

ESTÉTICA COMPARADA, PATUIDAD Y EXISTENCIA  
VIRTUAL EN ÉTIENNE SOURIAU

· *Sergio González Araneda* ·

**Sergio González Araneda**  
Universidad de Santiago de Chile

### Estética comparada, patuidad y existencia virtual en Étienne Souriau

DOI: 10.36446/be.2022.59.293

#### Resumen

Nos proponemos como objetivo general de investigación exponer los fundamentos teóricos y prácticos para el desarrollo de una *filosofía de la patuidad* en Étienne Souriau. Para esto, recorreremos tres objetivos específicos: i) examinaremos los lineamientos generales del proyecto de una estética comparada en la filosofía del francés a partir de una perspectiva genética respecto del fenómeno artístico, ii) con esto, evaluaremos el alcance ontológico del proyecto de una estética comparada, recurriendo a los conceptos de “instauración” y “patuidad”, iii) finalmente, y como síntesis de lo anterior, propondremos un análisis respecto de lo que Souriau llamará *existencia virtual*, comprendiéndola como motor del proceso instaurativo de lo real.

#### Palabras clave

Estética comparada; Instauración; Ontología; Virtualidad.

### Comparative aesthetics, patuity, and virtual existence in Étienne Souriau

#### Abstract

We propose as a general research objective to expose the theoretical and practical foundations for the development of a philosophy of patuity in Étienne Souriau. For this, we will go through three specific objectives: i) we will review the general lineaments of the project of a *comparative aesthetics* in the philosophy of the French from a genetic perspective regarding the artistic phenomenon, ii) with this, we will evaluate the ontological scope of the project of a comparative aesthetics, appealing to the concepts of “instauración” and “patuity”, iii) finally, and as a synthesis of the above, we will propose an analysis regarding what Souriau will call *virtual existence*, understanding it as the engine of the instaurative process of the real.

#### Keywords

Comparative aesthetics; Instauración; Ontology; Virtuality.

Recibido: 02/03/22. Aprobado: 18/04/22.

En 1943 Étienne Souriau publica *Les Différents modes d'existence* [Los diferentes modos de existencia],<sup>1</sup> obra fundamental para el desarrollo de su pensamiento y de la configuración de una auténtica teoría estética francesa; filosofía que por entonces encontraba en la fenomenología husserliana y heideggeriana fuentes de inspiración. En esta obra, Souriau analiza las distintas formas en que se expresa y constituye todo cuanto existe. Es decir, no solo se interesa por la realidad material, la realidad física y cuantificable que nos rodea, sino también por el conjunto de existencias irreales, fugaces y epifenominales del mundo.

Cuatro años antes, en 1939, Souriau publica *L'Instauration philosophique* [La instauración filosófica], obra donde se manifiesta su preocupación por la constitución de una filosofía que estudie ampliamente la existencia. En este sentido, Souriau inicia un intenso recorrido tanto teórico como práctico de las posibilidades de que la estética devenga en una disciplina científica ([1943] 2017a: 21). Esto es, una estética que, proponiendo un lenguaje técnico y métodos de estudio respecto de lo real, permita acceder verdaderamente al ser de las cosas, en tanto estas cosas *son en y para sí mismas*.

---

<sup>1</sup> Recientemente se ha publicado la traducción al español de la edición francesa del año 2009, edición que cuenta con una presentación a cargo de Isabelle Stengers y Bruno Latour. Cf. Souriau (2017).

A partir de ello, el proyecto filosófico de Souriau asume como suelo de sentido el ejercicio de una ontología radical, es decir, la interrogación sobre las capas constitutivas de toda existencia actual, potencial y virtual. Por lo tanto, el fundamento que da forma al proyecto de una “estética como disciplina científica” no es otro que iluminar el estrato ontológico de las cosas captadas e instituidas estéticamente.

Ahora bien, para hacer de la estética una disciplina científica, Souriau centra su propuesta en el concepto de “instauración” [*instauration*]. Este concepto es crucial, puesto que le permite tomar distancia de las filosofías de la conciencia, dado que son las cosas quienes realizarán su acto *instaurativo*, y no una realidad pensante ni una conciencia intencional. Asimismo, Souriau se cuida de no caer en algún tipo de empirismo, gracias a que la instauración resulta de un proceso dialéctico entre lo real y lo virtual que funda toda existencia, por lo que le interesa el proceso instaurativo y no la cosa como existencia independiente.

En este contexto, nos proponemos esbozar una línea de comprensión y análisis del pensamiento de Souriau desde una perspectiva ontofenomenológica; esto es, mostrar el modo de acceder al ser de aquello que existe, a condición de que lo existente se muestre no solo como real, sino, antes que todo, como existencia virtual. Con tal propósito revisaremos, en primer lugar, los fundamentos de lo que Souriau propone como *estética comparada*, dado que, lejos de representar un método de estudio de las distintas formas de arte, el proyecto de una estética comparada en Souriau devela el entrecruzamiento fundamental de la estética y la ontología. En segundo lugar, examinaremos el esquema ontológico de la existencia según Souriau, es decir, la

constitución de lo singular en clave de “instauración” y “patuidad”.<sup>2</sup> Finalmente, y como resultado de lo anterior, delinearemos una problemática que atraviesa el proyecto filosófico de Souriau, a saber, la situación de lo corporal en la instauración de lo virtual.

Como observa Lapoujade, la investigación de Souriau inicia con una interrogante en torno al estatuto de lo existente, al grado de realidad que le corresponde y si es acaso posible volver más real lo existente (2018: 11). Esta interrogante, lejos de ser una pregunta retórica, resulta ser la hipótesis metodológica fundamental del proyecto de una estética comparada, apuntando no solo hacia una dimensión estética en la captación del mundo, sino a una dimensión ontológica, epistemológica e incluso política.<sup>3</sup>

Así, el motivo filosófico de Souriau gira en torno a la dialéctica instaurativa de lo existente, derivado de la relación entre lo real y lo virtual. Por lo tanto, el método filosófico de Souriau abre el escenario estético-ontológico hacia la diversidad de formas de ser que escapan

---

<sup>2</sup> El filósofo francés Dominique Chateau ha insistido en que el concepto de “patuidad” no debe ser reemplazado ni por “empatía” ni por “simpatía”, dado que “patuidad, que no tiene *h*, no pertenece a la serie de derivados del *pathos*. Viene de *patere*, que significa: estar abierto, practicable, accesible, a disposición, estar descubierto, dar paso a, estar ante los ojos, visible, ser claro, evidente, patente (de donde *patet*: es evidente que; y *patens*: descubierto, abierto, evidente, manifiesto, patente)” (2017: 35).

<sup>3</sup> Al respecto, resulta pertinente notar que una de las principales críticas y cuestionamientos en torno a su filosofía tomó lugar en el interés de Souriau de dar un salto desde las categorías puramente estéticas hacia la ontología, epistemología y, en general, a la historia de la filosofía. Martial Gueroult, por ejemplo, en *La voie de l'objectivité esthétique* [La vía de la objetividad estética] reprocha a Souriau la utilización del concepto de instauración en el plano de la historia de la filosofía de la ciencia, lo que equipararía la producción artística con la elaboración de sistemas de pensamiento estrictamente filosóficos y científico, cuestión que desdibujaría a la filosofía no solo en tanto a método, sino también en tanto aproximación objetiva hacia la verdad (cf. Gueroult 1952).

a lo material y físicamente real: presencias efímeras, epifenómenos, seres potenciales, virtuales, ficticios o imaginarios. Lapoujade lo describe como un *pluralismo existencial*:

El modo de existencia de Hamlet no es el mismo que el de una raíz cuadrada, el modo de existencia del electrón no es el mismo que el de una mesa, etc. Todos existen, pero cada uno a su manera. Recíprocamente, un ser no está consagrado a un único modo de existencia, puede existir según varios modos, y no solamente como entidad física o psíquica; puede existir como entidad espiritual, como valor, como representación, etc. (Lapoujade 2018: 13)

Efectivamente, Souriau sostiene que una existencia puede expresarse en distintos *planos de existencia*. Por ejemplo, un individuo puede existir en este mundo perceptivo en tanto cuerpo físico y biológico sujeto a las leyes de la física, pero, este individuo también se expresa en tanto que psiquismo, como una imagen reflejada en un espejo, como tema, idea o incluso como recuerdo de otro individuo. La única certeza absoluta que se puede enunciar acerca de dicho individuo es que su existencia no está completa o, aún mejor, es una existencia a mitad de camino, “siempre entre la existencia plena y el esbozo a medias salido de la nada” (Souriau [1947] 2016: 58). Con esto, lo que constata Souriau rebasará la mera descripción analítica de las distintas *formas de ser*, para revisar exhaustivamente la interrelación y dependencia de todo existente.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Los conceptos de “formas de ser” o “planos de existencia” son fundamentales en la filosofía de Souriau, puesto que develan su objetivo de ofrecer nuevas perspectivas sobre el estudio del ser de las cosas. Al respecto, Lapoujade afirma que dentro del pensamiento de Souriau “los seres son realidades plurimodales, multimodales; y lo que se llama mundo es en realidad el lugar de diversos ‘intermundos’, de una maraña de planos” (2018: 14).

## 1. EL PROYECTO DE UNA ESTÉTICA COMPARADA

El eje de la filosofía de Souriau descansa sobre el proyecto del estudio de una estética comparada donde se presenten los lineamientos generales para exponer, desde una perspectiva analítica, las distintas expresiones artísticas. Es decir, la estética comparada que propone Souriau busca establecer un determinado método de análisis que, haciéndose responsable de sus variaciones particulares, atraviesa todo tipo de creación artística.

Este ambicioso propósito está lejos de cerrarse a lo puramente estético. De hecho, la propuesta de una estética comparada, en tanto rebasa la frontera de las diversas manifestaciones artísticas, se interesa por develar las distintas capas constitutivas del ser del fenómeno artístico. Por lo tanto, partiendo de un estudio de la estética y de su manifestación artística, Souriau arribará a consideraciones estrictamente ontológicas.

Para esto, el proyecto de una estética comparada inicia interrogando acerca del vivenciar de la experiencia estética, definiéndola como “la valoración de un objeto de percepción en función de lo que está inherentemente implicado en el ejercicio de la percepción” (Souriau 1955: 1). Efectivamente, esta primera definición elaborada por Souriau reduce la experiencia estética a la captación subjetiva del fenómeno estético. Es decir, presenta lo estético como un fenómeno del mundo que se aprehende perceptivamente. A la vez, el presentarse perceptivo, como señala la definición, es dado solamente por medio de los elementos que posibilitan el acto perceptivo.

Debemos comprender, por lo tanto, que Souriau no entiende por percepción la mera captación sensible de un objeto del mundo. Más complejo que ello, la percepción se compone de distintos estratos

constitutivos, a la vez, relativos tanto al *objeto percibido* como al *sujeto percipiente*. Por lo tanto, el vivenciar de la experiencia estética devela la compleja composición no solo del fenómeno estético, sino de todo fenómeno posible de ser captado en la realidad. De allí que en *La Correspondance des arts* [La correspondencia de las artes] afirme:

Una obra de arte es un ser único, tan único cual puede serlo, en su singularidad, una persona humana. Ahora bien, por muy completa, por muy esencial que sea la unidad de un ser humano, éste no deja de establecerse sobre varios planos, o modos, de existencia. ([1947] 2016: 57)

En este contexto, la estética comparada no solo busca develar los estratos constitutivos de la percepción, sino que, además, abre la captación del ser de los fenómenos de la realidad a distintos *planos de existencia*. Diremos, por esta razón, que en tanto la percepción es la red conectiva entre objeto y sujeto, el medio por el cual se despliega dicha red constituye, precisamente, los distintos planos de existencia.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Resulta pertinente señalar que el concepto de “plano de existencia” utilizado prolijamente por Guattari y Deleuze, encuentra en Souriau una de sus fuentes inspiradoras, especialmente en búsqueda de una ontología que tomase distancia de las corrientes dominantes en su contexto, es decir, tanto de las filosofías de la conciencia como del neokantismo. Específicamente en *Qu'est-ce que la philosophie?* [¿Qué es la filosofía?], Deleuze y Guattari hacen referencia explícita al concepto de “plano de inmanencia” trabajo por Souriau en *L'instauration philosophique* (1939), refiriéndolo en clave de suelo o plano de creación de conceptos y, en definitiva, de toda ontología. Allí señalan: “La filosofía es a la vez creación de conceptos e instauración del plano. El concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración. Evidentemente el plano no consiste en un programa, un propósito, un objetivo o un medio; se trata de un plano de inmanencia que constituye el suelo absoluto de la filosofía, su Tierra o su desterritorialización, su fundación, sobre los que crea sus conceptos. Hacen falta ambas cosas, crear los conceptos e instaurar el plano, como son necesarias dos alas o dos aletas” (Deleuze y Guattari 1997: 45).

Ahora bien, hemos señalado que la percepción del fenómeno artístico (y, en estricto rigor, de cualquier fenómeno) se compone por estratos o capas que instituyen la presencia plena de dicho fenómeno. Esta composición corresponde al esquema óntico-existencial de lo real, donde Souriau especifica cuatro niveles constitutivos de todo cuanto llega a ser: en el caso de una obra de arte, cuatro modalidades de existencia “que, en el vocabulario técnico de la filosofía, son: la existencia física; la existencia fenomenológica; la existencia ‘reica’ (es decir, por interpretación perceptiva directa, o por ilusión figurativa); y la existencia trascendente” (Souriau [1947] 2016: 88).

De este modo, Souriau constata que la existencia (artística, humana, ficticia, etc.) no se ofrece como un ser completo, es decir, como acontecimientos que agotan su existencia en un estrato monolítico. Lejos de esto, la existencia es el resultado de constantes procesos constitutivos que caracterizan y perfilan un determinado modo de ser del existente. Lapoujade, pensando en las entidades virtuales, sugiere que esta hipótesis de Souriau conlleva necesariamente la idea de un inacabamiento de la realidad: “Esto no vale solamente para el arco quebrado de un puente o un boceto, sino para toda realidad, incluso la más acabada, incluso la más ‘finita’” (2018: 51).

En “Du mode de l’existence de l’oeuvre à faire” [Del modo de la existencia de la obra por hacer], aparecido en el *Bulletin de la Société française de philosophie* en 1956, Souriau se refiere a este punto fundamental para la elaboración de una estética comparada. Sobre el inacabamiento existencial de todas las cosas, señala que “nada, ni siquiera nosotros, nos es dado de otra manera que en una suerte de media luz, en una penumbra donde se bosqueja lo inacabado, donde nada tiene ni plenitud de presencia, ni patuidad evidente, ni consumación total, ni existencia plenaria” ([1956] 2017b: 228).

Consecuentemente, el conocimiento de una existencia es posible, para Souriau, solamente en tanto se consume como relación de las dimensiones constitutivas de un determinado modo de existencia. Esto, a su vez, conduce a una concepción ampliada de lo que definimos como experiencia estética, dado que el vivenciar perceptivo no solo es la red conectiva entre objeto y sujeto, sino que además se devela con toda claridad que el objeto percibido, y por tanto el acto mismo de percibir, puede vivenciarse en distintos modos de presencia y en distintos grados de realidad. Consciente de esto, Souriau sugiere ampliar su definición:

Así pues, debemos modificar un poco nuestra definición preliminar añadiendo que la apreciación estética consiste en evaluar el objeto de una percepción, ya sea una percepción directa o una representada imaginativamente, según lo que se da intrínsecamente en el ejercicio real o virtual de la percepción. (1955: 7)

Con esta definición como suelo de sentido, Souriau presenta el esquema óntico-existencial del fenómeno de la obra de arte a condición, como hemos señalado, de que se trate de un fenómeno existencial, un fenómeno del mundo. Diremos que, en estricto rigor, lo que desarrolla Souriau es un método que asume una perspectiva ontofenomenológica para indagar en la existencia íntima de la obra de arte, del fenómeno artístico y de todo fenómeno posible. Esto se debe a que Souriau centra su investigación en el fenómeno existencial mismo, dejando “conscientemente de lado todo lo relacionado con el autor o con el contemplador” (Cofré 1990: 73).

El proyecto de una estética comparada, por lo tanto, edifica la obra de arte, en tanto fenómeno del mundo, por medio de cuatro estratos ontológicamente constitutivos. En primer lugar, Souriau propone

que el fenómeno de la obra de arte dona su sentido como una *existencia física*, materialmente constituida. De hecho, “si no comenzamos por reconocer la presencia empírica de la obra en cuanto pura cosa del mundo, jamás podría existir vivencia estética del arte” (Cofré 1990: 79).

Es claro, en este contexto, que la obra de arte requiere un soporte físico, *un cuerpo*, para constituirse como un fenómeno del mundo.<sup>6</sup> Piénsese en la pintura, en la arquitectura o en la música, estas tres expresiones artísticas requieren de un soporte material para mostrarse, para manifestar su propio ser. En el caso de las dos primeras, el soporte físico es evidente: el lienzo que se colorea y el material con el que se construye el objeto arquitectónico. Para el caso de la música, el soporte físico corresponde al aire que atraviesa distintas condiciones para emitir determinadas vibraciones y contenido sonoro (Souriau [1947] 2016: 58-63).

De esta forma, solo mediante la corporeidad física es que la obra se abre a la existencia, en tanto que existencia real y positiva, como cualquier otra cosa del mundo material. No obstante, es de cuidado notar que el ser de la obra de arte se estratifica en capas constitutivas que desbordan su mera presencia física en el mundo, cuestión que implica un sentido trascendental de su ser *en y con el mundo*. El desborde de la mera corporeidad es una condición crucial, puesto que el fenómeno artístico, en tanto fenómeno existencial, dona su ser en directa relación con la capacidad de estratificarse significativamente en el mundo. Ello queda de manifiesto en los trabajos de Nicolai

<sup>6</sup> Al respecto, Cofré señala que Souriau “sustrahe la obra a las vicisitudes espirituales del creador para instalarlas de lleno en la existencia objetiva, mediante un cuerpo en el cual la existencia se hace ‘carne’” (1990: 79). Es decir, lo que interesa al filósofo francés es el proceso que experimenta el fenómeno existencial artístico para llegar a ser y, con esto, analizar el modo en que este existe.

Hartmann, quien edifica su estética a partir de una ontología basada en la teoría de los estratos y no en la pura referencialidad de su presencia. Así, Hartmann –y, como veremos, Souriau– evita caer en la aporía de la autorreferencialidad del significado, abriendo el sentido de la obra a su constitución fenoménica en el mundo. En este contexto, Hartmann afirma:

Existe, así podemos decir con entera generalidad de todas las obras de arte, una dependencia entre el primer término y el fondo. Este último aparece solo en el primero, conformado peculiarmente en el arte. Para la aprehensión y el goce de lo estético es la percepción del primer término, por ejemplo, en la pintura, la aprehensión de la superficie con las manchas de color, una condición previa indispensable. Asombroso es aquí todo lo que el artista puede hacer aparecer detrás del primer término. No solo puede presentar seres vivos en su plena vitalidad, sino que puede dar también forma a lo psíquico de sus figuras humanas y hasta a los más altos contenidos del espíritu. (Hartmann 1961: 190)

Lo último resulta evidente cuando, por ejemplo, observamos *Les Joueurs de cartes* [Los jugadores de cartas] de Paul Cézanne. Estamos frente a un óleo sobre lienzo, efectivamente una cosa del mundo, pero, a la vez, observamos un contenido que desborda su presencia, un contenido visual que no solo posee una determinada narrativa, sino que comporta un relato y una historia propia. En una línea análoga a la de Hartmann, Souriau propondrá aquí un segundo estrato constitutivo de la obra de arte, a saber, su *existencia fenomenológica*, el develamiento de que su presencia física se ofrece, esencialmente, como conjunto o esquemas de sensaciones y vivencias perceptivas. En este sentido, Souriau señala que a toda obra “le corresponde un estatuto existencial, el cual es el del fenómeno, y especialmente de la apariencia percibida por los sentidos” ([1947] 2016: 64).

En la existencia fenomenológica de la obra de arte se abre un problema fundamental: si la corporeidad de la obra se trasciende como contenido perceptivo de sensaciones y vivencias, entonces se corre el riesgo de reducirla a una experiencia intrínsecamente subjetiva y personal. En la proyección de una estética comparada, Souriau necesita evitar dicha situación, dada su pretensión de *instaurar* los fenómenos *en y para* sí mismos. Frente a esta encrucijada leemos:

¿Será, acaso, menester, a causa de este carácter sensible o sensorial [...] decir que la situación existencial de la obra en tal plano es el orden subjetivo de la sensación considerada como hecho psíquico, o incluso psicológico? Esto no sería exacto. Constituiría, incluso, un error muy grave. La obra de arte (en este plano) no está formada por sensaciones. Está formada por cualidades sensibles. (Souriau [1947] 2016: 67)

Efectivamente, son las cualidades sensibles que descansan en la obra de arte las que trascienden su soporte físico-material, otorgándole un estatuto significativo más amplio y robusto. *Les Joueurs de cartes* no es un lienzo más del mundo gracias, precisamente, a sus propias cualidades, al entrecruzamiento sensible que ejecuta su mostrarse al mundo. La existencia fenomenológica de la obra de arte, por lo tanto, opera por medio de los *qualia* que lo caracterizan e individualizan. Souriau sostiene: “El complejo sensorial concreto queda organizado estéticamente de tal suerte, que la obra se caracteriza esencialmente en el plano fenomenológico por la *hegemonía* de una acción específica de los *qualia*” ([1947] 2016: 69).

Consecuentemente, el estatuto fenomenológico de la obra de arte muestra un fundamento esencial en la constitución del ser del fenómeno artístico. Y es que mientras el fenómeno artístico es en el mundo, como una cosa más en la muestra de los objetos del mundo,

este tiene la capacidad de trascenderse a sí mismo, de ampliar su sentido y significado en el mundo a condición de su misma forma de mostrarse al mundo. La obra de arte, diremos, juzga su ser en tanto es inmanencia que se trasciende perceptivamente: “*Todo arte organiza, en una especie de gama, las cualidades sensibles, las entidades fenomenológicas que utiliza*” (Souriau [1947] 2016: 71-72).<sup>7</sup>

El estrato fenomenológico abre el tercer nivel constitutivo del fenómeno de la obra de arte: la *existencia reica* o *cosal*. Por existencias *reicas* o *cosales* Souriau entenderá la suma de características inherentes a la cosa que la individualizan como fenómeno del mundo, como imagen o forma de mostrarse al mundo, aunque –valga señalarlo– no según lo captado por un sujeto percipiente, sino como imagen o forma pura del fenómeno mismo o, mejor aún, en tanto existencia como fenomenalidad de su propio fenómeno. A propósito de este estrato, Souriau sugiere que las cosas del mundo, a partir de ahora, no solo son objetos físicos y complejos sensoriales de cualidades fenomenológicas; ahora, además, las cosas se nos muestran como modos de existencia a los cuales accedemos mediando el nivel de presencia real:

Los fenómenos del color, de la luminosidad, de los dispositivos formales, evocan una cosa ausente, pero de la cual obligan a formarse una idea, a medio camino entre la imaginación pura y la presencia concreta. Es una ficción en la cual penetramos. (Souriau [1947] 2016: 74)

Con esto, Souriau explicita que, para el acto de acceder a las cosas, es necesario diferenciar entre una “fenomenología armónica” y una “percepción realista” ([1947] 2016: 82). Esto se debe a que la percep-

ción que tenemos de un objeto del mundo, como puede ser el escritorio sobre el cual se escriben estas líneas, es distinta de otro tipo de objetos del mundo, como *Les Joueurs de cartes*. Entonces resulta conveniente diferenciar, por un lado, el sentido reico de la percepción, donde captamos el fenómeno a partir de su propia luz existencial, y, por otro lado, el sentido fenomenológico, donde la percepción del fenómeno evoca un contenido *apresente*, sensible y afectivo. En torno a esta diferencia Souriau afirmará:

El conjunto de apariencias sensibles que constituyen, en el plano fenomenológico, el ser de la obra puede considerarse abstracción hecha de las armonías cualitativas y de los encantos sensoriales, o los intereses de estructura que atañen al plano fenomenológico –simplemente como un sistema de signos destinados a evocar y proponer este universo de seres y de cosas. ([1947] 2016: 77)

De hecho, Souriau ejemplificará esta diferencia cualitativa en la percepción de los fenómenos del mundo a partir de la captación de una catedral. Cuando percibimos una catedral, por ejemplo, la captamos como una cosa en el mundo, como una construcción arquitectónica edificada según determinados materiales, es decir, no está *representada* ilusoriamente. Está presente realmente. Sin embargo, resulta necesario discernir en ella misma, en su calidad de obra de arte, dos aspectos. Por un lado, el plano del puro conjunto de los fenómenos y, por otro, su organización física en tanto que cosa. Allí se hace patente que al ser mismo del fenómeno, en este caso, al ser de la catedral le son inherentes, “al igual que a su objeto, todos los atributos, morfológicos o no, que contribuyen a su estructura” (Souriau [1947] 2016: 82-83).

El esquema óntico-existencial del fenómeno de la obra de arte concluye con el estrato de la *existencia trascendente*, comprendiendo por

<sup>7</sup> La cursiva pertenece a Souriau.



esta la dimensión estética-metafísica que comporta la presencia o fenomenalidad de la obra. En este sentido, el estrato de la existencia trascendente se relaciona intrínsecamente con valores que desbordan la cosa misma e interpelan al espectador, al sujeto percipiente.

Hemos señalado, con Souriau, que la existencia fenomenológica de la obra de arte corresponde al conjunto de cosas y hechos organizados sistemáticamente. El cuerpo organizativo del fenómeno es en sí mismo un relato existencial de la cosa. Dicho de otro modo, al ser de la obra de arte se le escapa su sentido en la existencia misma, trascendiéndose como objeto, cualidades sensibles, *qualia* y relato.<sup>8</sup> En este contexto, “una catedral no es sólo un soporte material, una estructura fenomenológica, una organización en un objeto arquitecturado: [además] posee también un cuerpo místico, una especie de nimbo trascendente” (Souriau [1947] 2016: 84). En toda obra se encuentra este cuerpo místico, un ser nebuloso, un “algo indefinible” que difícilmente podría captarse en su presencia física, pero que, paradójicamente, descansa en su tejido sensible mediante la cual se abre al mundo (Souriau [1947] 2016: 86):

No existen realidades en el mundo (paisajes o hechos, rostro o aventura del alma), que, en determinados momentos, no pueda ahondarse ante nosotros infinitamente más allá de la

---

<sup>8</sup> A propósito de la distinción entre obra de arte y objeto estético y, especialmente, en el contexto de las capas constitutivas de la obra, Mikel Dufrenne, influenciado directamente por Souriau, sostiene que el estrato de la existencia reica y la existencia trascendental deberían reunirse bajo la existencia fenoménica, “[d]e manera que el estudio del objeto estético propiamente dicho debe subsumir los tres grados de la existencia fenoménica, reica y trascendental”. Con esto, Dufrenne toma distancia de Souriau para estudiar “lo sensible, el objeto representado o argumento y la expresión, tres aspectos del objeto estético – más bien que tres planos de existencia” (Dufrenne 1982: 58).

presencia sensible y concreta; que no pueda abrirse por comunicación con algo que se encuentra más allá del horizonte, o por la ilusión de sobrepasarlo de esta suerte. (Souriau [1947] 2016: 87)

Advertimos que la *existencia trascendente*, dentro del esquema constitutivo de los fenómenos, apunta directamente hacia una nueva dimensión de la obra, específicamente hacia el contenido apresente del campo afectivo. Es de sumo cuidado notar que este contenido afectivo no corresponde a simples proyecciones del sujeto percipiente sobre la obra percibida, sino que son aspectos estructurales de la obra que *estimulan* la sensibilidad del sujeto.

Este último punto, como podrá observarse, sugiere que los distintos estratos constitutivos de la obra de arte están constantemente comunicándose entre sí, siendo la característica esencial y la condición de posibilidad del fenómeno estético una dinámica de “oposición de los estratos [que] muestra además el entretrejimiento de los estratos y su significación para la relación del aparecer” (Hartmann 1977: 193). Por esta razón, Souriau concibe la obra de arte como una arquitectura en la cual los distintos planos se superponen y establecen, entre sus diversos elementos, correspondencias que la individualizan, la singularizan e instauran en medio del mundo.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> En este sentido, el arte se definirá como un “*encaminarnos hacia una impresión de trascendencia con relación a un mundo de seres y de cosas que nos ofrece únicamente por medio de una acción concertada de ‘qualia’ sensible, sostenido por un cuerpo físico dispuesto con vistas a producir tales efectos*” (2016 [1947]: 90; la cursiva es de Souriau).

## 2. LA ONTOLOGÍA DE LO SINGULAR

El proyecto de una estética comparada, como hemos señalado, se erige a partir de un objetivo más amplio: establecer las condiciones óntico-existenciales que constituyen todo fenómeno estético en el mundo y, con esto, descubrir el modo en que se presenta dicho fenómeno. En este sentido, la reflexión estética que propone Souriau centra su atención en el modo de ser de lo artístico, esto es, un ser que se singulariza como cosa en el mundo cuyo sentido y significado es instituido por y para sí misma. Por esta razón, es preciso tener en cuenta lo siguiente:

No hay en el ser artístico una finalidad que trascienda lo artístico, así como la hay en el puente que construye el ingeniero, que es puente, pero es también ‘lo que cruza el río’. Por eso Souriau define el arte como ‘actividad instauradora’. Es decir, como *conjunto de procedimientos y búsquedas orientadas a la producción de un ser*. (Cofré 1990: 75)

Para Souriau, por lo tanto, la cosa artística posee una finalidad sin fin, un ser que se instaura y muestra al mundo como fenómeno existencial cuya trascendencia descansa en su propia presencia.<sup>10</sup> Esta hipótesis le permite a Souriau esclarecer el suelo metodológico para el proyecto de una estética comparada, a la vez que entrega pistas para reflexionar en torno a una *filosofía de la presencia*: en su lenguaje

<sup>10</sup> Sin referir a la noción de *instauración*, Hartmann coincide con Souriau en que el modo por el cual el ser artístico se abre al mundo como consecución de estratos ontológicos lo definen como fenómeno procesual y no como fenómeno definitivamente figurado: “Lo estético se muestra en esta relación desde el reverso; cada uno de estos estratos, en cuanto aparece, es sustentado por otro de más adelante y es, a su vez, sustentador del aparecer, graduada y articulada, desde el primer plano real-sensible hasta los últimos miembros casi inapreciables del trasfondo” (Hartmann 1977: 199).

técnico, una *filosofía de la patuidad*. Esto se debe a que i) reconoce autonomía e independencia existencial a la cosa artística y ii) permite justificar una disciplina estética autónoma.

Ahora bien, el esquema óntico-existencial que constituye el fenómeno artístico revela las capas constitutivas de este fenómeno, individualizando la forma de presentarse al mundo. No obstante, una vez que el fenómeno se abre a la existencia, esto es, cuando se singulariza como fenómeno en el mundo, no lo hace desentendiéndose de su entorno existencial. Dicho de otro modo, el fenómeno constituido o, para ser más precisos, instaurado, requiere de su entorno sensible para permanecer en la existencia en cuanto presencia significativa. Por esta razón, la estética comparada aún debe responder al cómo se teje la red comunicativa del fenómeno artístico en medio del mundo.

Para resolver esta interrogante, Souriau recurre a dos conceptos claves tanto para el proyecto de una estética comparada, como para esclarecer el latente cruce entre la dimensión ontológica y la dimensión estética, a saber: *instauración* y *patuidad*. Estos conceptos buscan redefinir no solo el ser de los fenómenos en el mundo, su presencia sensible, sino que además interpelan directamente sobre la forma y el medio en que estos fenómenos son captables. Notamos, por lo tanto, que el proyecto de una estética comparada asienta sus fundamentos sobre la definición de una ontología de lo singular, es decir, una exposición, a la vez, de la estratificación constitutiva del fenómeno artístico y de su modo de presentarse sensiblemente en medio del mundo. Para esto, Souriau afirma que todo fenómeno óntico-existencial sostiene su ser en el constante movimiento *instaurativo* que va desde su presencia físico-material, hasta un sentido trascendente de sus cualidades sensibles. Por lo tanto, “instaurar es seguir una vía. Determinamos el ser por venir explorando su camino. El ser en eclosión reclama su propia existencia” (Souriau [1943] 2017a: 241).

Si el esquema óntico-existencial devela como condición ontológica de todo fenómeno del mundo el inacabamiento existencial, entonces es el propio fenómeno, en este caso artístico, quien se dona la posibilidad de completitud existencial. Este gesto ontológico es, precisamente, al acto instaurativo de lo real. Sobre esto encontramos en el prólogo a *Les Différents modes d'existence* la siguiente afirmación:

No hay semejanza, sino coincidencia, abolición de la distancia entre la obra por hacer y la obra hecha. Toda la cuestión consiste en aprender a pasar del bosquejo a su acabamiento prescindiendo de todos los reflejos de la filosofía de lo mimético nada está dado de antemano. (Stengers y Latour 2017: 14)

Efectivamente, Souriau no pretende ni una filosofía de lo mimético, ni una filosofía de la adecuación entre ser actual y ser virtual. Su objetivo filosófico es, en cambio, constatar la presencia de los seres en el mundo, su grado de patuidad con el que se abren a la existencia. Por ello, el concepto de instauración hace referencia al proceso mediante el cual los distintos tipos de seres se manifiestan sensiblemente. En otras palabras, “la instauración designa la operación por la cual una existencia gana en ‘formalidad’ o en solidez” (Lapoujade 2018: 67).

Tal como nos recuerdan Stengers y Latour, de hecho, todo ser debe donar(se) su presencia significativa en el mundo, es decir, todo ser debe instaurarse “tanto el alma como el cuerpo, tanto la obra de arte como el existente científico, electrón o virus. Ningún ser tiene sustancia; si subsisten, es que son instaurados” (2017: 18). Por esta razón, el concepto de instauración como lo entiende Souriau, esto es, como actividad de ser de las cosas, es comprendida en directa relación con el inacabamiento existencial y con el pluralismo de modos de existencia.

En relación con este último punto, es metodológicamente pertinente señalar que Souriau diferencia entre dos géneros de existencias: el de la aseidad y el de la *abaleidad*. En el primer caso, el de la *aseidad*, nos encontramos frente a existencias ontológicamente autónomas, es decir, que donan a sí mismas el ser de su presencia, existiendo en sí mismas y para sí mismas. Para el segundo caso, el de la *abaleidad*, Souriau se referirá a las existencias referenciales, esto es, cuyo ser depende de un proceso instaurativo externo a sí misma.<sup>11</sup> En este contexto, la ontología de lo singular que descansa en el proyecto de una estética comparada sugiere que el fenómeno óntico-existencial debe ser comprendido como aseidad pura, aunque –debemos notar– el sentido del fenómeno óntico-existencial en el mundo necesita de un campo comunicativo para adquirir un estatuto ontológico trascendente, es decir, su existencia se entrelaza en algún punto con la existencia de otros fenómenos en el mundo. En palabras de Souriau:

Tiene que haber, para que existamos, alguna ‘aseidad’ [...] alguna potencia de sostenernos por nosotros mismo, y algún derecho metafísico de ser. Pero es preciso también que ese ser de principio encuentre en lo Otro, en el mundo, algún lugar para insertarse, ponerse, dilatarse. Es, si quieren, una aplicación del principio de razón suficiente. (Souriau [1938] 2021: 65)

Por lo tanto, notamos que, si bien los fenómenos se instauran en y para sí mismos, aun así, se presenta un grado de *abalidad* que tiene agencia en el proceso instaurativo de los fenómenos. Desde luego, no

<sup>11</sup> Chateau señala que el concepto “aseidad”, fundamental para Souriau, es recogido desde el concepto escolástico *aséité*. Al respecto afirma: “Souriau hace de este término la hipótesis de ser manifiestamente y para uno mismo un estado hipotético que supone la realización, al que se opone el estado real de ser que está en proceso de llegar a ser, en proceso de realizarse” (2017: 35).

en el proceso mediante el cual llegan a ser –el esquema óntico-existencial–, sino en el abrirse a la existencia significativamente. Fruteau de Laclos (2011: 934) ha denominado a este proceso ontológico como el “co-nacimiento” del sujeto y del objeto a través de la instauración.

A propósito del proceso instaurativo en la ontología de lo singular, Vitry-Maubrey define la instauración como el “conjunto de proceso que conducen al momento en el que la presencia, la seguridad y la autonomía de la existencia conferidas a un determinado ser son incontestables” (1974: 219). En sus propias palabras, la instauración no es creación dado que la noción de crear “si se utiliza en el sentido más estricto, indica el acto de sacar un ser de la nada, un acto que sólo puede entenderse en referencia a un poder divino” (Vitry-Maubrey 1974: 219). Por el contrario, instaurar un ser implica un *progreso ontológico*, una conquista existencial del ser: la instauración es el movimiento de un progreso anafórico hacia el ser.

Así, la ontología de lo singular no ofrece el ser *ex nihilo*, ni como producto de una conciencia intencional, ni como síntesis categorial. Para Souriau, el ser del fenómeno óntico-existencial se instaura abriéndose como existente, en un proceso dialéctico que Fruteau de Laclos describe como omnicompreensivo, puesto que “ni el sujeto ni el objeto, ni la forma del pensamiento ni el material trabajado pre-existen al acto de instauración. El sujeto no se asume más de lo que el objeto está predeterminado” (2011: 934). En la instauración, objeto percibido y sujeto percipiente nacen de manera simultánea, a partir del mismo movimiento.

Ahora bien, el pluralismo existencial inscrito en el proyecto estético-ontológico de Souriau emerge del potencial de *patuidad* que posee cada fenómeno existencial, es decir, la capacidad para instaurarse

como acontecimiento patente en el mundo y, a su vez, como “fenómeno verdaderamente liberado que puede responder a sus propios términos de referencia” (Latour 2010: 317). De esta manera, el *acto instaurativo* al que apela Souriau sugiere que “es a propósito de cada modo del existir que tendremos que considerar sus factores específicos de realidad” (Souriau [1943] 2017a: 128).

Si la captación e instauración de los fenómenos en el mundo es posible gracias al potencial propio de *patuidad*, entonces será preciso “evitar ante todo [...] concebir al fenómeno como fenómeno *de* algo o *para* alguien” (Souriau [1943] 2017a: 140). Porque, de hecho, se capta el tenor existencial de cada fenómeno cuando se lo siente como sosteniendo y postulando por sí mismo lo que puede apoyarse y consolidarse en él, con él y por él. De este modo, la ontología de lo singular se abre como una especie de *reducción existencial*, donde es el fenómeno quien postula e instaura desde y por sí mismo su grado de realidad, su estofa existencial y sus diferentes cualidades que lo forman y definen de un determinado modo.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> A partir de este punto es posible evidenciar una fuerte controversia entre la filosofía de Souriau y la fenomenología. Para Souriau el fenómeno no es develado ni como vivencia intencional ni como aprehensión eidética, sino como presencia y perspectiva propia que, para reconocerlo y captarlo, obliga a posicionarnos dentro de él. Mejor aún, la captación del fenómeno en Souriau descansa en el proceso instaurativo del mismo. Latour vuelve a este punto, a propósito de la presencia del fenómeno en el mundo y su relación con el sujeto percipiente: “Recordemos que Souriau, como James, como Whitehead, no se mueve en una naturaleza bifurcada. Lo que él llama el fenómeno no tiene nada que ver con la materia, con el simple objeto vacío, utilizado como anzuelo de la imagen para la subjetividad enfermiza de los modernistas. No, él sólo quiere captar el fenómeno independientemente de la noción mal formulada de materia, y sin comprometerlo inmediatamente en la eterna cuestión de cuánto de él pertenece al objeto y cuánto al sujeto” (Latour 2010: 316).

Consecuentemente, todo fenómeno óptico-existencial instaaura su ser y, con ello, su presencia positiva en la existencia (su determinado *grado de patuidad*) de acuerdo con su modo propio en que se abre al mundo. Lapoujade retorna muy claramente a esta idea señalando lo siguiente:

De una manera general, los modos de existencia son ocupaciones de espacios-tiempos, pero a condición de precisar que cada modo de existencia crea el espacio-tiempo que ocupa. El espacio-tiempo de los fenómenos no es el mismo que el de las cosas, y el de las cosas no es el mismo que el de los seres imaginarios. (Lapoujade 2018: 18)

En efecto, si cada modo de existencia carga consigo los aspectos esenciales y sensibles de su mostrarse al mundo, entonces urge resolver la cuestión acerca de cómo la aseidad existencial de los fenómenos es, a su vez, y sin perder su autonomía ontológica, abaliedad. En otras palabras, resta resolver el “¿cómo puede una existencia conquistar por sí misma su legitimidad?” (Lapoujade 2018: 21).

Frente a la encrucijada sobre el medio por el cual es posible constituir un potencial propio de *patuidad*, es preciso volver al concepto de *instaauración*. Hemos señalado que cuando un fenómeno se muestra existencial por sí mismo, constituyéndose con un aspecto, características y funciones determinadas, estamos frente a un *acto instaaurativo*. Ahora bien, la instaauración no resuena como actividad aislada en un mundo; al contrario, es un mostrarse mundanizado, es el ser-en-un-determinado-mundo. De ahí que Souriau escoja hablar de *dialéctica instaaurativa* ([1943] 2017a: 129), para referirse al proceso mediante el cual “el artista [...] nunca es creador, sino el instaaurador de una obra que llega a él, pero que sin él nunca avanzará hacia la existencia” (Latour 2013: 161).

En este contexto, toda instaauración es significativa en tanto se expresa en un tejido común, intersubjetivo, diremos, en una red multimodal de significados. La instaauración, en efecto, no consiste en la consumación de un proyecto, sino en la imbricación de los distintos modos de existencia que se consumen y potencian desde sí mismos.<sup>13</sup> Siguiendo las consideraciones de Vitry-Maubrey, la instaauración es un proceso cuyo horizonte de consumación es el ser en su realización constante.

A partir de este punto, notamos que la existencia solo se instaaura gracias al *complejo relacional* de los *modos de existencia*, mas no en una escala jerárquica, sino como despliegue de un *trayecto*, de un *hacer instaaurativo*. Coccia ha observado, recientemente, desde el punto de vista de la metamorfosis sensible de la naturaleza, características fundamentales en la ontología relacional de los modos de existencia:

Cada especie es un mosaico de pedazos sacados de otras especies. Nosotros, las especies vivientes, jamás hemos dejado de intercambiar piezas, líneas, órganos, y lo que cada uno de nosotros es, lo que llamamos ‘especie’, es solo el conjunto de las técnicas que cada ser vivo tomó prestado de los otros. (Coccia 2021: 12)

El *proceso instaaurativo* exige la actualización de lo posible, *intensificar* el mixto de la existencia, esto es, mostrar cómo “lo que primero

<sup>13</sup> A propósito de esta consideración, Latour ha hecho parte de su filosofía el suelo de comunicación entre los distintos modos de existencia. Leemos en su *Investigación sobre los modos de existencia*: “Precisamente para abandonar por completo la distinción signo/cosa he elegido la expresión modo de existencia, introducida en filosofía de manera tan magistral por Étienne Souriau. Podremos hablar de comercio, de convergencias, de malentendidos, de amalgamas, de híbridos, de concesiones mutuas entre modos de existencia” (Latour 2013: 150).

solo estaba en lo virtual, se metamorfosea estableciéndose progresivamente en el mundo de la existencia concreta” (Souriau [1943] 2017a: 233). Aquello que solo habita virtualmente, no es sino el fondo óntico-existencial de cada modo de ser. Dicho de otro modo, para que una existencia se instaure patentemente, hace falta que actualice su propia virtualidad, aquella estela de ser que lo sostiene, anima y metamorfosea. Al respecto, afirma Souriau en la *L’Instauration philosophique*:

Toda progresión instaurativa consiste en etapas sucesivas de ganancia de lucidez y ‘patuidad’ de la realidad de la que está hecha la anáfora; y estas etapas están marcadas, en distintas sacudidas, por la aparición sucesiva y ordenada de las Formas. (Souriau 1939: 13)

La ontología de lo singular que encontramos en Souriau, por lo tanto, centra su atención en el develamiento del ser óntico-existencial, pero no solo como dado en el mundo, sino como proceso instaurativo de su ser. Dicho proceso, que emerge desde los estratos constitutivos del fenómeno en el mundo, tal como hemos señalado para el caso del fenómeno artístico, muestra el camino que recorre el ser del fenómeno para abrirse al mundo. Una vez que se instala en medio del mundo, como fenómeno en el mundo, se requiere, para aproximarnos a él, mostrar la forma en que es, *llega a ser y se modifica*.<sup>14</sup> Souriau sintetiza el objetivo de la ontología de lo singular en su proyecto filosófico señalando lo siguiente:

<sup>14</sup> Efectivamente, Souriau coloca la atención no solo en el proceso instaurativo de los fenómenos y en la presencia misma del fenómeno, sino también en la potencialidad de este mismo, diremos en lenguaje de Souriau, en su virtualidad propia, por lo que “al decir que cada ser, para existir, debe descubrir su modo de existencia [...], decimos también, forzosamente, que hay modos de existencia todavía innominados e inexplorados, por descubrirse para instaurar ciertas cosas” (Souriau [1943] 2017a: 188).

Si algo se desprende de toda esta investigación es que *la identidad profunda, el principio mismo de la identidad de un ser, es la continuidad hasta el final del movimiento anafórico que lo establece*; es el crecimiento sin anomalías de su realización progresiva. (Souriau 1939: 325)

A propósito del proceso instaurativo, en tanto suelo de sentido para el ser de los fenómenos en el mundo, la filósofa australiana Catherine Noske ha señalado que la tesis de Souriau, donde el ser se instaure como patuidad del fenómeno, esconde un alto componente de empirismo, puesto que el filósofo francés dirigiría su atención a la experiencia particular que podemos obtener de un determinado fenómeno patente, sensiblemente experimentable. De hecho, en uno de sus recientes trabajos relacionados con el presunto empirismo en Souriau y el concepto de instauración, podemos leer:

Este es la base del discurso modal de la ontología de Souriau, pero también nos lleva a apreciar el empirismo radical en juego dentro de su obra. La patuidad que Souriau ve como señal de existencia se basa necesariamente en la experiencia, como una manifestación dentro de un determinado momento en el tiempo. (Noske 2015: 44)

Noske acierta al señalar que el concepto de patuidad le permite a Souriau identificar la presencia de un existente instaurado en el mundo, sin embargo, el proyecto filosófico del francés está lejos de limitarse a ello. De hecho, tanto instauración como patuidad no son solamente indicadores de la experiencia inmediata de un fenómeno “dentro de un determinado momento en el tiempo”, sino indicadores

de la presencia de un fenómeno en el mundo que, en tanto mundanizado, se encuentra abierto al cambio, la transformación, la variabilidad cualitativa y cuantitativa de su estructura corpórea.<sup>15</sup>

En este sentido, Souriau se aleja de un empirismo radical, tal como lo presenta Noske, para aproximarse hacia un análisis onto-fenomenológico acerca de lo real. En virtud de lo que hemos detallado en la primera parte de la presente investigación, la estructura óntico-existencial de lo real devela, para Souriau, no solo la presencia física del fenómeno existencial, sino el campo de trascendencia en el mundo que este comporta tanto significativa como afectivamente.<sup>16</sup>

Por esta razón, una ontología de lo singular en Souriau no analiza la mera experiencia sensible de la cosa en el mundo, porque de hecho la cosa no está puesta esperando ser captada, sino que es instaurada

<sup>15</sup> Este punto resulta filosóficamente sensiblemente, puesto que comprender al ser como presencia sujeta a transformación dentro de un determinado modo de ser implica una proto ontología relacional donde, incluso, no existen seres, sino solo el movimiento que los devela mundanizados. Al respecto, Lapoujade señala: “Si todo se vuelve esbozo, es preciso sacar la consecuencia que se impone: ya no hay seres, no hay más que procesos; o más bien, las únicas entidades serán de ahora en más actos, cambios, transformaciones, metamorfosis que afectan a esos seres y los hacen existir de otro modo” (Lapoujade 2018: 51-52).

<sup>16</sup> De hecho, en uno de sus primeros textos, *Avoir une ame* [Tener un alma] (1938), Souriau, tomando distancia de cualquier tipo de empirismo, esclarece su postura respecto de la posibilidad de acceso a las cosas del mundo: “Casi podríamos decir, *a priori*, que cada cosa existe *a su manera*, y que solamente *a posteriori* una comparación de las diferentes maneras de ser permite clasificar a estas últimas en grupos, en especies análogas, en planos específicos y quizá arquitectónicamente ordenables. Es por eso que no hay un auténtico conocimiento filosófico de las cosas o de los seres, sin el conocimiento de esos planos de existencia, y sin la posesión de una ‘tópica’ [...] al respecto. No tenemos derecho de hablar filosóficamente de un ser como real, si al mismo tiempo que decimos la especie de verdad directa o intrínseca que le hemos encontrado –quiero decir, su manera de ser en su máximo estado de presencia lúcida- no decimos también sobre qué plano de existencia, por así decirlo, le hemos dado caza, sobre qué dominio lo hemos alcanzado y lo hemos forzado” (Souriau [1938] 2021: 33-34).

constantemente en su mostrarse al mundo. Esto, evidentemente, obliga una consideración aún mayor en el esquema ontológico de Souriau, dado que, si comprendemos que el fenómeno existencial en el mundo al instaurarse adquiere una serie de variables que lo modifican (componentes sensibles, un campo afectivo o una determinada historia), entonces es preciso que el esquema óntico-existencial y la ontología de lo singular no solo develen el ser de lo presente, sino, por sobre todo, el ser de lo virtual en tanto es presencia de lo no presente.

### 3. EL CUERPO DE LO SINGULAR

A partir de lo dicho en el apartado anterior, es importante comprender que el proceso instaurativo devela la existencia singular de un ser que, en tanto se abre al mundo, se significa a partir del tejido social, de lo que Souriau denominará la conexión de los distintos modos de existencia. En suma, el ser instaurado se abre a la existencia mediante un *reconocimiento plurimodal del mundo*:

La experiencia del hacer instaurativo, ligada íntimamente a la génesis de un ser singular, es una experiencia directa e incontestable para el agente instaurador, de los actos, de las condiciones y de los procesos según los cuales un ser pasa de un modo de existencia enigmático y lejano, pero intenso [...] a la existencia sobre el plano de lo concreto. (Souriau [1956] 2017b: 234-235)

En este contexto, para elaborar las condiciones de posibilidad de una filosofía de la patuidad desde el pensamiento de Souriau, es necesario atender a la posibilidad de la expresión del ser en aquellos fenómenos no presentes, en tanto son signo e indicación de toda presencia posible. El ser virtual, es decir, el fenómeno aún no presente en su totalidad de presencia, se muestra al mundo como modo de existencia plagado de una multitud de presencias que son ausencias, como

“[m]odo de existencia particularmente económico también: la garra del león basta para la existencia virtual del animal entero” (Souriau [1943] 2017a: 159).

Desde luego, esto no implica necesariamente que la virtualidad del ser conlleve irrealidad; al contrario, el halo de virtualidad es indicio de lo real siendo ella misma existencia ausente. De allí que Souriau defina al fenómeno de la existencia virtual como “condicionamiento condicionado” ([1943] 2017a: 161), dado que permite develar el ser a la vez que requiere de un soporte material para mostrarse al mundo. Recordemos la crucial definición del proceso instaurativo en relación con la existencia virtual escrita en *Avoir une âme* [Tener un alma] (1938):

En términos generales, se puede decir que para saber qué es un ser, hay que instaurarlo, incluso construirlo, ya sea directamente [...], ya sea indirectamente y por representación, hasta el momento en que, alzado hasta su punto más alto de presencia real, y determinado completamente por lo que deviene entonces, se manifiesta en su consumación entera, en su verdad propia. (Souriau [1938] 2021: 35)

Con esto, es evidente que lo virtual es, por un lado, condición de posibilidad y de presencia de todo fenómeno en el mundo, mientras que, por otro, la virtualidad requiere de algún tipo de presencia en el mundo, a modo de soporte, para proyectar su ser ausente. En este sentido, nos encontramos, una vez más, ante un proceso dialéctico entre lo real y lo virtual, donde hacer existir al fenómeno de la existencia virtual solamente es posible según ciertas condiciones presentes en el mundo físico-material.

La dialéctica instaurativa de la existencia virtual, al igual que todo fenómeno óptico-existencial, asume como grado cero de su existencia el soporte corporal que lo abre al mundo patentemente. La corporeidad física “es con lo que la obra (tal como subsiste) empieza a existir, a tener su existencia positiva y real” (Souriau [1947] 2016: 59), y no solo eso, ya que el cuerpo forma por entero parte del todo del fenómeno existencial. En otras palabras, la existencia virtual requiere del soporte de la corporeidad, a la vez, para mostrarse como indicio de presencia física (como la garra del león que indica al león mismo) y como potencialidad de ser patente (como un puente quebrado a medio camino que sugiere presentificar el cuerpo completo del puente).

El soporte de la corporeidad está llamado a sostener y a presentar al mundo el fenómeno existencial y el fenómeno de la existencia virtual mediante el cúmulo de cualidades sensibles y afectivas que constituyen su tela perceptiva. De esta forma, el cuerpo no es una especie de andamiaje que posibilita la instauración y presencia de un fenómeno para luego ser retirado. Por el contrario, el fenómeno (físico-material o virtual) es *instaurativamente corporeidad*, de forma que retirarlo a modo de andamiaje implicaría la destrucción del fenómeno.<sup>17</sup> De allí que Souriau afirme que no puede existir “obra de arte sin este cuerpo. Una catedral, una estatua, son ante todo piedra. Una sinfonía, es aire estremecido y vibrante. Una obra literaria, es papel impreso o manuscrito [...] Todas las obras de arte tienen un cuerpo” ([1947] 2016: 58).

---

<sup>17</sup> Souriau lo explicita al señalar que el “cuerpo físico se halla destinado ante todo a sostener, a presentar al espectador, al oyente, un cúmulo de cualidades sensibles, de fenómenos puros [...] El cuerpo forma por entero parte del todo de la obra. La obra tiene el derecho de prevalerse de su presencia física” ([1947] 2016: 63-64).



De esta manera, la manifestación del fenómeno óntico-existencial es mediada gracias al soporte corporal al cual refiere. Es de cuidado notar que esta referencia no se da coextensivamente, es decir, bajo la configuración de sustancias que extienden su ser en referencia a una sustancia exterior a sí misma, sino más bien como referencia inmanente a su propio estar en el mundo. En otras palabras, la existencia virtual es presencia significativa en la medida en que su referente es el soporte corporal que la comporta presente o ausentemente.

Al respecto, Souriau afirma que el fenómeno de la existencia virtual se encuentra ontológicamente conectado “a lo real, es decir a los puntos de lucidez, no como determinantes, sino como determinados” (2021: 139). Evidentemente, la existencia virtual radica su presencia ausente en el determinado soporte material que la comporta, pero, una vez más, no agota su ser en este soporte, dado que la virtualidad es justamente una modificación tanto cualitativa como cuantitativa de este. A propósito de la dialéctica entre existencia virtual y soporte material, Lapoujade señala:

Un virtual solo toma posesión de sí mismo a condición de encontrar un mediador o un intercesor que lo vuelva autónomo. Es una suerte de parasitismo o de relación simbiótica. Lo virtual tiene necesidad de un anfitrión para existir. Inversamente, un creador nunca es más que el anfitrión de sus virtualidades. (Lapoujade 2018: 61)

Constatamos así, por medio del análisis de la ontología de lo singular, uno de los fundamentos para el proyecto de una estética comparada en el pensamiento de Souriau, a saber, el hecho que el fenómeno artístico o, mejor aún, todo fenómeno óntico-existencial, se devela como ser inacabado, como presencia incompleta que busca en sí y por sí la completitud. Ya sea como existencia física, fenomenológica,

reica o trascendente, el ser del fenómeno constantemente se mueve en su proyecto de presencia, instaurándose no solo como cosa en el mundo, sino, sobre todo, como fenómeno que se trasciende según sus propias virtualidades.

A partir de esta comprobación Souriau ampliará su comprensión de “existencias virtuales”, señalando que aquellas virtualidades propias de cada fenómeno que lo ayudan a trascender su mera presencia física corresponden, precisamente, al alma del fenómeno. Con esto es necesario comprender que “nuestra propia realidad no puede estar fundada sobre un estatuto de existencias limitado completamente a lo actual. Lo virtual interviene; y la consideración de ese virtual debe contar como dimensión del psiquismo ampliado (o alma)” (Souriau [1938] 2021: 75).

El “alma” al que recurre Souriau no es otra cosa que la dimensión ausente, pero que no deja de empujar e intentar mostrarse, de todo fenómeno presente realmente. Para Souriau, por lo tanto, “alma” designa el halo de contenido apresente en la patuidad captable de todo fenómeno en el mundo. En otras palabras, para la presencia del fenómeno óntico-existencial el alma “evoca y anticipa, de alguna manera, esa existencia todavía inexistente” (Souriau [1938] 2021: 118).

Al designar la existencia virtual de lo presente en patuidad, el alma pone en evidencia el modo en que todo fenómeno del mundo se muestra por esbozos, como existencia inacabada. Consecuentemente, no referirá únicamente a lo humano, ni a expresiones orgánicas de lo real, sino a todo cuanto es instaurado e instaurable en el mundo. De hecho, si denominamos alma “al principio de distensión entre una realidad y sus virtualidades, entonces toda realidad puede tener un ‘alma’, y no solo los psiquismos humanos” (Lapoujade 2018: 57).

Así como señalamos que la percepción del fenómeno óptico-existencial es la red conectiva entre objeto percibido y sujeto percipiente, el alma será el puente que permite la conexión ontológica entre la patuidad y la virtualidad en el fenómeno. Por esta razón, el alma resulta ser un aspecto esencial para la instauración y presencia de los fenómenos en el mundo, en tanto horizonte de sentido para la manifestación del ser mundanizado. Al respecto, encontramos en Nancy resonancias fundamentales en torno a la relación instaurativa de lo material y lo inmaterial o, lo que es lo mismo, la relación entre cuerpo y alma:

Lo que es en sí remite tanto así como al afuera de sí –pero este afuera es precisamente el adentro del mundo, que no consiste más que en esta exposición que comprendemos (sin distinguirla) como el movimiento indistintamente corporal e incorporeal de lo que se extiende en un doble sentido indisociable: que se reparte sin fin en *partes extrapartes* impenetrables, y que penetra y se penetra sin fin como la extra-posición misma. (Nancy 2010: 47)

En definitiva, Souriau sostiene que la singularidad del cuerpo es resultado de la unidad entre su presencia material y la suma de sus virtualidades. Por esta razón, el fenómeno óptico-existencial no agota su ser en su presentarse al mundo, al contrario, el ser del fenómeno óptico-existencial rebasa su patuidad, instaurándose como suma de características individualizadoras (coloración, textura, material, forma, relieves, etc.), pero también como punto cero de múltiples modificaciones virtuales de su presencia.

## REFLEXIONES FINALES

Delinear los fundamentos para una filosofía de la patuidad en Souriau requiere esclarecer los fundamentos de su pensamiento, es decir, delinear el límite del proyecto filosófico de una estética comparada, dado que este ejercicio posibilita una captación ampliada del fenómeno, como *ser que se instaura en el mundo modificándose perceptiva y sensiblemente*. En otras palabras, lo que permite el proyecto de una estética comparada es constatar que el fenómeno no es presencia cuyo ser se clausura en tanto iluminado (*phainomenon*), sino patuidad instaurativa que constantemente desborda su sentido existencial.

Por esta razón, es preciso notar que para Souriau no hay presencia de los fenómenos captables, sino instauración y patuidad de modos que tienen los fenómenos para mostrarse sensiblemente. En este sentido, Souriau aboga por una estética-ontológica relacional cada vez que el fenómeno no solo está en constante movimiento instaurativo, sino que además este movimiento exige de sí apertura a un mundo, un tejido perceptivo común, en el cual la virtualidad de cada fenómeno sea instaurable.

Así, una filosofía de la patuidad requiere, a su vez, comprender a los fenómenos como procesos instaurativos que no cesan de desarrollarse, mientras que abren su horizonte significativo en relación con una comunidad de fenómenos existenciales. En palabras de Lapoujade “uno existe por las cosas que nos sostienen, así como las cosas que existen se sostienen por nosotros, en una edificación o una instauración mutua. Uno solo existe haciendo existir” (2018: 82).

De allí que la filosofía de Souriau desborda la mera presentación de una filosofía del arte, para elaborar un estudio sistemático cuyo suelo

de movilidad no es sino el cruce entre la reflexión estética y ontológica. Aún más, este cruce repercute en un plano sociopolítico en tanto la filosofía de Souriau no reduce su interés a lo artístico, sino al fenómeno óntico-existencial mismo. De hecho, en *L'Art et la vie sociale* [Arte y vida social] (1948) Souriau rastrea la relación que existe entre campo social y arte, experiencia artística y sujeto-artista. Allí concluye que tanto fenómeno existencial como fenómeno artístico son constitutivos de la dimensión social que no solo organiza políticamente a un grupo determinado de individuos, sino que, ante todo, esquematiza la cultura de una determinada sociedad.

#### REFERENCIAS

- AA. VV. (1952), *Mélanges d'esthétique et de science de l'art offerts à Étienne Souriau professeur à la Sorbonne par ses collègues, ses amis et ses disciples* (Paris: Nizet).
- BRYANT, Levi, SRNICEK, Nick y HARMAN, Graham (eds.) (2010), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Melbourne: Re.press)
- CHATEAU, Dominique (2017), "Étienne Souriau: une ontologie singulière", *Nouvelle Revue d'esthétique*, 19: 33-41.
- COCCIA, Emanuele (2021), *Metamorfosis*, trad. de Pablo Ires (Buenos Aires: Editorial Cactus).
- COFRÉ, Juan (1990), *Filosofía de la obra de arte. Enfoque fenomenológico* (Santiago: Editorial Universitaria).
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1997), *¿Qué es la filosofía?*, trad. de Thomas Kauf (Barcelona: Editorial Anagrama).
- DUFRENNE, Mikel (1982), *Fenomenología de la experiencia estética*, trad. de Román de la Calle (Valencia: Fernando Torres editor).
- FRUTEAU DE LACLOS, Frédéric (2011), "Les Voies de l'instauration: Souriau chez les contemporaines", *Critique*, 775: 931-948.
- GUEROULT, Martial, "La voie de l'objectivité esthétique" (1952), en AA.VV. (1952: 95-124).
- HARTMANN, Nicolai (1961), *Introducción a la Filosofía*, trad. de José Gaos (México: Centro de Estudios Filosóficos UNAM).
- \_\_\_\_ (1977), *Estética*, trad. de Elsa Frost, (México: UNAM).
- LAPOUJADE, David (2018), *Las existencias menores*, trad. de Pablo Ires (Buenos Aires: Editorial Cactus).
- LATOUR, Bruno (2013), *Investigación sobre los modos de existencia*, trad. Alcira Bixio (Buenos Aires: Paidós).
- \_\_\_\_ (2010), "Reflections on Etienne Souriau's Les Différents modes d'existence", en Bryant, Srnicek y Harman (2010: 304-333).
- NANCY, Jean-Luc (2010), *58 indicios sobre el cuerpo*, trad. de Daniel Alvaro (Buenos Aires: Ediciones La Cebra).
- NOSKE, Catherine (2015), "Towards an Existential Pluralism. Reading through the Philosophy of Etienne Souriau", *Cultural Studies Review*, 21, 1: 34-57.
- SOURIAU, Étienne (1939), *L'Instauration philosophique* (Paris: Alcan).
- \_\_\_\_ (1948), "L'Art et la vie sociale", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 5: 66-96.
- \_\_\_\_ (1955), "A General Methodology for the Scientific Study of Aesthetic Appreciation", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 14: 1-18.
- \_\_\_\_ (2016), *La correspondencia de las artes*, trad. de Margarita Nelken (México: Fondo de Cultura Económica). [Edición original: *La Correspondance des arts*, Paris: Flammarion, 1947]
- \_\_\_\_ (2017a), *Los diferentes modos de existencia*, trad. de Sebastián Puente, prólogo de Isabelle Stengers y Bruno Latour (Buenos Aires: Editorial Cactus). [Edición original: *Les Différents modes d'existence*, Paris, PUF, 1943]
- \_\_\_\_ (2017b), "Del modo de la existencia de la obra por hacer", en Souriau (2017a: 227-251). [Edición original: "Du mode de l'existence de l'oeuvre à faire", *Bulletin de la Société française de philosophie*, 50, 1: 4-24, 1956]

- \_\_\_\_ (2021), *Tener un alma*, trad. Sebastián Puente (Buenos Aires: Editorial Cactus). [Edición original: *Avoir une ame. Essai sur les existences virtuelles*, Paris: Société d'édition 'Les Belles lettres', 1938]
- STENGERS, Isabelle y LATOUR, Bruno (2017), "La esfinge de la obra", en Souriau (2017a: 7-92)
- VITRY-MAUBREY, Luce (1974), *La Pensée cosmologique d'Etienne Souriau* (Paris: Editions Klincksieck).