria y originariamente como acto concretizante de su voluntad. La urgencia de orinar no es un acto intencional, pero deviene

plenitud de significado', para servirnos de una expresión de Husserl. Realizar una acción es la experiencia paradigmática vivida del querer porque todos los demás tipos de experiencias vividas en este dominio pueden analizarse como modalizaciones o variaciones de esta." (Marín 2021: 5) El nivel de este análisis se sitúa en la génesis del querer como voluntad sobre el cuerpo, como génesis en que se hace visible para el yo su propia capacidad o potencia activa del sí encarnado.

un modo activo del yo en el dominio de su cuerpo. Se origina un yo ahí, en la continencia y el dominio del cuerpo propio, en la apropiación como contención, esfuerzo o resistencia. Es la voluntad del yo, su afirmación lo que expresa el seguimiento de la pauta higiénica, una voluntad corporal socializada, significativamente ordenada y condicionante de la emergencia del yo. La higiene instauro la continencia como valor, en el entendido de que esta misma, como autocontrol, es acto concretizante del yo. En el ejercicio del autocontrol el yo deviene para sí en su condición libre, autárquica, y, por lo tanto, como un valor para sí, como valioso o bien, digno para sí mismo, en el entendido de que esa mismidad individual es el resultado de la asunción o encarnación de la pauta higiénica primaria. Dignidad se entiende aquí en los límites de la autovaloración del sí mismo como sujeto de la voluntad. Esto es, la dignidad es la captación constitutiva del valor del sí, si esto valioso es la voluntad libre, práctica. Tanto la pauta de su ejercicio como la pauta valorativa, positiva, del ejercicio de la voluntad en cuanto tal se instauran en la educación del autocontrol. De tal modo que la autocaptación del yo, en ese primer estado, higiénicamente pautado (el de su libre imposición sobre el impulso de su cuerpo, sobre la urgencia misma, y sobre el deseo, después) se da bajo una condición digna o indigna, de valor o disvalor para sí.

En este sentido originario la dignidad es captación del valor del sí mismo, la valicepción que forma parte del trasfondo primigenio o anímico que todo lo tiñe (Husserl, 2020: 289); su relación con los estados de la sensibilidad, como estados corporales, está estructurada desde la pauta higiénica. Ese fondo predado se integra en la dialéctica de la pasividad y la actividad¹⁸, de la significación y el sentido de la sensibilidad secundaria, que también atraviesa el fondo sensible absolutamente pre-egoico, es decir, que condiciona en sí mismo la autocaptación del yo. La captación del valor de sí se funda en el ‘conocimiento’ o reconocimiento del cuerpo como órgano de la voluntad. El conocimiento implica la coherencia impuesta sobre la corporalidad en la pauta higiénica. El cuerpo se ‘conoce’ porque se objetiva entre lo deseable y lo indeseable de sí que ordena el auto-dominio. La valoración se funda, pues, en el carácter objetivo del cuerpo, cuyo reconocimiento humano,

¹⁸ “Sin embargo, hay que advertir que todo acto del yo, toda configuración de conciencia que se constituye en la conexión de los actos se sumerge ellos mismos en el reino sin yo de la pasividad y, ahí, devenidos inactivos, ejercen una fuerza de motivación pasiva, se entrelazan con otros actos y formaciones de conciencia, de modo que hemos de distinguir entre *pasividad primaria* y *secundaria*. Esta última procede de la actividad y también mantiene, naturalmente, esta impronta intencional” (Husserl 2020: 132).

personal, digno, para el sí mismo se concreta en la asunción de la pauta higiénica. Soy un sujeto digno en el autocontrol, porque soy un sujeto libre o dueño de mí mismo¹⁹. ¿Por qué es la incontinencia un motivo de indignidad, de rebajamiento de la condición del yo para sí mismo? La sensibilidad pauta en la higiene es el núcleo de la captación del valor de sí, como un sí mismo digno, es decir, un fin para sí en el cumplimiento de su voluntad y su autonomía.

La higiene es una protoaxiología porque la dimensión que regula no es en verdad egoica, los impulsos son protovivencias en cuyo reconocimiento impostergable emerge una voluntad egoica primaria, que reconoce y se reconoce como capacidad de autogobierno, como yo de su cuerpo, que capta, en la instauración de la norma misma, la materialidad del cuerpo como su haber. Brota el yo de la voluntad en la oposición continente a la urgencia del cuerpo, se afirma como libre y digno frente al otro y frente a sí mismo como el otro de su propio cuerpo. La pauta higiénica estructura con ello el primer modo de apropiación del cuerpo, en la contención de la sensación cenestésica de la urgencia, sobre la que se conforma la objetivación del cuerpo como haber, y del gobierno del haber como valor.

La pauta higiénica es momento constitutivo de la sensibilidad social individual y colectiva; en tanto socialización del impulso es principio individualizante del yo, de ahí que el atentado o ruptura de su libre asunción, o que actúe contra la ‘libre satisfacción’ de la urgencia, sea un elemento envilecedor del yo por su cuerpo, de ahí, pues, el vínculo entre dignidad e higiene: del valor de sí que el autocontrol expresa como libertad del yo. La higiene vehicula lo social en lo individual pero no como prefiguración o significación unilateral de la sensibilidad secundaria, como un todo de significados simplemente vertidos en el yo como estructuras mentales o estructuras meramente clasificatorias, sino como voluntad significativa, es decir, voluntad encarnada que despierta en la asunción activa de esos contenidos en sí, desde sí, desde su propia posición inintercambiable. El impulso de la

¹⁹ Se trata de un principio largamente cultivado en el pensamiento occidental, que, en la filosofía helenística, alcanza un alto grado de sistematización como práctica de autodomínio. El autocontrol se identifica en esta tradición como aplacamiento de las pasiones, y esto mismo como el núcleo o centro de la libertad individual. Las prácticas, tanto físicas como intelectuales (organizadas por la tradición romana como ejercicios espirituales), consisten en formas de autocontrol. La catatonia y la propia epojé (esta última proveniente de la organización pirrónica del modo de vida escéptico) representan en su fondo último esta imposición autónoma del yo sobre su cuerpo, un modo de relación que tiene como meta la afirmación misma de esa autonomía del yo; es a esto a lo que se llamaría primero sabiduría.

socialidad²⁰ se constituye sobre la tendencia asuntiva de la norma, que se instituye en la higiene en tanto inducción de la voluntad sobre el cuerpo, del autodomínio como fundamento de la captación del valor; lo que se instaura es el dejarse motivar en el seguimiento individual de la norma, se socializa el impulso de socialidad.

Podemos decir que el envilecimiento manipula la voluntad del yo sobre su propio cuerpo, lo rebaja a sus urgencias más básicas y le roba el control o poder sobre ellas. El contenido de la captación del valor de sí es la voluntad en acto sobre el cuerpo. Si la higiene instaura el autodomínio y la continencia como valores en sí mismos, y el autocontrol no es más que una primaria expresión del yo sobre su condición encarnada, la higiene instaura esta expresión misma como valor, pero de una condición sensible tal que la realización del yo como valor y la realización del yo como voluntad coinciden en la acción despierta, ambas se enlazan en la autocaptación del yo como ese valor digno de alcanzar. La dignidad es así un valor material, fundado en el libre ejercicio de la voluntad corporal y primariamente en el auto-control del impulso en un orden de sentido en el que se distingue ya, del yo, lo deseable y lo indeseable de sí. La ‘pauta higiénica’ induce una voluntad de reconocimiento de sí en el dominio de lo indomeñable de sí: los impulsos corporales más básicos. El otro motiva, ‘provoca’ la voluntad de autocontrol como apropiación del cuerpo a través de la higiene, o bien busca destruirla en el envilecimiento.

§ 4. Conclusiones: la higiene como proto-axiología

La higiene es una protoaxiología porque instaura un orden de valor sobre un ámbito pre-egoico, sobre un fondo sensible indomeñable por el yo, pero fondo y sustrato de su voluntad libre y reconocida como valor de sí. La libertad que la higiene instaura como valor en el autodomínio de los impulsos básicos del propio cuerpo es un modo de apropiación por desapropiación o alienación del cuerpo. El análisis fenomenológico de la higiene radicaliza la oposición antropológica clásica entre el individuo y la sociedad, al exponer el autodomínio de la carne como momento concretizante de la persona humana, en su sustrato habitual, y las fuentes de su dignidad. La pauta higiénica es la estructura encarnada como

²⁰ Uno de los aspectos más interesantes sobre este concepto es el contexto en que aparece en la obra de Husserl, se trata del campo de la sensibilidad en sentido ‘propio’ (originario, es decir, no secundaria), del fondo impulsivo, de su encarnación. Husserl habla del impulso de la socialidad en relación con el instinto del hambre y los modos de la socialización de este sentimiento, es decir, sitúa la socialidad en el fondo individual más íntimo de la subjetividad (Hua XLII: 85).

primer modo de relación del sí mismo con la materialidad orgánica y funcional de su cuerpo; es un modo de apropiación primario que emana del yo como voluntad de autodomínio, pero que, como tal, sólo puede ser inducida en su emergencia a través de la educación. La educación se comprende entonces como el modo comprensivo —transmisivo— del dejarse motivar fundado en el reconocimiento del valor de sí en el autocontrol. No se instaura el autocontrol desde una instancia externa, sino que se induce el reconocimiento de una potencia de sí sobre el cuerpo como un valor, en el que emerge el yo de la voluntad, como yo libre.

La pauta higiénica como lógica de la sensibilidad, tendencia ordenadora y constitutiva del cuerpo como propiedad y haber del yo, traza un primer límite entre lo vivo y lo no vivo, entre lo voluntario y lo involuntario, lo pasivo y lo activo, que da contenido a las valoraciones prácticas de lo compuesto y lo ‘en descomposición’, lo deseable y lo indeseable del propio cuerpo. La voluntad del yo, su voluntad activa y despierta en la continencia de su cuerpo, en la pauta higiénica es, desde esta perspectiva, una base de medida, o la medida originaria —encarnada— del valor.

COMENTARIO I

Luis R. Rabanaque
Pontificia Universidad Católica Argentina
rabanaque@yahoo.de
ORCID ID: 0000-0003-0579-3807

La profesora Marcela Venebra nos ha presentado un tema sumamente sugerente y, hasta donde puedo ver, novedoso para la investigación fenomenológica. Puede decirse que la cuestión de la dignidad humana representa un antiguo tema filosófico, y de la misma manera la vinculación entre la voluntad y el control de sí o el autocontrol, con fuerte presencia ya en los albores de la tradición filosófica de la mano de Platón y Aristóteles. Sin embargo, el modo como enlaza la dignidad, el autocontrol proporcionado por el ejercicio de la voluntad sobre el cuerpo, y la higiene ofrece nuevas perspectivas, y sobre todo en la reflexión fenomenológica asociada a la figura de Edmund Husserl. Más precisamente, la relación entre el cuerpo propio, los instintos y la higiene asociados al autocontrol. No se trata de la clásica vinculación entre los apetitos corporales y los excesos, y por ende de la

razón como moderadora de los impulsos instintivos, sino de algo más sutil y menos visibilizado: la pauta higiénica entendida como una lógica “extremadamente básica” (en sus propias palabras) de la sensibilidad que traza un primer límite entre una serie de opuestos fundamentales: lo vivo y lo no vivo, lo voluntario y lo involuntario, la actividad y la pasividad.

En vistas de esto la tesis central de la exposición es tan original como sorprendente: la profesora Venebra sostiene que la higiene es la socialización del impulso, el primer orden del cuerpo y la pauta más básica de su relación con el yo. Que sea la más básica significa, como acabamos de escucharla a ella referirlo, que constituye la matriz sensible de un horizonte de valoración que da sentido a los elementos del cuerpo, una suerte de “protoaxiología” donde se traza el primer límite entre el cuerpo propio, el yo y los otros y se gesta, gracias al autocontrol, un primer nivel de dignidad como captación del valor de uno mismo.

La profesora Venebra procede, tal como lo anuncia en la introducción, en tres pasos. Por un lado, describe algunos rasgos salientes implicados en la consideración husserliana de los instintos a fin de establecer afinidades y contrastes con aquellos que específicamente se refieren a la higiene. Comienza recordando las dos dimensiones o facetas que son inherentes al cuerpo propio, esto es, su ser al mismo tiempo una cosa entre las cosas, un cuerpo físico, *Körper*, y un cuerpo orgánico, viviente (*Leib*). Los instintos representan el tipo de intencionalidad propio de la naturaleza corporal en cuanto orgánica y constituyen el sustrato pasivo del yo o, como dice Husserl en *Ideas II*, el subsuelo del yo. Es decir, no son propiamente yoicos, no son actos en el sentido técnico de la palabra, no emanan del yo consciente como sus efectuaciones voluntarias, sino que más bien tienen el carácter de “protovivencias” ciegas. Venebra introduce en este contexto una primera aproximación a lo que denomina “higiene”: frente a la puro instinto, ciego y pasivo, la higiene implica poner una pauta o un límite al accionar del instinto y lo hace a través de la educación de las necesidades orgánicas más elementales. La higiene obra como una “norma encarnada” que produce una primera separación entre lo que resulta deseable y lo indeseable del propio cuerpo. Opone con ello el yo al impulso y lo sobrepone generando un orden básico de realidad, es decir, “un orden de mundo”. Y su forma de hacerlo es a través de la voluntad o,

como precisa nuestra expositora, “en la asunción de una voluntad libre y capaz sobre el propio cuerpo”.

Para comprender estas afirmaciones, la autora avanza sobre otras distinciones fundamentales, la primera es la diferenciación entre niveles en la esfera de los impulsos. Por un lado, tenemos los impulsos puramente sensibles, como el hambre o la urgencia de orinar, por el otro, los impulsos adquiridos, como el de fumar o beber (algo más que agua). El primer nivel se suscita a partir de una sensación o, más precisamente, de lo que Husserl denomina un sentimiento sensible (*sinnliches Gefühl*) y posee la estructura general del llamado de la necesidad y su cumplimiento o impleción en la satisfacción de dicha necesidad. Así la saciedad con respecto al hambre, por ejemplo. Sin embargo, la satisfacción del hambre tiene otro componente que va más allá del puro instinto porque hace intervenir un momento valorativo y volitivo bajo la forma del deseo, como dice Venebra, la voluntad de un “yo quiero”, que presupone un cierto “conocimiento”. Pone como ejemplo el antojo de un cierto platillo. No se trata sólo de saciar el hambre sino de preferir un alimento por sobre otro, y esto implica que sobre el puro sentimiento sensible se funda una valoración primaria que determina la preferencia y con ella la elección de determinado alimento en lugar de otro. Esto es evidente cuando se advierte la preferencia de algunas personas por algunos alimentos y el rechazo de otros.

Ahora bien, puesto que el hambre y necesidades como la de orinar se encuentran en el mismo nivel de los instintos primarios, se impone la tarea de deslindar sus rasgos diferenciales. Este es el tema de la segunda parte de la exposición. Ya el contraste entre el instinto primario, completamente ciego, y la preferencia diferenciada en el caso del hambre y el antojo por un platillo determinado apunta a distinguir entre una sensibilidad primaria y una sensibilidad secundaria, que Venebra califica de “social”, y que “historiza el impulso en la sedimentación”. Para ello remite a textos de *Hua* XLII y también al Apéndice de las Lecciones sobre ética de *Hua* XXXVII.

Sobre esto quisiera contribuir a la discusión con algunas breves explicitaciones. Por un lado, en relación con el par sensibilidad primaria y secundaria. Por el otro, en referencia a los momentos valorativos y volitivos.

1. Sensibilidad primaria y secundaria

La idea de una sensibilidad primaria y secundaria está asociada a la distinción que hace Husserl entre una pasividad originaria y otra adquirida. El contexto de esta distinción es la pregunta por la génesis de las configuraciones de la conciencia y de sus sentidos correlativos. Recordemos que la génesis puede ser activa, cuando se trata de actos objetivantes en sentido estricto, o pasiva, cuando se trata de la constitución previa a la intervención activa del yo, o sea, la constitución de predonaciones (*Vorgegebenheiten*) para la actividad intencional. Las síntesis activas se más elementales se fundan en la captación perceptiva, que aprehende como aspecto de una cosa un campo hylético configurado según síntesis pasivas originarias que motivan la dirección del yo activo hacia él (cf. *EU*: 114ss.).²¹ Se trata de las síntesis temporales, las síntesis asociativas de los contenidos hyléticos y las cinestesias que vinculan la afección del campo hylético con la respuesta del yo que lo objetiva. Pero en virtud de la retención, toda configuración noética viviente sufre una despresentación que la sustrae del campo de presencia, a la vez que la conserva y la sedimenta en una pasividad secundaria que está co-implicada en todo momento de originariedad (cf. *Hua* IV: 12). Reconocer, por ejemplo, un objeto ya conocido depende esencialmente de esta dimensión habitual de la pasividad que acompaña a la actividad del percibir. El *Habitus* del lado noético como precipitación de actos en forma de “convicciones” permanentes tiene su contraparte noemática en la *Habe* como mundo típico poblado de objetos familiares (Bergmann y Hoffmann 1984: 289). La sensibilidad primaria o protosensibilidad (*Ursinnlichkeit*) corresponde a la pasividad en la esfera del presente viviente, mientras que la sensibilidad secundaria da cuenta de la sedimentación y la habitualidad (cf. *Hua* IV: 334).

Esta situación se refleja también en el cuerpo propio. Husserl señala que “el cuerpo viviente con sus órganos articulados es una sedimentación de capacidades del poder-hacer en tales y cuales formas típicas” (*Hua* Mat VIII: 345). Tal poder incluye no solamente formas típicas de afección y sentir sensible, sino también maneras de andar, de escribir, de tocar el piano, etc. (*Hua* Mat VIII: 345.)

2. Valor, voluntad y razón

Ahora bien, en el ejemplo del hambre y el antojo, la preferencia por un cierto alimento enlaza al impulso instintivo, ligado a lo orgánico, con valoraciones que provienen

²¹ La sigla remite a: Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil* (1964), seguida de número de página.

de una motivación racional. Así, nos dice Venebra, los impulsos primarios se conjugan con “habituaciones” que se adquieren socialmente. Sin embargo, es claro que esto no es lo que sucede con impulsos como el de orinar, que no se desean, que no están motivados por preferencia racional alguna. Pero entran en la esfera de la razón porque pueden ser “controlados” por la voluntad que es capaz de interrumpir, por así decirlo, el circuito intencional primario de la satisfacción inmediata de esa tendencia impulsiva. Se trata de una “voluntad de autodomínio”, de dominio de sí, es decir, de un acto libre del yo que se descubre capaz de frenar, de resistir al impulso primario. En este punto se introduce la distinción entre dos niveles en la vida del yo, uno de orden instintivo ligado a la vida anímica o puramente animal, un yo dormido, y otro de orden racional, ligado a una vida en vigilia, despierta del yo. Ambos niveles se vinculan porque desde un punto de vista genético hay un impulso pre-yoico que evoluciona y se torna poder fundante del yo. Esto implica una teleología que recorre la impulsividad originaria, pasiva, del yo dormido y que apunta a su perfeccionamiento.

En el Excurso a las *Lecciones de ética* de 1924 (*Hua XXXVII*), Husserl diferencia entre los sentidos puramente materiales, que se refieren inmediata o mediatamente a sus objetos correspondientes, y los normativos, que atañen a las cuestiones relativas a la verdad y la falsedad. En su base se encuentran respectivamente, los conceptos materiales y los conceptos normativos o de la razón. Husserl sostiene que junto al orden cognoscitivo hay además un orden valorativo y volitivo de la razón. Por ello la idea de norma se extiende más allá de la verdad lógica y comprende también una “verdad” o “corrección” axiológica y práctica. Las normas de la razón que conoce atañen a la verdad y falsedad, las normas de la razón que valora juzgan sobre valores como belleza o fealdad, las que corresponden a la voluntad, a la factibilidad o inviabilidad, etc. En los tres casos se presenta una estructuración esencial que comprende una donación captadora (el acto de conocer, el captar el valor, el fiat volitivo), y una predonación afectante. Además, estas donaciones de sentido se habitualizan y fundan estilos de percibir, sentir/valorar y obrar. Es decir, conforman tradiciones, tanto subjetivas como intersubjetivas. En el caso que nos interesa, el de la valoración, la actividad de captación se efectúa en base a una predonación pasiva que es el sentimiento sensible. Y éste se funda por último en una captación del objeto en cuanto objeto. Por último, el objeto captado como valor es el fundamento para la acción, es decir,

para el ejercicio de la voluntad bajo la forma de un aspirar a o desear eso valioso. Se puede decir en suma que la razón teórica o “lógica” proporciona el “qué”, el objeto, o sea, que “ve algo como algo”; la razón axiológica capta afectivamente los valores implicados y prefiere unos a otros, es decir, siente algo como algo valioso o bueno; finalmente, la razón práctica decide y obra, es decir, motivada por preferencias axiológicas, determina o produce algo como un fin o un medio para un fin.

3. *Teleología e hylética*

Podemos retomar ahora la cuestión de la teleología implicada en la vida de los impulsos, porque en ella se inserta la cuestión de la higiene. La profesora Venebra observa que la pauta higiénica es anterior a la formación del yo personal, y se constituye sobre el sustrato o trasfondo de las potencialidades pre-yoicas. Pero la formación de los hábitos higiénicos exige la intervención de los otros sujetos, requiere de la educación como orientación de la voluntad incipiente de autocontrol. A diferencia por ejemplo del caminar erguido, la contención de la micción necesita por así decirlo la guía de los otros, una socialización que pueda inducir el ejercicio de este poder sobre el propio cuerpo. Esta pauta educativa se centra, según nuestra autora, en la diferencia entre lo deseable y lo indeseable, entre lo que provoca agrado y lo desagradable. Aquí se presenta una observación sumamente interesante, pues, al contrario del alimento (por ejemplo) que se ofrece como agradable y, por consiguiente, deseable, la “materialidad en descomposición” propia de los desechos orgánicos instauro la “medida” de lo indeseable del propio cuerpo, es decir, orienta su captación como valor indeseable, como disvalor, diríamos. Mientras que las valoraciones del alimento “brillan” destacándose positivamente del trasfondo afectivo-sensible, la materia en descomposición resulta repugnante y por ende indeseable porque no tiene brillo. Más propiamente, porque se resiste a una clasificación ontológica como viviente o como puramente inerte.

Esto nos sitúa en el nivel de la hylética y, más precisamente, de la hylética en el presente viviente, lugar de la predonación en la sensibilidad primaria. Husserl se refiere aquí a un protomaterial (*Urmaterial*) que comprende la protohyle (*Urhyle*), los protosentimientos (*Urgefühle*) y las protocinestesias (*Urkinaesthesen*), gracias a los cuales la constitución activa posee de antemano “su ABC esencial, su gramática esencial” (*Hua* XV: 385; cf. *Hua* XI: 125). Un manuscrito del año 1931 describe la manera como se

interrelacionan sus elementos. El ser-afectado del yo guarda una relación funcional con la atracción que ejerce el sentir sensible en el sentido de que la gradación en la intensidad del contraste entre los datos hyléticos en el primer plano y en el trasfondo tiene su correlato en la gradación en la intensidad del sentimiento suscitado. Esta gradación se extiende entre un polo positivo que corresponde a lo atrayente o placentero y otro negativo que corresponde a lo repulsivo o displacentero, mediados por el estado de indiferencia. Husserl afirma además que “el estrato del sentir es el verdaderamente afectante (*affizierend*)”, pues “a través” del sentir es despertado el yo y puede dirigirse hacia él en el modo de la atracción o el rechazo (*Ms. B III 9: 18a–18b*). Y subraya nuevamente el carácter teleológico de este movimiento cuando añade que el ego está dirigido instintivamente hacia lo “bueno”, que en el nivel inferior es lo placentero, de manera que en la vida normal su contrario adquiere el carácter de “malo” al que la actividad voluntaria tiende a superar mediante la actividad normal (*Ms. B III 9: 18b*). Hay así una protoforma de la valoración, pues los datos que afectan lo hacen en cuanto “valiosos” (*Hua Mat VIII: 323*). La formación de la *hyle* tiene así una “sistemática innata” (*Hua Mat VIII: 328*), es decir, las tendencias instintivas (los “deseos”) de impleción (“placer”) siguen una regla que conduce, por ejemplo, a la repetición y al mejoramiento de las secuencias exitosas. La habitualización corporal de éstas últimas permite adquirir control sobre los procesos correspondientes, gracias a lo cual se configura un sistema de dominio del cuerpo “como la unidad de accesibilidad posible, de reproducción arbitraria de cualquier posición” (*ibid.*: 320). Tal dominio es la forma originaria de la praxis, una protopraxis (*Urpraxis*) que obra sobre y está presupuesta por toda otra praxis ulterior (*Hua XV: 328*). Se trata de un “apetecer” (*Begehren*) que apunta a la satisfacción en el disfrute (*Genuss*) (*Hua Mat VIII: 341*). Esta estructura teleológica implicada en la hylética parece ser la predonación sobre la que obra la educación por parte de los otros y que conduce a la fijación volitiva de los hábitos higiénicos.

Para finalizar, creo que estas descripciones pueden arrojar alguna luz sobre aquello que nuestra autora llama la “estilística” de la valicepción, cuyo sustrato es el contenido de la pauta higiénica y que funda a su vez una estilística en la captación sensible del entorno en relación con mis funciones corporales. Concretamente, como apunta en la tercera parte del trabajo, la higiene instaure la continencia como un valor (positivo) por medio del autocontrol ejercido voluntariamente por el yo e inducido por la educación. Este valor

instaura por su parte el valor de sí mismo porque permite reconocer al cuerpo como órgano de la voluntad y establece con ello una primera forma de “dignidad” humana porque traza una línea entre lo digno y lo indigno, entre lo deseable socialmente y lo indeseable del propio cuerpo.

Preguntas:

1. La sensibilidad secundaria es caracterizada como “social” y se afirma que ella “historiza” el impulso en la sedimentación. Parece haber un salto aquí de la perspectiva egológica a la intersubjetiva.
2. Además, ¿no se cruzan aquí la sensibilidad secundaria como habitualidad y como sensibilidad adquirida, sea por uno mismo o como aporte de los otros? ¿Qué quiere decir que las habituaciones se adquieren “socialmente”?
3. La higiene se presenta como un dato antropológico. ¿Se trata de un *factum* o de un *factum* regido por una regla universal? Es decir, ¿podría tener un carácter trascendental?

COMENTARIO 2

Juan Pablo Cotrina

Pontificia Universidad Católica del Perú

jpcotrina@pucp.edu.pe

ORCID ID: 0000-0001-8002-5213

La ponencia que la profesora Venebra nos ha presentado bajo el título Fenomenología de la higiene: dignidad y autocontrol abre una serie de temas muy interesantes para la discusión fenomenológica, pero desearía centrarme, especialmente, en uno de ellos: en el de la libertad. Dicho tema, a mi modo de ver, recorre, ya sea de forma explícita o implícita, toda su investigación sobre la fenomenología de la higiene que nos ha propuesto. Por ejemplo, desde las primeras líneas de la introducción en donde nos dice que la higiene se da sobre la base de la “voluntad de autodominio” sobre el cuerpo se puede ver que la libertad está en su trabajo desde el punto de partida, ya que como nos dice Husserl en *Renovación del hombre y la cultura*, escrito que hoy celebramos: “el hombre tiene también la peculiaridad esencial de *actuar libre y activamente* desde sí mismo, *desde su yo-centro*, en lugar de estar entregado pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias, afectos) y de *ser*, en el sentido más amplio, *movido afectivamente* por estos” (Husserl 2012: 24–25). De esta manera, el comentario que presento a la ponencia de la profesora Venebra tiene la

intención de hacer un tipo de relectura resaltando el papel que tiene la idea de la libertad en su fenomenología de la higiene y, a partir de esta intención, plantear finalmente algunas cuestiones que puedan abrir el diálogo.

Desearía comenzar aludiendo a un escrito de Kant de 1786 titulado *Probable inicio de la historia humana* en donde realiza lo que él llama “una historia del primer despliegue de la libertad”. En esta historia Kant trata de explicar antropológicamente qué es lo que llevó al hombre, sometido en un inicio a los instintos e impulsos naturales, a la libre racionalidad. Para Kant, el hombre sumergido en la naturaleza vivía obedeciendo los instintos naturales, es decir, vivía enceguecido y guiado por “esa voz de Dios que obedecen todos los animales”. Sin embargo, llegó un momento en el que se genera una ruptura en la historia de la vida humana desde que “la razón comenzó a despertar dentro del hombre”, ya que es a partir de la razón que el hombre puede revelarse contra su propia naturaleza sometiendo sus impulsos. Así, quedó escindida, para Kant, la historia de la vida humana en dos momentos: una historia pasiva caracterizada por la vida instintiva y otra historia activa caracterizada por la libertad racional: “el motivo para renegar de los impulsos naturales pudo ser una insignificancia, pero el éxito de este primer intento, es decir, el tomar conciencia de su razón como una facultad que puede sobrepasar los límites donde se detienen todos los animales fue algo muy importante y decisivo para el *modus vivendi* del hombre”.

Ahora bien, si he comenzado mi comentario a la ponencia de la profesora Venebra haciendo alusión a lo dicho por Kant sobre estos dos momentos de la historia de la vida humana es para resaltar que la fenomenología de la higiene que ella nos propone, si bien es cierto, se da sobre la distinción entre un ámbito instintivo, que es “la esfera ingobernable de las urgencias corporales” y un ámbito de la voluntad, que sería lo que se podría llamar la “esfera de la libertad”, no establece, como si lo hace Kant, una escisión rotunda entre estos dos ámbitos, ya que como la profesora Venebra muestra en el primer apartado de su trabajo, apoyándose en la fenomenología de Husserl, tanto el ámbito instintivo como el ámbito de la voluntad forma parte de la misma vida humana, que es una vida teleológica cuyos comienzos se encontrarían en una vida animal enceguecida por los instintos, pero que siguiendo un proceso genético se llega a convertir en una vida libre en donde el yo “se afirmaría más allá del instinto” estableciendo un “mundo propiamente humano”. Es en esta

afirmación del yo sobre los instintos en el que se fundaría, según la profesora Venebra, la higiene, la cual “pauta la dimensión instintiva” y “opone el yo al impulso y a la urgencia de su cuerpo”. La higiene sería, entonces, uno de los primeros momentos de la manifestación de la libertad en el hombre. Con la higiene el hombre desde su “yo quiero” puede diferenciarse, como ser autoconsciente, de aquello que pertenece a las urgencias de la vida animal y desde esta diferencia puede elegir el modo de cómo satisfacerlas. El ejemplo que pone la profesora Venebra es el hambre, el cual se nos revelaría como una urgencia del cuerpo, pero es una urgencia que no se nos daría como una causa meramente física, sino como una motivación que haría que el yo pueda actuar sobre ella, ya sea para refrenarla o para satisfacerla eligiendo cómo hacerlo. En esta elección, señala la profesora Venebra, participarían valoraciones que orientan al yo y que forman parte de una “sensibilidad secundaria o social” diferente a la “sensibilidad originaria” de la vida instintiva animal.

Situándonos en esta “sensibilidad secundaria” la profesora Venebra encuentra la posibilidad de hablar de un autodomínio del yo que se apoyaría en la idea de un “yo libre”, es decir, como ella lo señala: “un yo despierto o en vigilia que se caracteriza por un actuar no instintivo y no ciego, sino racional”. Es este “yo libre” que se impondría sobre sus urgencias orgánicas por medio de la contención, aunque esta contención, como señala la profesora Venebra, tiene que ver con un tipo de educación que se establece desde una relación intersubjetiva. Además, toda afirmación del yo libre sobre su cuerpo necesitaría darse desde una distinción previa entre aquello que le es agradable o desagradable al yo. Para profundizar en esta distinción, la profesora Venebra describe cómo el yo se relaciona con ciertas materialidades como son los alimentos y los excrementos. Los primeros serían agradables al yo porque “demandarían un proceso de composición”, los segundos, en cambio, desagradables porque lo pondrían frente a lo descompuesto que “exhibe un vacío de la voluntad”. Por esta razón, con los alimentos el yo manifestaría su libertad al prepararlos, buscarlos e, incluso, degradarlos. La alimentación, en este sentido, exigiría una actividad del yo, lo que no ocurriría con los excrementos, los cuales no le solicitan ninguna acción, salvo cuando los puede contener libremente, aunque la contención también se podría dar con los alimentos; por ejemplo, Sartre ha realizado una descripción fenomenológica sobre la contención del hambre en las “huelgas de hambre”. Así, la higiene, según la profesora Venebra, sería la actividad del yo libre que puede establecer

cierto tipo de valoración sobre la relación que tiene con la materia y, de esta forma, asumir un control sobre esta relación. El yo libre, desde la higiene, entonces, ya no estaría simplemente sometido a los impulsos de la alimentación o de la excreción, ya que existiría en él un autocontrol que le daría autonomía y, con ello, un “valor de sí” que expresaría, como nos dice la profesora Venebra, “su condición libre frente a la fuerza del impulso, como fuerza y peso de su propio cuerpo”.

A partir de este “valor de sí” del yo libre, que surge de la pauta higiénica sobre el cuerpo, la profesora Venebra nos hablará de la dignidad del yo. Esta dignidad tendría que ver con la libertad, ya que solo un ser libre que puede ser sujeto de voluntad e imponerse sobre sus instintos y urgencias podría autovalorarse porque la autovaloración estaría unida al reconocimiento de que el cuerpo está bajo el gobierno de un yo libre. De ahí que aquello que podría ir en contra de la dignidad del yo libre sea el envilecimiento, el cual, según nos dice la profesora Venebra, “manipula la voluntad del yo sobre su cuerpo, lo rebaja a sus urgencias más básicas y le roba el control o poder sobre ellas”. Sobre esto último, quizás, podemos recordar algunos ejemplos de Foucault sobre el tratamiento que recibían ciertos enfermos mentales a los cuales se les hacía que se ensucien en sus pantalones y estén en contacto con sus excrementos con el fin de disminuirles la voluntad y el excesivo valor que se daban a sí mismos. De esta manera, para la profesora Venebra, tanto la dignidad como el envilecimiento tendrían un lazo directo con la pauta higiénica porque están relacionadas de una forma u otra con la libertad del yo: la dignidad como reivindicación del yo libre sobre su cuerpo y el envilecimiento como rechazo de esta reivindicación. Por todo lo dicho, la libertad tiene en la fenomenología de la higiene que nos propone la profesora Venebra un lugar importante porque es desde ella que puede verse al yo imponerse sobre sus instintos, asumir un dominio de su cuerpo y adquirir un “valor de sí” que lo dignifica.

Luego de resaltar el papel de la libertad en el interesante trabajo que ha propuesto la profesora Venebra sobre la fenomenología de la higiene desearía plantear algunas cuestiones:

- La libertad está íntimamente relacionada con la idea fenomenológica de higiene que se ha propuesto. Sin embargo, ¿hasta qué punto se puede hablar de un yo libre, es decir, un yo activo y en vigilia que puede imponerse sobre su cuerpo? ¿Ello no sería caer en cierto dualismo entre el yo activo y el cuerpo pasivo?

- En la ponencia se ha manifestado que la higiene se da sobre la base del reconocimiento de lo indeseable, lo propio y lo ajeno. Si bien es cierto este reconocimiento está vinculado a un yo, pero ¿en qué medida la higiene podría extenderse a un plano social o cultural? Por ejemplo, cuando en ciertas épocas o sociedades se ha hablado o se habla de una higiene racial, entendiendo por ello el rechazo a lo que no es asumido como propio.
- Freud en El malestar de la cultura señala que el rechazo a lo sucio y el afán de limpieza y de higiene en el hombre tiene relación con una estética cultural que luego se individualiza hasta convertirse en una estética individual. Recogiendo esta idea de Freud ¿en qué grado participa en la idea de higiene que se ha propuesto algún criterio estético, ya que en la ponencia se alude a una “estilística de la valicepción”?

REFERENCIAS

- Bergmann, Werner y Hoffmann, Gisbert. 1984. Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl. *Husserl Studies* 1 (3), 281–305.
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro*, trad. Edison Simons. Madrid: Siglo XXI de España.
- Héritier, François. 1996. *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Husserl, Edmund. 1950ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht : Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua IV. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel = 2005. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n. México: FCE, 2005.
- Hua XI. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Ed. Margot Fleischer.
- Hua XV. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Ed. Iso Kern.
- Hua XXXVII. 2004. *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. Ed. Henning Peucker.
- Hua XLII. 2013. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. Eds. Rochus Sowa y Thomas Vongehr.
- Husserl, Edmund. 1964. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Claassen Verlag.
- Husserl, Edmund. 2001ss. *Husserliana: Materialien*. Dordrecht: Kluwer / Springer.
- Hua Mat. VIII. 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte (1929–1934)*. Ed. Dieter Lohmar.
- Husserl, Edmund. 2012. *Renovación del hombre y la cultura: Cinco ensayos*. Madrid: Anthropos.

- Husserl, Edmund. 2020. *Introducción a la ética*, ed. Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis R. Rabanaque. Madrid: Trotta.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Lo crudo y lo cocido*. México: FCE.
- Marx, Karl. 2014. *El capital: Crítica de la economía política*, Tomo I, Libro I. *El proceso de producción del capital*, trad. Wenceslao Roces. México: FCE.
- Marín Ávila, Esteban. 2021. Hope and Trust as Conditions for Rational Actions in Society: A Phenomenological Approach. *Husserl Studies* 37 (3), 229–247.
- Marín Ávila, Esteban. 2015. Social Acts as Intersubjective Willing Actions. En M. Ubiali, M. Wehrle eds., *Feeling and Value, Willing and Action, Phaenomenologica* 216. Cham: Springer.
- San Martín, Javier. 2019. “Sobre Experiencia y habla, de Vincenzo Costa”. *Segni e Comprensione* 33 (97), 173–185.