

FENOMENOLOGÍA DEL JUEGO: CONSTITUCIÓN DEL Oponente

PHENOMENOLOGY OF THE GAME: CONSTITUTION OF THE OPPONENT

MARCELA VENEBRA

Universidad Autónoma del Estado de México, México

<https://orcid.org/0000-0003-3880-8155>

Resumen

La tesis central de este artículo es que la reducción o reconducción fenomenológica de lo lúdico a lo agonístico hace visible el valor antropológico de la competencia y su función en la configuración de ideales o ideas meta que las sociedades y los individuos forjan de sí mismos y de sus posibilidades de renovación ética y humana. En un primer momento definiré lo agonístico como dimensión antropológica fundamental; en un segundo momento reconduzco la experiencia de la competencia a sus estructuras empáticas básicas en la constitución del otro como oponente; finalmente, en los últimos dos apartados, recorro las consecuencias de la crisis contemporánea de lo agonístico, o imposibilidad de la competencia en el capitalismo neoliberal.

Palabras clave: Juego, instinto agonístico, antropología trascendental, renovación humana

Abstract

The main thesis of this paper is that the phenomenological reduction or reconduction from the ludic to the agonistic makes visible the anthropological value of the competition and its performative function in the configuration of ideals or goal ideas that societies and individuals build about themselves and its own possibilities of ethics and human renewal. In a first place I will define the agonistic as anthropological fundamental dimension. Second, I reduce the competence experience to its basic empathic structures in the constitution of the other as opponent. Finally, in the last two parts, I explore the consequences of the contemporary crisis of the agonistic, or the impossibility of competence in the neoliberalist capitalism.

Keywords: game, agonistic instinct, transcendental anthropology, human renewal

Introducción

En lo que sigue ensayo una antropología trascendental del juego que aclare el sentido y valor de la “competencia” en la existencia humana, su función empática y, con ello, su posición central en el despliegue de la socialidad y de las sociedades humanas. En un primer momento describo las posibilidades de una reducción fenomenológica de lo lúdico a lo agonístico, esto es, al instinto de socialidad o tendencia al otro en el modo de la afirmación competitiva. Esta tendencia es antropogénica, si antropogénesis se entiende aquí como concreción humana de la vida trascendental en el modo específico de lo lúdico. La “autoconciencia”¹ es antropogénica, y es una condición alimentada por el instinto agonístico, que es tendencia al otro como oponente. En la segunda parte describo los aspectos generales de la constitución del otro como oponente. La intención de este punto es mostrar la oposición agonística como un vínculo empático pasionalmente complejo que en el humano se modera en las formas del juego, el trabajo y la diversificación productiva y técnica que da lugar a la división de unidades sociales o económicas. El juego humano es esencial —o instintivamente— competencia, tendencia a afirmarse frente al otro como el mejor, el más digno, el más sabio o el más bello, superior. Las condiciones estructurales de este criterio de superioridad fundan la proyección de un mejor “yo” posible, como modelo o ideal a pretender: la mejor persona, o la mejor familia, el mejor Estado, etc.: “La colectividad puede también adoptar esta forma superior de vida y devenir una personalidad de orden superior, y como tal llevar a cabo logros colectivos que no sean meras sumas de los logros personales individuales, sino logros personales en el verdadero sentido pero de la colectividad como tal, realizados por su propio esfuerzo y por su voluntad”.² Esa meta común de vida provee marcos de identificación y valores que alimentan la afirmación identitaria de los individuos y de los colectivos, como comunidades de aspiración o intereses,³ dando lugar a oposiciones y antagonismos territoriales y políticos que antropológicamente pueden entenderse como “etnicidad”, reconocimiento e identificación de un nosotros frente a los otros que se produce en los escenarios agonísticos de la vida ritual y festiva (lúdica). En el tercer apartado expongo esta condición a través de lo que podría entenderse como una “crisis de lo agonístico”, es decir, una crisis de esa posibilidad ideal de cumplimiento de sí en la afirmación competitiva frente al otro, con todo lo que este “frente a” significa para la constitución de la persona y de las unidades económicas y sociales, escenario al que opongo, en el cuarto apartado, los análisis fenomenológicos de

1. “La capacidad de autoconciencia que pertenece a la esencia del hombre. Autoconciencia en el sentido genuino del autoexamen personal (*inspectio sui*) y de la capacidad que en él se funda de tomar postura reflexivamente en relación con uno mismo y con la propia vida” (Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura: Cinco ensayos*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, UAM-Anthropos, 2002, p. 24).

2. *Ibid.*, p. 23.

3. “La colectividad es una subjetividad personal de, por así decir, muchas cabezas, que están, con todo, enlazadas. Las personas individuales que integran la colectividad son sus «miembros» funcionalmente entretreídos unos con otros por «actos sociales» de múltiples formas que unen espiritualmente a las personas entre sí —actos yo-tú, como mandatos acuerdos de amor, etc” (Idem).

la intersubjetividad y el cuarto de los ensayos sobre *Renovación del hombre y la cultura*. El marco de la antropología fenomenológica posibilita el planteamiento del problema del juego en un nivel trascendental, es decir, como momento mundanizante, humanizante de la vida trascendental.

La contraparte crítica de este análisis está formada por los modelos que pueden entenderse como “clásicos” en la antropología del juego: Johan Huizinga, Eugen Fink y Roger Caillois.⁴ Cada uno de ellos con intenciones diversas pero metodologías relativamente cercanas (sobre todo entre los dos primeros), que pueden ser ampliadas y potenciadas trascendentalmente, y esto a través de una reconducción de las estructuras antropológicas propuestas por los tres autores, a la más básica dimensión de lo lúdico-humano como instinto agonístico.

La tendencia al intercambio, que el *pathôs* agonístico vehicula, desencadena la tendencia misma al monopolio como clausura deshumanizante del juego y de la competencia. La tendencia corporativista y el poder del lobby en las grandes democracias tiende a la subsunción de lo agonístico en el individualismo ideológico de las grandes empresas transnacionales. Este individualismo, tanto como el confinamiento de la competencia a la esfera animal del instinto mecánico, han derivado en una naturalización de la competencia que formal y aberrantemente extirpa al individuo de su definición: “Mientras que en la ideología burguesa tradicionales determinados agentes sociales —el padre, el patrón, el cura o pastor, el profesor, el sabio— producían y emitían las ideas, ahora se diría que tales agentes productores no existen, porque las mismas parecen emanar directamente del funcionamiento de la Organización y de las llamadas «leyes del mercado»”.⁵ Lo agonístico implica un horizonte de posibilidades de realización frente al otro y para el otro que está detrás de la innovación técnica y la diversificación productiva, tanto como de la diversificación de identidades étnicas, por lo que su naturalización implica un modo generalizado de alienación. La renovación o revolución de la individualidad, la clarificación radical de la vida concreta en su expresión individual se vuelve así una urgencia teórica, y la fenomenología trascendental como renovación del sentido de lo humano es, frente a ello, una urgencia vital.

4. Me referiré centralmente a los trabajos de Fink (*Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1966) y de Huizinga (*Homo ludens*, trad. Eugenio Imaz, Madrid, Alianza, 2016), Caillois (*Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, trad. Jorge Ferreiro, México, FCE, 1986) y Duvignaud (*El sacrificio inútil*, trad. Jorge Ferreiro Santana, México, FCE, 1997) en conjunto, como enfoque antropológico “clásico” —o no fenomenológico— del juego. Por otro lado, el ensayo de Javier San Martín, en la estela de Fink, abre trascendentalmente el modelo clásico, acentuando de entrada la unidad de las esferas que Fink ve separadamente. Ver, San Martín, Javier, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999, p. 236.

5. Chauí, Marilena, *La ideología de la competencia. De la regulación fordista a la sociedad del conocimiento*, trad. Mariana Larison, España, NED ediciones, 2018, p. 26.

1. Reducción de lo lúdico a lo agonístico

Las condiciones estructurales de lo lúdico en los modelos clásicos de la antropología del juego, a saber, Huizinga, Fink y Caillois, coinciden en la libertad y la imaginación como condiciones esenciales de la experiencia lúdica. La libertad del juego se expresa primero respecto de las “reglas” de la realidad, de lo que da unidad a la coherencia ordinaria de la vida.⁶ El juego es actividad libre, pero sujeta a normas que un yo de la voluntad asume y respeta. En el juego no hay causalidad eficiente y toda consecuencia es mera apariencia. El juego es efímero y nos enseña la naturaleza efímera del gozo en lo fantástico y lo inútil. La peculiaridad compleja de esta experiencia estriba en que, en su cualidad imaginaria, esa libertad es concretamente real, pues cuando se imagina libre, el yo es libre. El mundo imaginario, que brota en el seno de lo lúdico, mantiene una correspondencia sustancial con la realidad del mundo entorno, y las posibilidades del juego son también las posibilidades, en sus límites, del horizonte cotidiano del mundo ordinario.⁷

Tanto para Fink como para Caillois la libertad del juego es sobre todo liberación de lo ordinario, y lo ordinario aparece, para ambos como la pesada carga de la vida cotidiana, entregada a la necesidad de “los negocios”: “De vez en cuando el hombre tiene que desuncirse el yugo del trabajo, librarse una que otra vez de la presión de la brega tenaz, sacudir el peso de los negocios [etc.]”.⁸ Fink concibe la vida ordinaria como vida sometida al yugo del orden práctico, pues la vida y, sobre todo, la del “hombre adulto”, aparece más bien como el páramo gris de una rutina impuesta para el desgaste de la imaginación. El mundo ordinario, en el fondo de este discurso —que exhala perfumes existencialistas y nietzscheanos— es lo opuesto de la libertad, si es lo opuesto del juego, pues el juego y su actividad imaginante y libre están más allá de toda acción laboral, o de subsistencia. El tiempo laboral es lo opuesto del tiempo lúdico, porque Fink considera que la esencialidad del juego es su gratuidad, su falta de fines o intereses ordinarios. El juego no sirve a nada, no se obtiene de él nada más que el placer presente y plenamente presente del jugar, del no estar en el mundo real sino en el ensueño fantástico y libre. La pesadez existencial de Fink estrecha el mundo de la vida ordinaria en el servicio, la utilidad o la obtención de una ganancia. En ese sentido el juego es inútil, y se opone, por su carencia de fines prácticos, al tiempo dedicado a la subsistencia. De ahí que considere que jugar implica siempre un

6. “Por otra parte [el juego] se opone al trabajo como el tiempo perdido al tiempo bien empleado. En efecto el juego no produce nada: ni bienes ni obras. Es esencialmente estéril.” (Caillois, op. cit, p. 7). “Se dice que la vida del hombre se realiza en el duro, batallador, bregar por el conocimiento, en la brega por la virtud y la habilidad, por respeto, dignidad y honor, por poder y bienestar y otras cosas similares. El juego, por el contrario, tiene el carácter de la interrupción ocasional, de la pausa, y se relaciona con el curso verdadero, serio, de la vida, en forma análoga al sueño con la vigilia.” (Fink, op. cit, p. 8). “Todo juego es una actividad libre. El juego por mandato no es juego”. (Huizinga, op. cit., p. 24)

7. “Pero esta libre variación no carece completamente de límites. Puedo vestir una cosa del color que quiera, pero debe tener *algún* color. Puedo seguir variando su forma, pero no me la puedo imaginar sin forma alguna, pues de otra manera no sería una «cosa».” (Stein, Edith, *Excursus sobre el idealismo trascendental*, trad. Walter Redmond, Salamanca, Encuentro, 2005, p. 31)

8. Fink, op. cit., p. 8.

volver a ser niño. Sin embargo, y dada la grisura con que se concibe esa vida adulta, cabe preguntarse si el niño tiene ese mundo “ordinario” que se libera en el juego para el hombre adulto, pues en verdad podemos pensar todos los días de la niñez como extraordinarios si el niño canta y pinta en el jardín de infancia, cuenta y escucha historias, y está en un entorno estimulante. Por otro lado, la imaginación es nada más que una modificación de los contenidos de la percepción sensible u originaria, por ello sus posibilidades objetivas se enriquecen con la experiencia y sus sedimentaciones. Se juega a ser lo que el entorno muestra que se puede ser, y, a partir de ello también se imagina. La experiencia ordinaria acumulada enriquece los contenidos y posibilidades de la imaginación, por ello tiene escaso valor pensar en el compromiso imaginante de la infancia como modelo. Huizinga apunta en otra dirección al pensar la infancia como modelo o ideal del ser lúdico, y es la tendencia del niño a la afirmación y formación de su personalidad en el juego y, concretamente, a través de los juegos competitivos, en los que se van asentando valores de excelencia o virtud en aquello que la sociedad se propone como tal. La imaginación lúdica se distingue además por la imposición de un orden que apunta a lo mejor: la victoria, el triunfo. El juego humano sí tiene metas, sin perder por ello su carácter imaginario o libre, y esas metas se ordenan bajo una idea de excelencia y dignidad de los oponentes —aún cuando el oponente no exista como tal—. Ganar es afirmarse como el mejor frente al otro, pero otro capaz de reconocerlo, por honor. El otro demanda un reconocimiento que no es la de la presencia sin más del yo-ahí, delante, sino del yo frente a mí como el mejor. Para Huizinga, esta es una tendencia instintiva que el juego cataliza posibilitando lo social, y organizando las diferencias.⁹

La afirmación egocéntrica en la superioridad, el agón, es un sentimiento básico o arcaico (como el amor o la ternura) que se expresa en los animales como tendencia a la exhibición y la territorialización. En el animal humano, esta tendencia se concreta como un yo-puedo-más (que el otro). El yo como sujeto de una voluntad encarnada, autoconsciente, se sabe en el horizonte de sus posibilidades, pues el animal humano no sólo juega, además sabe que juega.¹⁰ Este individualísimo y encarnado yo-puedo tiende a su afirmación en el poder más, o poder mejor, que tiene como referente el poder y el hacer del otro. La tendencia agonística es socializante, aunque no en un sentido cohesivo sino en tensión. El yo confronta al otro en una demanda que se funda en el radical reconocimiento de la igualdad empática, pues sólo se puede ser superior ante el que es igual. Ese afán de superioridad está orientado por un conjunto de valores de excelencia y virtud, una proyección imaginaria de sí en esa condición extraordinaria de lo mejor.¹¹ La igualdad condiciona el

9. “La tendencia congénita a ser el primero empuja a los grupos unos contra otros y puede llevar, en loca exaltación, a alturas nunca alcanzadas de ceguera y aturdimiento”. (Huizinga, op. cit, p. 157).

10. “El niño juega con una seriedad perfecta, y podemos decirlo con pleno derecho, santa. Pero juega y sabe que juega. El deportista juega también con apasionada seriedad, entregado totalmente y con el coraje del entusiasmo. Pero juega y sabe que juega. El actor se entrega a su representación, al papel que desempeña o juega. Sin embargo «juega» y sabe que juega.” (Huizinga, op. cit., p. 96.).

11. “La porfía por demostrar que se es el primero ha sido un factor educativo ennoblecedor en los comienzos de la cultura [...] un sentimiento vivo por el honor de la clase se ha fomentado, el valor personal

reconocimiento agonístico,¹² que es oposición entre individuos y comunidades de individuos que entran en tensión con la norma cohesiva de lo social, esta tensión disgregante (alimentada por los valores de la idealidad ética o de excelencia) motiva la emergencia y afirmación de identidades sociales en competencia y complementación productiva, esto es, el intercambio.

El agón es principio de socialidad, genera las oposiciones en las que se afinan valores identitarios, unificando un linaje en clanes, y fracturando clanes en fratrias, o aglutinando grupos étnicos en naciones, que trazan los límites de su autonomía identitaria en abierta oposición y distinción del otro, o el modo de esta distinción es su oposición agonística (según Huizinga).¹³ El etnocentrismo expresa esta tendencia básica a la constitución identitaria del yo “frente” al otro (y para él). El *potlach* es dilapidación y exhibición agonística, exhibición de una “superioridad” fundada en la capacidad de destrucción de bienes de suntuarios o innecesarios, como los brazaletes y los collares del *Kula*. Ambas prácticas estructuran y ordenan los límites y diferencias entre grupos sociales, entre clanes y linajes a través de la competencia y el juego como ordenación del afán de superioridad, de alteridad o diferencia históricamente fundada.

La función socializante de lo agonístico se produce como un principio de tensión que opone y divide grupos sociales permitiendo y construyendo vías de intercambio. El *kula* y el *potlach* son teatralizaciones de sistemas de intercambio que integran una competencia simbólica entre clanes, tribus, o naciones: “Un grupo era anfitrión; el otro, huésped. Si uno encarnaba el principio *yang*, que el del sol, el calor, el verano, el otro encarnaba el principio *yin*, que abarca la luna, el frío y el invierno”.¹⁴ De acuerdo con Huizinga el instinto agonístico genera las oposiciones que la fiesta y el ritual teatralizan y explicitan metafóricamente en sus valores más profundos, los que unen la historicidad intermonádica de miembros (representantes) de grupos opuestos, unidos en la oposición, no necesariamente en la amistad, sino más bien, en una enemistad en el sentido de una complementariedad dialéctica que mantiene sus identidades en tensión: “Lo primario de todo este complejo que se denomina *potlach* me parece el instinto agonal, el juego de la sociedad que potencia y eleva a una esfera superior la personalidad individual o colectiva”.¹⁵ Esta tensa armonía se manifiesta en el ritual, juego mágico, y en la competencia festiva, que

necesario a toda cultura joven.” (Ibid., p. 157).

12. Hablamos de la determinación empática del vínculo originario yo-tú. Ese reconocimiento de la igualdad se entiende como presencia empática de la mismidad en el otro, tal como la describe Husserl en las *Meditaciones cartesianas*. “Encontramos, más precisamente, un mutuo y viviente evocarse, y una coincidencia mutua, que intercambia los respectivos sentidos objetivos. Esta coincidencia puede ser total o parcial; en cada caso posee una gradación, teniendo por caso límite la igualdad.” (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas, Madrid, Tecnos, § 51, 2018, p. 149).

13. “Existen puntos de contacto entre la estructura dual de una comunidad dividida en Fratrias y los dos colores de un tablero o de los dados.” (Huizinga, op. cit., p. 96). Los escaques del ajedrez representan esta oposición lúdica y agonística más originaria.

14. Ibid., p., 93.

15. Ibid., p. 102.

legítima simbólicamente las diferencias y afirma las identidades referidas a un mismo núcleo de intereses o valores históricos. Según Huizinga, el “espíritu del *potlach*” es el regalo por honor y la fama, para exceder al vecino y vencerlo; este es el fondo sacro-agonal de las culturas bélicas y mercantiles. La dilapidación es puro gasto, exceso de lo inútil sin acumulación ni conservación, puro desperdicio también expresado en la exageración que roza lo grotesco sin recato, más bien explotando ese espacio de indefinición que la fiesta propicia, confusión momentánea, permisividad y embriaguez. El gasto festivo, el *potlach*, es don y regalo cuya función derivada es siempre secundaria respecto de la ruptura lúdica, gratuita y libre que expresa el gesto, el movimiento que hace, quizá, lo extraordinario de la fiesta, que consiste en el dar y dar a la nada, dar sin expectativa de acumulación. Esta es una diferencia práctica del don, que no lo excluye del régimen económico, sino que más bien expone otra clase o dimensión o nivel de la economía humana.¹⁶ La dilapidación es una institución arcaica y agonística.

Estas comunidades de intereses son subjetividades de nivel superior, esto es, en el más alto grado de concreción histórico-trascendental, de acuerdo con Husserl, y entre ellas fluyen —según Lévi-Strauss—, mujeres, bienes e información. Fluyen en el intercambio que Marx considera una tendencia básica¹⁷ de la economía humana (Marx en el *Segundo manuscrito*), esta tendencia, sin embargo, es posible gracias a la diversificación y especialización impulsada no sólo por la necesidad sino por el agón en su moderación lúdica, y a través de la idealidad individual que instaura: la supremacía y la autenticidad.

La condición esencial del instinto agonístico en el juego humano nos exige una primera aclaración del instinto en sentido fenomenológico,¹⁸ y de su valor para la comprensión

16. “¿Por qué no ver en esos sacrificios sólo un ‘gasto’, un ‘consumo-consumición’? ¿No es también la ‘parte maldita’ de esos “gastos suntuarios”, imagen de un ‘plusvalor’ inconfesable, la proyección de nuestras categorías de salvajismo?” (Duvignaud, Jean, *El sacrificio inútil*, trad. Jorge Ferreiro Santana, México, FCE, 1997, p. 152).

17. Si bien en el tercero de los manuscritos económico filosóficos Marx critica, sobre todo, la postura de los fisiócratas sobre el intercambio, o lo que agentes como Adam Smith ponen en la génesis del comercio, Marx asume que no se equivocan en la primera caracterización del intercambio como una tendencia básica de las sociedades humanas que se vuelve esencial en el estado actual del mercantilismo: “Como la división del trabajo brota de la propensión al *intercambio*, crece y está limitada por la *extensión* del *intercambio* del *mercado*. En el estado avanzado todo hombre es comerciante, la sociedad es una sociedad mercantil. Say considera el intercambio como casual y no fundamental. La sociedad podría subsistir sin él. Se hace en el estado avanzado de la sociedad. No obstante, sin él no puede tener lugar la *producción*” (Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, “Tercer Manuscrito”, 2013, p. 212).

18. Los análisis husserlianos del instinto se presentan como temas y problemas límite de la descripción fenomenológica, pues en términos estrictos la acción instintiva es ‘ciega’, pasiva: “La ceguera del instinto. El horizonte oscuro de una objetividad plena, vacía e indefinida al principio. La insatisfacción se dirige a la satisfacción, el displacer a un placer final, que, sin embargo, requiere algo placentero, una cosa. Se desconoce el objetivo de la acción, pero la insatisfacción debería convertirse en satisfacción.” (Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphisik. Späte Ethik*. Texte aus dem Nachlass (1908-1937), Husserliana XLII, Rochus Sowa y Thomas Vongehr (eds.), Dordrecht, London, Springer, 2013, pp. 83-84). Husserl analiza la estructura de la acción instintiva respecto

del juego como dimensión existencial, no concretamente humana como más allá de la animalidad sino como elaboración, producción de la naturaleza a través de la socialización del instinto. No se trata entonces de plantear una génesis de lo humano bajo la forma de una disrupción, tampoco de un armónico acoplamiento de dos partes que ya se piensan originalmente separadas, heterogéneas (la conciencia y el mundo, o la existencia y la vida). Las condiciones básicas de la existencia son las condiciones de la vida, y eso implica el instinto, la determinación orgánica del individuo, el hambre, la necesidad, el sueño.¹⁹ Las urgencias vitales y la necesidad singular. El instinto comprende, como un momento suyo, la tendencia y búsqueda del cobijo de los otros, es instintual, hay un instinto de socialidad que Husserl define como la “alegría original en la comprensión sensible de la vida anímica de otra persona, en la participación sensible de sus alegrías”²⁰ y sus penas, seguramente. Desde esta perspectiva, la incorporación del análisis del sustrato impulsivo o instintivo que el juego humano elabora en sus iteraciones imaginarias y sus dislocaciones temporales tiene que ser un paso fundamental de la antropología fenomenológica del juego.

El juego es tan animal como humano, pero el animal humano elabora y produce su instinto, estriba en esa elaboración o historización la concreción genérica del juego humano.²¹ Lo fundamental es re-comprender el valor trascendental del concepto de instinto. En última instancia, se trata de mostrar que el instinto agonístico es el rasgo antropológico fundamental del juego concretamente humano, o humano en sentido generativo.

La tendencia a la autoconstitución del yo, como instinto trascendental, se trenza con la tendencia y búsqueda de los otros, que participan de la propia vida, en un mundo de valores y símbolos y trabajos: “El análisis genético explicita la unidad de una historia en la que el *ego* se convierte en el sujeto de capacidades y disposiciones que lo individualizan”.²² La constitución de la identidad autorreflexiva del yo se produce siempre desde un horizonte histórico, un marco de condiciones materiales y significados asociados y producidos continuamente a través de acciones sociales. Esto quiere decir que la identidad egoica de la persona humana, como “sujeto maduro”, implica una objetivación de los valores de la colectividad en los que el sujeto aparece. Pues “El desarrollo de una personalidad está determinado por la influencia de otra, por la influencia de pensamientos

de los actos intencionales lúcidos o despiertos, y aparece una primera diferencia relativa a la imposible representación del objeto de búsqueda o satisfacción instintiva. Sentir hambre no es un acto dirigido al objeto satisfactorio representado, no hay tal, etc.

19. En términos estrictos estos serían “actos” impulsivos que emergen o se ordenan ya desde el instinto en la clave unitaria de la filosofía de la vida. Los impulsos son acciones que se guían instintivamente: “El tipo de acciones que sirven para cumplir el instinto y lograr su propósito. El acto de comer, el deseo de alimento para satisfacer el hambre, el acto sexual para satisfacer la necesidad sensible sexual.” (Ibid., p. 85)

20. Idem.

21. Genérica, en el sentido del “género” humano en Marx (y en el de la “generatividad” en Husserl): “El hombre es un ser genérico, se relaciona consigo mismo como un ser universal y por ello libre.” (Marx, Karl, “Segundo manuscrito”, op. cit., p. 140.)

22. Walton, Roberto, *Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993, p. 19.

ajenos, de sentimientos ajenos sugeridos, de órdenes ajenas. La influencia determina el desarrollo personal”.²³ La persona es una subjetividad comunitaria, y como sujeto autorreflexivo tiende a su constitución a través del horizonte de sentido y significados que su comunidad le provee, la familia en primera instancia, el Estado, en el plano más abstracto. La persona humana es el sujeto social, auto-reflejo, que se concreta como tal, fin de sí mismo, y meta de una tendencia, en su encuentro con los otros como semejantes, es decir, en una comunidad. Lo común de la multiplicidad de mónadas así enlazadas, es el conjunto de fines propuestos y expuestos en una cierta idealidad como lo mejor o lo óptimo para el grupo. En la tendencia al cumplimiento, por ejemplo, de lo pretendido en el caso de los objetos sensibles que implica o demanda acciones corporales como “ajustar” la mirada, o voltear la cabeza o aproximarnos al objeto, etc. Todo esto se entiende como tendencia al cumplimiento de lo dado de un modo no sólo general o pretendido, sino preciso y óptimo.²⁴ Esta tendencia al óptimo de la percepción está entrañada en la estructura de la vida intencional y está también a la base de la posibilidad ética de proponerse lo mejor, como lo óptimo para sí mismo y para otros. Tal condición es desde luego histórica, variable, pero lo esencialmente importante es tanto la posibilidad humana en cuanto tal de plantearse con otros lo mejor, de optar, incluso, orientados por lo que reflexivamente consideran como mejor; como la función que esta posibilidad juega en la integración de comunidades de intereses. Ahora bien, en un nivel, por así decir, intermedio, el yo como sujeto personal es capaz de proponerse para sí lo mejor, en tanto su individualidad implica ya los valores comunitarios con los que madura. Esta tendencia, en su originariedad pre-egoica, opera socialmente como un principio unificante y, como veremos, diferenciador; se trata del instinto agonístico.

Huizinga reconduce todas las dimensiones de la existencia humana a su sustrato lúdico, esencialmente agonístico, el instinto agonístico es un modo primario, animal, de socialidad, que pervive como “juego” en las formas del derecho, la economía, la religión, la fiesta y el ritual, etc. La complicación antropológica de lo agonístico consiste en su carácter instintual históricamente determinado o modulado a través del juego.²⁵ En efecto, entre los animales de casi todas las especies hay formas de juego y tendencia competitiva por pares reproductivos o por territorio. En el humano, como persona, esta tendencia es

23. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Análisis de la constitución*, trad. Antonio Zirión Quijano, México, FCE-UNAM, 2005, p. 301. En adelante *Ideas II*.

24. Hay que recordar que lo “óptimo” aparece como un valor de la percepción sensible, y en reacción directa con el concepto de normalidad en Husserl es básicamente equivalente al de lo óptimo, esto es, remite a una gradación en el cumplimiento correspondiente a la estructura de los actos intencionales de la percepción sensible en tal caso: “En ello, ciertas condiciones se ponen de manifiesto como las ‘normales’: el ver con luz de sol y cielo despejado, sin influencia de otros cuerpos que determinen el color aparente. Lo ‘óptimo’ que aquí se alcanza vale como el color mismo, en oposición, por ejemplo, al arrebol vespertino, que ‘eclipsa’ todos los colores propios” (Ibid., p. 91).

25. Esta es la dimensión de la experiencia radicalmente fenomenológica que perdió de vista Fink al tratar el juego como exclusivamente humano o excluyentemente animal. Pues considera que sólo metafóricamente se puede hablar de juego animal. (Fink, op. cit., p. 8)

modulada o regulada por las estructuras de lo lúdico, liberada de la determinación natural de la necesidad reproductiva. El animal humano no sólo compite por recursos y medios de vida, no compite por necesidad sino por juego, y el juego libera el instinto agonístico de la determinación material de lo real a través de una forma de la fantasía que se proyecta en un horizonte de lo extraordinario, de valores más allá de lo ordinario, como una forma de virtud en la excelencia. Este marco es francamente explícito en la tradición agonística del pensamiento clásico, griego, sí, pero prácticamente de todas las sociedades que han fomentado la competencia como una vía de instauración de cierto régimen ético o moral.²⁶ En este sentido lo más relevante de la figura del oponente será el ideal del campeón.

El instinto agonístico es el sustrato animal de la posible instauración de un ideal de autorrealización, y reconocimiento del otro. Lo agonístico podría entenderse entonces como tendencia o modalidad de la tendencia originaria al otro en la búsqueda de un reconocimiento que no pasa por el sometimiento o la violencia, sino por el libre apego a un ideal de excelencia que encarna la figura del campeón. Este modo de trato necesariamente empático y que demanda el primer reconocimiento del otro como un igual, se despliega como una co-constitución en la oposición. En la tendencia agonística el otro se me presenta y se presenta el yo ante el otro como oponente. Para Huizinga el juego y la lucha son términos equivalentes,²⁷ la oposición y la confrontación en el juego son momentos estructurales de su forma más básica o arcaica, pero, al mismo tiempo, más profunda o radicalmente humana: “La competencia es instancia creadora de cultura”²⁸ porque es un modo de relación interpersonal en el que se juega a constituir un ideal de realización individual, y, con ello, un ideal de vida en común. La lucha adopta la forma de enigma, acertijo, oposición y confrontación física, en la resistencia, y el dolor; el juego no es siempre feliz, es prueba y oposición. El vínculo agonístico desemboca en la construcción o el logro de una diferencia —marca de superioridad— que se sedimenta como alteridad histórica. Las posiciones opuestas de los contrincantes se establecen bajo la regla de igualdad que sostiene el acto de diferenciación, el sustrato de legitimidad del reconocimiento como el mejor. La oposición sólo tiene sentido en relación con ese conjunto de valores que sostiene el campeonato, de tal modo que el oponente puede pensarse como una faz del campeón.

2. Constitución del oponente

El oponente es el igual en la batalla que el juego escenifica. Huizinga reconoce que el juego humano es siempre una batalla,²⁹ un enfrentamiento o rivalidad, que implica una

26. Sobre esto Ortega investigó arduamente, pero en su ensayo “El origen deportivo del Estado”, desarrolla las líneas más sobresalientes, aunque no sobre lo agonístico, sino sobre lo que él pone como deportivo y que en Huizinga sería sin más lo lúdico. (Ver Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, Tomo II (1916), Madrid, Taurus, 2005, pp. 705-718.)

27. “La aplicación de la palabra que designa el juego a la lucha apenas si supone una metáfora consciente. El juego es lucha y la lucha es juego” (Huizinga, op. cit., p. 73).

28. *Ibid.*, p. 80.

29. “El juego es una lucha por algo o una representación de algo. Ambas funciones pueden fundirse de

meta común. Esta oposición en la competencia funda una comunidad de intereses armónicamente en tensión, en la medida en que sólo uno puede imponerse como el mejor. El criterio de superioridad se funda en una condición originaria de igualdad sin la cual esa superioridad no tendría sentido alguno. El vínculo empático entre los oponentes exige una absoluta compenetración física y emocional, cada acción implica la anticipación de la reacción del otro que solo tengo como posibilidad mía. Se trata de un “como sí” que inunda la presencia del otro para mí. En el combate la oposición agonística implica la desestabilización –acaso la herida– del otro. La motivación a la acción del otro en la batalla produce su propio espacio de relación, no hay súplica, conminación o imperativo, la respuesta es recíproca y calculada sobre una nueva anticipación empática: veo en el otro una intención provocadora y me retraigo, sé la respuesta que espera de mí desde que me pongo en su posición; desde lo que haría yo en su posición como oponente. El vínculo entre los oponentes, este *frente-a*, es un modo de conformación de la diferencia que desde la igualdad tiende a la afirmación de una desigualdad no esencial sino lograda como el más alto valor. Así, el yo-puedo que detona la autoconstitución trascendental del sujeto humano implica, en el juego, en la competencia, un yo-puedo-más, no sólo más que mi cuerpo en el esfuerzo laboral o la contención de los impulsos,³⁰ sino un “más que el otro”, pero ese es un *plus* que sólo el otro y los otros pueden reconocer.

Por ejemplo, podemos decir que el instinto agonístico motiva la resistencia de todos los esfuerzos que arrostra la violinista profesional (horas de monótonas repeticiones, dolor, frustración, etc.) con tal de conseguir, no sólo tocar completa aquella pieza, sino de lograr la mejor de las interpretaciones posibles. La oposición agonística del individuo es siempre generativa, el oponente no sólo es él como individuo, sino que representa todo un horizonte de valores generativos concentrados en una idea de autenticidad que, así como en la violinista o el bailarín puede detonar el virtuosismo, en la ingeniera o el panadero, el instinto agonístico puede expresarse como búsqueda de lo supremo en su labor, el motivo de entregarse a ello con libertad.

La tendencia agonística se satisface en el reconocimiento que la arena, el público, los otros, otorgan al yo. La violinista ha ejecutado con tal maestría aquella pieza, que algunos en la audiencia estallaron en llanto por momentos. Su ejecución, su empeño en la perfección, han conmovido al otro, encontrando el instinto ahí, en la respuesta del otro, su satisfacción. Se trata de un modo de reconocimiento que no pasa por la dominación, su condición de partida es la reciprocidad empática y su igualdad inapelable. El campeón se sabe el mejor y esa supremacía tiene sentido en tanto reconocida por sus pares. La admiración es un matiz sentimental de la parificación agonística.

La presencia del oponente está siempre envuelta en una compleja masa sentimental que las reglas del juego ordenan y contienen: orgullo, dignidad, vulnerabilidad, temor,

suerte que el juego represente una lucha por algo o sea una pugna por ver quién reproduce mejor algo” (Huizinga, op. cit., p. 33).

30. “Una pasiva docilidad en el ‘yo nuevo’, etc., es un transcurso (*Vonstattengehen*) subjetivo, y se dice libre sólo en tanto que ‘pertenece a mi libertad’, esto es, en tanto que, como todo transcurso subjetivo, puede ser inhibido” (Husserl, *Ideas* II, p. 305).

admiración. El juego moraliza esta masa sentimental que motiva la competencia, las reglas son valores y su cumplimiento “cabal” dignifica al oponente, por ello hay derrotas (y victorias) más o menos dignas. El yo-puedo-más de lo agonístico funda la posibilidad generativa de un ideal ético, la posibilidad de lo mejor tanto individual como colectivamente. La comunidad de aspiración implica este ideal, que Durkheim reconoce como el aspecto fundamental del análisis de lo social. No se trata de lo que la sociedad es, no solamente, sino, sobre todo, de aquella idea de sí que la sostiene y a la que, según Husserl, apuntan las voluntades individuales que integran la comunidad de interés o aspiración: “Pues una sociedad no está compuesta por la masa de individuos que la componen, ni por el territorio que esos individuos ocupan (...) sino principalmente por la idea que tiene de sí misma”.³¹

El yo-puedo tiene como correlato el horizonte de posibilidades abiertas desde su cuerpo en el mundo; el yo puedo-más, arraiga en el esfuerzo como despertar de la voluntad individual, en oposición tensa a la fuerza del instinto o el impulso. La particularidad de esta tendencia agonística es que se trata siempre de un yo-puedo-más frente al otro, contra el otro como modalidades de un “para-él”, para un tú. El orgullo del campeón no es ningún modo un recogimiento sobre sí que se encubra y excluya a los otros de la constitución del mundo, no es egoísmo, ni soberbia ni egocentrismo, es enteramente social y humano, el orgullo es el conocimiento del valor de sí como reflejo del re-conocimiento en y por los otros. El orgullo es un sentimiento agonístico por excelencia, que demanda exhibición, el mostrarse ante el otro; la presencia del otro le da sentido al logro, y ese logro esto es, esa acción admirable, es para sí motivo de orgullo, motiva un sentir-se valioso para el otro, pero también por los otros, contagiados de su valor, pues el campeón es también aquel de quien nos sentimos orgullosos y a quien admiramos.³² La admiración y el orgullo (de sí y del otro) envuelven el instinto agonístico modulado por las reglas del juego que cada jugador acepta libremente, son condiciones esenciales de la validez del triunfo, la libertad con la que el jugador abraza las reglas.

Todo el campo sentimental que el vínculo agonístico propicia, inserta, por decirlo de algún modo, al individuo en el seno mismo de su comunidad, le devuelve el reconocimiento que el yo busca para sí, no en la dominación sino en la admiración. La figura del campeón exalta el valor del individuo, del yo de la voluntad en el seno de la comunidad, exhibe la individualidad como valor originario de lo social, lo consagra en el juego no como un yo-puedo, sino como un yo-puedo-más. El otro frente al que esa medida tiene sentido, es el sí mismo en su igual, de quien busca diferenciarse, frente a quién busca afirmarse en su mismidad distinta. La conformación de una alteridad o modo de la diferencia como superioridad es el modo de satisfacción (o cumplimiento) del instinto agonístico, y así se afirma el valor colectivo del individuo. La oposición es el escenario del logro, de la

31. Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 2014, p. 639-640.

32. Desde luego, esta definición del orgullo es casi opuesta a la culposa definición de Steinbock de este sentimiento. Ver Steinbock, Anthony, “El orgullo como disimulación de sí mismo y engaño del mundo”, en C. Cabrera y M. Szeftel (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires, SB, 2021, pp. 245-267.

afirmación del sí mismo como concreción de los valores a los que aspira una determinada comunidad. La aspiración tiene una cualidad agonística, esto en el modo del saber-se sujeto de aspiración, reconocer en sí la posibilidad del proyecto, del poder-*querer*-lo-mejor.

El oponente tampoco es el medio objetual de la competencia o el logro de lo mejor para el yo, el oponente no es un medio, sino la concreción de valores comunes que se quiere superar. El oponente es un igual frente al que me muestro como lo mejor que soy. La lucha, el combate, la victoria son la posibilidad de afirmación identitaria y egocéntrica del yo en la colectividad, la posibilidad de un reconocimiento destacado. La oposición implica, pues, esa clase primaria de diversificación que apunta a lo mejor en ámbitos concretos como la técnica o el arte. De ahí que la libertad y la imaginación que la creación demanda y el agón impulsa, sean dimensiones presentes tanto en el juego como en el trabajo.

3. Disolución del oponente

La tendencia agonística del yo es tendencia a la constitución de su identidad frente al otro, y esta es una condición existencial que el juego, el derecho y la economía teatralizan y contienen, generando los mecanismos de la diversificación social y el intercambio en la oposición. Para Marx, la tendencia al intercambio está enlazada con la tendencia a la acumulación de bienes y recursos, en tanto “el presupuesto necesario del intercambio es la propiedad privada”,³³ lo que demanda una aclaración de las relaciones probables entre el yo-puedo-más de la tendencia agonística, y el yo puedo-acumular, ganar más, del impulso pleonéxico, la avaricia. No entraré aquí, todavía, en las vías de un posible análisis fenomenológico de la avaricia, lo que creo que conduciría a una fenomenología trascendental de los sentimientos morales como renovación de los fundamentos del materialismo economicista; y esto porque la avaricia está detrás de los dos mecanismos básicos de reproducción del capital, la explotación y la expropiación.³⁴ El instinto agonístico está en la raíz de la pleonexía tanto, como de la idealidad ética, ¿de qué depende la orientación social o de la economía política por una u otra vía?

La economía política del corporativismo contemporáneo traspone lo lúdico y lo serio en las instituciones económicas, al hacer de la economía un campo de juego sin responsabilidades personales, sobre todo, si el Estado permite la posesión de una Sociedad Anónima por otra Sociedad Anónima, o extiende arbitrariamente el derecho de propiedad a “personas no-físicas”. La individualidad del neoliberalismo se ve continuamente reducida a la instintualidad que concentra la lucha por la mera subsistencia, y es en este plano que naturaliza la competencia o desmoraliza el juego sirviéndose de las herramientas

33. Marx, “Tercer manuscrito”, op. cit., p. 213.

34. Este es el concepto que emplea Fraser para describir las formas de negación y anulación del valor del trabajo femenino de reproducción social. Ver Fraser, Nancy, *Capitalismo canibal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro la existencia*, trad. Elena Odriozola, México, Siglo XXI, 2023, p. 35.

ideológicas que Chauí y Eucken exhiben.³⁵ La acumulación de capitales tiende a la monopolización de la producción y de las fuentes o canales de intercambio tanto de bienes como de información, lo que implica una imposibilidad de la competencia, esto es, la clausura de una esfera que antes posibilitó la afirmación del individuo en la trascendencia de sus logros técnicos o estéticos. El Estado neo-liberal, según la crítica de la Escuela de Friburgo, es una deformación de los principios revolucionarios del liberalismo, comenzando por la política de mercado que no es libre, ni igualitaria, sino que se basa en la producción de zonas de exclusión y marcos legales injustos para la expoliación³⁶ de los recursos naturales: “El concepto y el término ‘liberal’ han experimentado verdaderas violaciones. Por una parte, regímenes políticos rotundamente conservadores y autoritarios se han denominado a sí mismos ‘liberales’. Por otra, la ideología [...] de la libertad ilimitada del capital y de los grandes consorcios mundiales es conocida bajo el nombre de neoliberalismo”.³⁷

La naturalización de la competencia de la que se valen los consorcios más rapaces disuelve la figura del oponente o mutila una dimensión fundamental de la existencia individual concreta, lo agonístico, y así desmoraliza el juego. “El rechazo al mercado verdaderamente libre; y el sistema capitalista de propiedad de recursos económicos y naturales, son lo que condena a millones de pequeños agricultores, comerciantes y artesanos a la pobreza y al hambre”.³⁸ La naturalización de la competencia es una fuente ideológica en la que se disuelven los principios ideales de trato agonístico con el otro, pues la relación entre explotadores y explotados no puede ser agonística. La restitución del campo y las reglas del juego humano demandaría en primera instancia una instanciación de lo económico en lo individual y no en las abstractas reglas del mercado.

4. Apelación al cuarto ensayo sobre la renovación de la cultura humana

La deshumanización capitalista de los consorcios no es resoluble por la reorganización de principios humanizantes en los procesos de expoliación de la naturaleza y de alienación de la existencia. La crisis que enfrentamos y frente a la que Husserl urgía, ya hace cien años, una “renovación humana” —o crítica del hombre y la cultura—, se ha agudizado sólo proporcionalmente a los avances de la técnica que en diversos planos también la empuja. El deterioro ambiental es el más visible ahora mismo. Esta crisis pone en duda la capacidad de las democracias para hacer frente a las problemáticas presentes y a las

35. Chauí, op. cit., p. 25. Eucken, Walter, *The Foundations of Economics. History and Theory in the Analysis of Economic Reality*, trad. T. W. Hutchison, Berlín, Springer, 1992, p. 29.

36. “No es posible hablar de economía de mercado libre. Ninguna de las grandes empresas del mundo ha alcanzado su actual tonelaje sin la protección estatal. Los grandes consorcios no sólo atan a las democracias, sino exactamente igual al mercado libre. O a la inversa: los grandes consorcios existen gracias al comportamiento antidemocrático de los Estados y al bloqueo de la auténtica competencia” (Oswalt, Walter, “La revolución liberal: acabar con el poder de los consorcios” en *Thémata*, n.º. 23, 1999, p. 142).

37. Oswalt, loc. cit., p. 141.

38. Ibid., p. 142.

que vienen:³⁹ los grandes desplazamientos humanos debido al cambio climático y a las guerras, y la extensión de un proceso de profundización y radicalización de las diferencias de clase en diferencias globales; sin que ocurriera el despertar universal que Marx, o Husserl, aunque de diferente modo, previeron o anhelaron. Marx desde la conciencia de clase (como conciencia auténtica),⁴⁰ Husserl desde la individualidad racional que “despierta” a su trascendentalidad y que, en el proyecto de Marx, posibilitaría la universalización del género humano: el comunismo, o la recuperación de la individualidad como valor fundamental de lo social; y esa individualidad es agonística.

La fenomenología posibilita la afirmación del sujeto como esencia volitiva de lo social, y del movimiento histórico de la filosofía. La radicalidad fenomenológica estriba en la reorientación de una filosofía capaz de salvaguardar teóricamente la integridad del sujeto concreto, esto es, del sujeto de derechos fundamentales y humanos. El sujeto que encuentra y construye su identidad en libre competencia con el otro, en su afirmación frente al otro desde la igualdad en él.

El respeto de los derechos fundamentales, según el ordoliberalismo, debe fundarse en una idea de racionalidad que permita la renovación o revolución de las instituciones del Estado, de las relaciones sociales concretas, o las pasiones morales en su profundidad agonística e instintiva, esto es, en su anclaje material. No se trata, pues, de una reforma del Estado, sino de una revolución del pacto político por el que el Estado tiene sentido, la realización de los individuos en sus relaciones de libre intercambio o recíproco reconocimiento, la posibilidad de que el individuo se proponga lo mejor para sí. Los principios de esta revolución, para la escuela de Friburgo, se concentran en la restitución de la libertad individual como derecho fundamental o matriz de los derechos humanos, pero esta libertad de intercambio arraiga en la matriz sensible del interés y las aspiraciones colectivas. El derecho a la vida como esencia de todo derecho de especie es universalizable y su aplicación se extiende tanto al plano ecológico como económico.

La “revolución política” demanda, pues, la renovación de la idea de individualidad como vida de un sujeto competente y libre. Esta condición no es poco significativa si consideramos las formas en las que el capitalismo mutiló capacidades individuales, físicas e intelectuales a través de la parcialización productiva, y su creciente maquinización: “Después de despojar al trabajador del conocimiento de la producción completa de un objeto, la organización divide y separa a los que poseen tal conocimiento [...] de los que

39. “Cada vez son menos los ciudadanos alemanes que creen menos en la capacidad de las democracias para resolver los problemas del futuro” (Oswalt, loc. cit., p. 141.)

40. La conciencia auténtica en Marx es la “conciencia de clase”, y ésta implica también una suerte de despertar: “Los diferentes individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues de otro modo, ellos mismos se enfrentan unos a otros hostilmente en el plano de la competencia”. (Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, trad., Wenceslao Roces, Madrid, Akal, 2014, p. 46). Habría que “desensamblar” este concepto ideologizado de competencia que es al que Marx señala en este texto. La competencia sería, pues, parte de ese conjunto de ideas que la clase dominante impone como valores universales, etc. (Ibid., p. 44)

ejecutan las tareas fragmentadas [...] Con esto, la división social del trabajo se realiza por la separación entre los que tienen competencia para dirigir y los incompetentes que sólo saben ejecutar”.⁴¹ Lo opuesto de la lógica corporativista de los consorcios es la revaloración de la persona como sujeto histórico concreto. La agudeza crítica de Walter Oswalt apunta a la clausura ideológica de lo posible y lo mejor, como vía de alienación y sometimiento de los sujetos concretos, pero esta clausura, está enmarcada en la disolución filosófica de la individualidad como problema o tema central del quehacer científico. La puesta en duda de la universalidad del ser histórico que es el humano resulta, al mismo tiempo, la puesta en duda de su carácter trascendental,⁴² de ahí que sea la fenomenología la herramienta emancipatoria más amplia, la que puede apuntar una meta-libertad, como la llama Eucken, esto es, a la posibilidad de generar nuevas formas de libertad, y marcos (legales, educativos, etc.) que aseguren el libre ejercicio de esas otras vías posibles de lo mejor en el futuro.

La idea de una “racionalidad fuerte” habría de ser la instancia de restitución del valor del sujeto de la voluntad en su concreción histórica o social, como eje de esa revolución de la política en defensa del derecho de las personas a proponerse lo mejor. El proyecto del liberalismo ordenado u ordoliberalismo se centra en los actos económicos concretos, cotidianos, aquellos en los que los individuos aseguran su subsistencia, busca adoptar desde un inicio la perspectiva del sujeto de los actos económicos, más bien que la posición teórica del economista: “Al principio de sus investigaciones las ciencias son incapaces de proveer definiciones científicas. No hay base alguna para definir el concepto de ‘economizar’ antes de investigar los hechos”.⁴³ Esta necesaria vuelta a los actos económicos concretos permite establecer un vínculo interdisciplinar entre la fenomenología como proyecto de restitución del valor del sujeto en cuanto individualidad libre y consciente.

La vida humana como vida trascendental concentra las posibilidades racionales y libres del individuo porque la fenomenología reduce el concepto ideologizado de libertad a su esencial condición material, corporal:

Yo puedo cambiar mi posición variando libremente mis cinestesis [...]. De modo tal que podría convertir todo allí en un aquí, o sea, que podría ocupar con mi cuerpo vivo todo lugar en el espacio [...]. Estos nexos, más bien, estas copertenencias (caracterizadas ellas mismas de asociativas) de la constitución de la naturaleza mía, ¿acaso no habrían de entrar

41. Chauí, op. cit., p. 27.

42. Y me refiero a la condición teleológica y generativa de la racionalidad humana que Landgrebe define como condición esencial de la existencia humana encarnada: “Resulta totalmente imposible plantear adecuadamente el problema de la teleología si ese planteamiento no toma como base un análisis de la corporalidad, y esto quiere decir del ser humano como un ente corporal (*leibliches Wesen*)” (Landgrebe, Ludwig, “El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo”, trad. Noé Expósito Roper, en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, 2017, p. 93).

43. Eucken, op. cit., p. 24-25.

en cuestión de modo esencialísimo para el esclarecimiento del rendimiento asociativo de la experiencia del otro?⁴⁴

Este otro que en el juego motiva la voluntad esforzada de un yo-puedo-más; originariamente puedo más que mi cuerpo frente al instinto y el impulso; más que los otros en el combate y la oposición. La imaginación, la libertad y la autoconsciencia son rasgos inherentes a la acción humana interpersonal, que describen elementos esenciales del juego, pero no del juego humano en lo que más concretamente existencial pueda haber en él, y esto es la competencia. El agón es instinto porque se entrelaza con la tendencia a la autoconstitución del yo, en una forma concreta de auto-afirmación en la superioridad. La superioridad es el valor diferencial de la identidad del campeón, o la tendencia histórica del individuo a su afirmación en la sociedad. Eucken y Husserl coinciden en la posibilidad de una restauración de la democracia fundada en la libertad individual. La meta de esa revolución política no sería solamente la liberación de los mercados y la autonomía de poderes, sino la restitución del valor y dignidad del individuo como sujeto de una voluntad capaz de aspirar a lo mejor, esto es, lo mejor para otros, para todos.

Bibliografía

- Cabrera, Celia y Szeftel, Micaela (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires, SB, 2021.
- Caillois, Roger, *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, trad. Jorge Ferreiro, México, FCE, 1986.
- Chauí, Marilena, *La ideología de la competencia. De la regulación fordista a la sociedad del conocimiento*, trad. Mariana Larison, España, NED ediciones, 2018.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 2014.
- Duvignaud, Jean, *El sacrificio inútil*, trad. Jorge Ferreiro Santana, México, FCE, 1997.
- Eucken, W., *The Foundations of Economics. History and Theory in the Analysis of Economic Reality*, trad. T. W. Hutchison, Berlin, Springer, 1992.
- Fink, Eugen, *Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1966.
- Fraser, N., *Capitalismo canibal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro la existencia*, trad. Elena Odriozola, México, Siglo XXI, 2023.
- Huizinga, Johan, *Homo ludens*, trad. Eugenio Imaz, Madrid, Alianza, 2016.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas, Madrid, Tecnos, 2018.
- Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins*

44. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, op. cit., p. 165.

und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937), Husserliana XLII, Rochus Sowa y Thomas Vongehr (eds.), Dordrecht, London, Springer, 2013.

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Análisis de la constitución*, trad. Antonio Ziri3n Quijano, M3xico, FCE-UNAM, 2005.

Husserl, Edmund, *Renovaci3n del hombre y de la cultura: Cinco ensayos*, trad. Agust3n Serrano de Haro, Madrid, UAM-Anthropos, 2002.

Landgrebe, Ludwig, "El problema de la teleolog3a y la corporalidad en la fenomenolog3a y en el marxismo", trad. No3 Exp3sito Ropero, en *Acta Mexicana de Fenomenolog3a. Revista de investigaci3n filos3fica y cient3fica*, 2017, pp. 93-121.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideolog3a alemana. Cr3tica de la nov3sima filosof3a alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alem3n en las de sus diferentes profetas*, trad., Wenceslao Roc3s, Madrid, Akal, 2014.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manuscritos de econom3a y filosof3a*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 2013.

Ortega y Gasset, Jos3, *Obras completas*, Tomo II (1916), Madrid, Taurus, 2005.

Oswalt, Walter, "La revoluci3n liberal: acabar con el poder de los consorcios" en *Th3mata*, n3 23, Universidad de Sevilla, 1999, pp. 141-179.

San Mart3n, Javier, *Teor3a de la cultura*, Madrid, S3ntesis, 1999.

Stein, Edith, *Excurs3n sobre el idealismo trascendental*, trad. Walter Redmond, Salamanca, Encuentro, 2005.

Walton Roberto J., *Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.