

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA

REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

Número

5

Septiembre de 2020



CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS
ISSN: 2448-8941

Esta obra se distribuye bajo una licencia Creative Commons



Se permite la copia, distribución, uso y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones:

Reconocimiento —No Comercial— Sin obras derivadas.

El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientadora de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Edita: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas
Magdalena 13-501, Ciudad de México, Marzo de 2017

Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica, Año 4, No. 5, Septiembre de 2020.

Publicación anual editada por el Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas.

Calle Magdalena 13-501, Colonia del Valle, Ciudad de México. C.P 03100 Tel. 5530542341 contacto@cemif.info

Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz.

Última actualización WebMaster: El Reino de este Mundo. Septiembre de 2020
ISSN: 2348-8941

Fotografía de portada: Marcela Venebra
Parque Ecológico del Nevado de Toluca, 2020.
Diseño editorial & Diseño Web
EL REINO DE ESTE MUNDO

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA



Número 5

Septiembre de 2020

CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS
ISSN: 2448-8941

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

COMITÉ EDITORIAL

Marcela Venebra
DIRECCIÓN EDITORIAL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Christian Ramos García
Editor Adjunto

Antonio Ziri3n Quijano
SEMINARIO TALLER DE ESTUDIOS Y PROYECTOS
DE FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA
UNAM, MÉXICO

Esteban Marín Ávila
UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS
DE HIDALGO, MORELIA, MÉXICO

Ignacio Quepons Ramírez
UNIVERSIDAD VERACRUZANA, MÉXICO

Sergio Pérez Gatica
UNIVERSITÄT ZU KÖLN, ALEMANIA

Ernesto Guadarrama Navarro
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

No. 5 Septiembre de 2020

CONTENIDO

	EDITORIAL	11
§ ARTÍCULOS		
Hans Rainer Sepp	Fenomenología como oikología	15
Marius Sitsch	An abstaining stance towards otherness? An oikological approach to the practical applicability of the Epoché	33
Emmanuel Alloa Trad. Ernesto Guadarrama Navarro	Atravesar una experiencia Sentir, <i>affordances</i> corporales y la institución del sujeto	59
Rebeca Osorio González	Imaginarios sociales y nuevas habitualidades en los pueblos originarios frente al turismo rural: una aproximación fenomenológica	81
§ DOSSIER		
Marcela Venebra Muñoz	A MODO DE PRESENTACIÓN: UN PASTEL DE CUMPLEAÑOS	107
§ BIOGRÁFICA		
Eduardo González Di Pierro	Soneto a Antonio Zirión	111
	Antonio Zirión: Fenomenología de la "A" a la "Z" en México y América Latina	113

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

No. 5 Septiembre de 2020

CONTENIDO

Agustín Serrano de Haro	Foto inédita de Antonio Zirión	119
Ignacio Quepons Ramírez	Presentes traslúcidos, coloridos inefables: problemas de la descripción de la vida con- creta en la obra de Antonio Zirión Quijano	125
Hans Rainer Sepp	The Wanderer between Worlds: My Friendship with Antonio	149
Luis Román Rabanaque	(Torta de cumpleaños) Antonio Zirión y yo Algunos recuerdos en texto e imagen	153
Esteban I. Marín Ávila	Antonio Zirión, un fenomenólogo ante la vida concreta	167
Ignacio Rojas Godina	Mi camino hacia la fenomenología: la experiencia formativa del encuentro	177
Diego Ignacio Rosales Meana	Dos lecciones de Antonio Zirión	181
Sergio Pérez Gatica	Muchos años después	187
Ernesto Guadarrama Navaro	Palabras y nombres que mueren en la sombra. Una reflexión sobre el oficio del filósofo	189
§ FENOMENOLÓGICA		
Javier San Martín	Quinta estación. En el debate sobre antropología y fenomenología	201

CONTENIDO

Roberto Walton	Origen y meta de la máxima “volver a las cosas mismas”	241
Elizabeth A. Behnke	What is lived when we are living in our experience in the living present of our transcendental life	259
Rosemary Rizo–Patrón de Lerner	La fenomenología ante la pandemia: la cuestión de la responsabilidad	289
Ángel Xolocotzi Yáñez	Los proyectos fenomenológicos de Martin Heidegger. El caso de Aristóteles	309
Noé Expósito Ropero	La relación entre antropología y fenomenología según Ludwig Landgrebe. A propósito del escrito en homenaje a Antonio Ziri3n	323
§ FOTOGRAFICA		
Itzel Mart3nez del Cañizo & Antonio Ziri3n P3rez		353
§ DOCUMENTOS		
STEPHANIE MARTINIC CANEO	PRESENTACI3N DE LA TRADUCCI3N	379
Edmund Husserl	CORRESPONDENCIA HUSSERL-NATORP. 1918	383
Ludwig Landgrebe Trad. No3 Exp3sito Ropero	Antropolog3a filos3fica – ¿una ciencia emp3rica?	391

CONTENIDO

H3CTOR APARICIO	INTENCIONALIDAD. AGUST3N Y3NEZ NOTA INTRODUCTORIA	407
Agust3n Y3ñez	Intencionalidad	415
§ COMENTARIO BIBLIOGR3FICO		
Jos3 Eduardo Garc3a Mendiola	M. B. Ferri, <i>The Reception of Husserlian Phenomenology in North America.</i> (Cham, Switzerland, Springer, 2019.)	425



EDITORIAL

El número 5 del Acta Mexicana de fenomenología ha coincidido, este año, el aniversario 70 de uno de los fundadores de esta publicación, y pilares de la filosofía y la fenomenología en México, es por ello que de manera excepcional dedicamos un dossier de este volumen al reconocimiento del trabajo y la obra de Antonio Ziri3n Quijano. Su trayectoria como promotor del estudio de la fenomenología en castellano y su continua labor investigativa son recorridos en este n3mero a trav3s de las letras, reseñas, cr3nicas y profundas reflexiones de los m3s cercanos amigos y colegas. No ser3n todas las amistades de Antonio, algunos apenas en imagen aparecen, y tienen un sitio en esta celebraci3n.

La secci3n de art3culos, por otro lado, contiene las importantes contribuciones de Hans Rainer Sepp, Marius Sitsch y Emmanuel Alloa, en torno al desarrollo y estatus de la teor3a okol3gica de Rainer como realizaci3n o concreci3n fenomenol3gica y sobre Merleau-Ponty respectivamente.

Agradecemos siempre la entusiasta participaci3n de los amigos y colegas cercanos que nos mandaron sus contribuciones para este no-homenaje, Eduardo Gonz3lez Di Pierro, Javier San Mart3n, Agust3n Serrano, Luis Rom3n Rabanaque, Roberto Walton, Rosemary R. P. de Lerner, Betsy Behnke, 3ngel Xolocotzi, entre algunos de los nombres m3s cercanos a Antonio, adem3s de sus alumnos, ya j3venes investigadores y profesores de filosof3a: Ignacio Quepons, Luis Ignacio Rojas, Diego Rosales, Esteban Mar3n, entre los miembros de una excepcional generaci3n de estudiantes de filosof3a y j3venes fenomen3logos, todos ellos nos ofrecen la cr3nica de alg3n momento de su formaci3n y de las marcas vocacionales que el trabajo con Antonio dej3 en su trayectoria.

Como segunda parte del n3mero ordinario presentamos la traducci3n de Stephanie Martinic, y su nota introductoria a un hilo de correspondencia de Husserl y Paul Natorp en torno a 1914. En estas cartas ambos autores exponen de manera especialmente amable y sencilla sus ideas m3s 3ntimas sobre la vida universitaria y acad3mica. Adem3s de esta traducci3n, No3 Exp3sito nos regala su traducci3n del riqu3simo texto de Ludwig Landgrebe sobre antropolog3a filos3fica, tema y texto 3ntimamente vinculado al tema de su propia contribuci3n al no-homenaje a Antonio Ziri3n sobre la pol3mica en

torno a antropología y fenomenología, que Antonio y Javier San Martín han sostenido desde hace años, lo que muy bien se ve y se expone en el texto del profesor San Martín con el que abrimos la segunda sección del no-homenaje. Finalmente, en la sección documental presentamos un texto de un gran valor historiográfico para la crónica de la fenomenología en México, se trata de la breve disertación sobre intencionalidad de Agustín Yáñez (uno de los novelistas más importantes e interesantes de la segunda mitad del siglo XX en México). Héctor Aparicio rescata este documento de una publicación universitaria de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y reconstruye sus motivos y contexto histórico a través de su nota introductoria.

El cierre de este número es aportado por José Eduardo García Mendiola, y su rico y profundo comentario al libro coordinado por M. B. Ferri en torno a la historia de la recepción de la fenomenología en norteamérica.

Este ha sido uno de nuestros números más nutridos y extensos, más ricos en hallazgos documentales y, sobre todo, más cargado de afecto y trabajo comunitario, en torno al no-homenaje que ocupa el centro de nuestra edición, claro, pero sobre todo, en torno a la fenomenología en Iberoamérica y en castellano.

§

ARTÍCULOS



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 5 Septiembre de 2020
ISSN: 2448-8941
Doi: En trámite

FENOMENOLOGÍA COMO OIKOLOGÍA¹

Hans Rainer Sepp

Universidad Carolina, Praga, República Checa

hr.sepp@web.de

Trad. Guillermo Ferrer

RESUMEN

El ensayo, dividido en tres secciones, es una introducción a la oikología filosófica y puede entenderse como un bosquejo de su programa. La primera sección aclara el uso del término *oikos*. La reducción a la corporalidad humana y la distinción entre dos formas de ser-en son de central importancia: el ser socialmente determinado en el mundo se distingue de un ser-en pre-asocial puramente cuerpo-corpóreo ser-en, desde el que la génesis del primero puede determinarse en el contexto de la morada de la existencia humana. Contra el fondo de la localización de la existencia humana que tiene lugar en estas dos formas de ser-en, la segunda sección describe el aspecto oikológico básico como el logos culturalmente diverso que opera en un entendimiento propio respecto del comportamiento y el entorno. La tercera y última sección refleja el enfoque hacia la oikología filosófica en sí. La reconstrucción genealógica juega el papel central en su referencia a las formas culturales de la religión, el arte, la ciencia y la filosofía, el cual previene la absolutización de un comportamiento oikológico sin relativizarlo de un modo histórico. En lo que concierne a la fenomenología puede considerarse genealógicamente como una protoforma de la oikología filosófica e interpretarse oikológicamente, mientras que la oikología en sí misma está abierta, por principio, a su propio desarrollo posterior.

Palabras clave: Oikología | Ser-en | Corporeo-corporal | Habitar

ABSTRACT

The essay, divided into three sections, introduces the Philosophical Oikology and can be read as a sketch of its program. The first section clarifies the use of the term *oikos*. Of central importance is the reduction to human corporeality and the distinction between two forms of Being-in: the socially determined being in the world is distinguished from a prior a-social, purely bodily-corporeal being-in, from which the genesis of the former can be determined in the context of the dwelling of human existence. Against the background of the localization of human existence that takes place in these two forms of Being-in, the second section describes the basic oiko-logical aspect as the culturally diverse logos that functions in a respective self-understanding in the behavior towards oneself and the environment. The third and final section reflects the approach of Philosophical Oikology itself. The central role in its reference to cultural forms in religion, art, science and philosophy plays the genealogical reconstruction, which prevents the absolutization of an oikological behavior without relativizing it in a historicizing way. As far as phenomenology is concerned, it can be considered genealogically as a protoform of philosophical oikology and interpreted oikologically, whereby oikology itself is open to its own further development in principle.

Keywords: Oikology | Being-in | Body-corporeality | Dwelling

15

¹ Quiero agradecer a Hans Rainer Sepp por su amistad y confianza desde mis estancias en la Carolina Universidad de Praga hasta la fecha. Asimismo externo mi gratitud a Sergio Pérez Gatica por la cuidadosa lectura de la presente traducción y por sus valiosas sugerencias. [N. del T.]

I. OIKOS

1 Se conoce y cita con frecuencia la idea aristotélica, formulada en la *Política*, de que la *pólis* tendría primacía sobre el *oikos*, la casa: la *pólis* es por naturaleza "anterior a la casa y a cada uno de nosotros"². A esto parece contradecirlo otra observación que se halla en la *Ética Nicomáquea*: "La amistad entre marido y mujer parece existir por naturaleza, pues el hombre tiende más a formar parejas que a ser ciudadano, en cuanto que la casa es anterior y más necesaria que la ciudad"³.

Se podría aclarar la contradicción si se parte del supuesto de que ambas proposiciones, al contrastar los ámbitos de la *pólis* y del *oikos*, designan como más fundamental el ámbito que se toma como base de la comparación: cuando se trata de la *pólis*, ésta es más originaria respecto del *oikos*, pues la casa sólo se puede desarrollar desde el fondo de una entidad social, justamente en calidad de parte de este todo; no obstante, si se toma como base la entidad de la casa en su orden generativo, ésta es más originaria, puesto que constituye los elementos a partir de los cuales se edifica un todo social. Se podrá juzgar precipitadamente que todo esto se parece a la infructuosa disputa sobre qué fue primero, el huevo o la gallina. Y no obstante se trata de algo más que eso: ambas declaraciones antagónicas son indicio de una tensión fáctica en la que se halla la existencia humana y que señala un doble significado de lo individual –un significado cuya duplicación es irreductible.

Por consiguiente, el individuo estaría subordinado a lo social, en el sentido de que siempre se le concibe sólo en el contexto de un nosotros como tal (por contraposición al *In-dividuum*, que justamente no está integrado, sino que está siempre ya separado, siempre y cuando se encuentre en el estatus de su peculiar origen de nacimiento en la totalidad de su singularidad físico-orgánica (*leiblich-körperlich*)⁴. Lo primero, el individuo en el contexto social, correspondería a la *pólis*, o más bien la *pólis* sería (para Aristóteles) el verdadero marco en donde una configuración social debería moldearse y sus miembros individuales deberían determinarse; en este marco se realizarían tanto la sociabilidad como la individualidad. Lo segundo, el individuo aún no integrado, remitiría por el contrario al *oikos* como el lugar donde los individuos surgen de "manera natural", o dicho de otra manera: la primera concepción considera el hombre como *zoon* en el contexto de

² Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988, 1253a. Trad. Manuela García Valdés.

³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985, 1162a. Trad. Julio Pallí Bonet.

⁴ Empleamos la expresión "físico-orgánico", para denominar con ella no sólo facultades orgánicas, sino también para incluir la corporeidad física del cuerpo orgánico, con la cual opongo resistencia a lo real; así, la corporalidad física se comprende no sólo en un sentido objetivador, sino como *factum* de la existencia subjetiva real.

lo político (ζῶον πολιτικόν); la segunda concepción considera al hombre en relación con el *bíos* como modo de vida que se despliega en un ámbito ético-cósmico, es decir en el habitar (*Wohnen*) o vivir en casa (*Hausen*), por lo que sería precipitado interpretar la oposición entre ambas concepciones con los adjetivos "público" y "privado". Desde una perspectiva aristotélica la tensión bien puede equilibrarse en razón de que el hombre, en cuanto ser vivo, tiene ciertamente un origen particular, pero su destino interior, su *telos*, consiste en "anularse" en un todo, a saber en el todo determinado de la *pólis*, en dónde adquiriría su verdadera individualidad.

Se podría, en cambio, tratar de no reducir precipitadamente la tensión, por lo menos no de esa manera. Se podría, por el contrario, fortalecer el momento de lo in-dividual, por lo tanto el núcleo de lo que tiene el carácter de *oikos*, someténdolo a un análisis más preciso. Quizá se podría mostrar que el fundamento de la socialidad estriba precisamente en algo no fragmentable (*In-dividuum*), algo que ya no hay que comprender orientándose por la relación entre el todo y la parte, de modo que sólo lo individual pre-social y extrasocial, *a-social* y socializante, permite que surja la sociabilidad. Aquí se hablará de "*oikos*" en este sentido. Formas sociales como la *pólis*, por ejemplo, tendrían su origen en lo que posee el carácter de *oikos*, es decir, en tanto que lo social sería una forma de abolir los límites, una libertad para abandonar la casa, con lo que el concepto de *pólis* denotaría una forma ideal de tal libertad. Si se pudiera mostrar que el carácter de *oikos* constituye el fundamento definitivo, entonces el alejamiento de la casa sería todavía una conducta frente a ella; una educación social en general, que desde luego comienza en casa, y la fundación de la *pólis* en particular, serían modos oikológicos de comportamiento⁵.

Así pues, si se quisiera definir de antemano "*oikos*", la palabra designaría un enraizamiento *genealógico* de la existencia humana, un origen en el que coexisten la continuidad, la cadena de generaciones y la discontinuidad, la irrupción por el nacimiento singular: esta irrupción en un mundo (hogareño o social) de-fine al in-dividuo, quien de este modo experimenta una localización, obtiene su *lugar*. Este lugar, que tiene que ver con una ubicación real sin coincidir con ella, designa un anclaje ante el cual el anclado o la anclada no pueden retroceder. Este anclaje sólo es "vivido" y no requiere ser ya sabido (como tampoco el individuo debe estar consciente de su in-divi-

⁵ El *oikistes*, el fundador de un *oikos* como ciudad o población, por ejemplo, prueba que el concepto y el asunto del *oikos* tenían también aplicación en el contexto social (al respecto cf. W. Leschhorn, *Gründer der Stadt. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart, Franz Steiner, 1984); este acto de fundación repite la insición del cuerpo orgánico en la realidad por el nacimiento y es al mismo tiempo acción social de una persona que se halla en contextos comunitarios. En la Grecia antigua se tildaba de *metoikos* a un poblador que, procediendo de otra *pólis*, tenía residencia permanente, pero carecía de derecho como ciudadano. En ambos casos, *oikistes* y *metoikos*, se trata además de la relación dentro-fuera con referencia a la propia *pólis*: mientras que el *oikistes* lleva lo propio hacia afuera, el *metoikos* o *perioikos* viene de fuera.

dualidad, de su corporeidad físico-orgánica siempre efectuándose); pero a partir de ahí hay siempre la apertura de un desarrollo que depara también la posibilidad de referirse a este anclaje "propio", sin poder agotar su sentido. En esta posibilidad de reflexión el yo se descubre como un *sí mismo* al tener un comportamiento consigo mismo.

2. Se puede describir en detalle este anclaje originario del in-dividuo con las proposiciones *en* y *alrededor*. In-dividualidad es ser-sí-mismo en el sentido de que la existencia humana singular vive (*lebt*) al *vivenciar* (*erlebt*); es decir, sólo vive existiendo desde un conservarse. Éste es a tal grado rudimentario que no tiene lugar primeramente como resultado de un comportamiento; cualquier clase de comportamiento es posible sólo sobre la base del vivenciar, de la vida en sí misma. Para esta conservación (*Instand*) propia de la existencia personal singular se puede elegir la denominación "identidad"⁶, y sólo aquí tendría justificación hablar de "identidad". Mientras la vida humana vive, se vivencia y se efectúa a sí misma viviendo, con lo cual "existe" implícitamente una identificación consigo misma.

18

Pero al no ser solamente este conservarse, sino que muestra *al mismo tiempo* la posibilidad del comportamiento, la existencia humana es un centro que llega a ser excéntrico en sí mismo. Este centro es céntrico al ser idéntico consigo mismo *en la efectuación* de su vivenciar, y es excéntrico porque tiene la capacidad de poder *referirse* a sí mismo en su efectuación, incluso cuando se dirige a algo diferente de sí mismo. La conservación centralizadora y la separación excéntrica van emparejadas, y esta copertenencia constituye la estructura del sí mismo. Al mismo tiempo, ambos momentos son la causa de que el sí mismo no pueda poseerse por la vía del comportamiento: en la conservación el sí mismo es "solamente" él mismo, y en la separación ya se ha retirado de sí mismo. Así pues, no es en absoluto contradictorio decir –más bien circunscribe la realidad humana– que nunca es posible poseerse "enteramente", pero que siempre se está "ahí" completamente. El "estar ahí" completamente designa –a cuenta de que nunca es posible poseerse enteramente– un percatarse de sí que es en sí mismo discrepante; describe el *centro* de la existencia, un centro que tiene una relación tensa con sus bordes y, al referirse a esto o aquéllo, puede desplazarse de sí mismo. Se puede designar la efectuación de tal existencia céntrico-excéntrica como el movimiento de un *entre*: vivir en el centro y ser al mismo tiempo expulsado de él, o mejor dicho existir *entre* el centro anclado de manera físico-orgánica, y aquéllo a lo que el comportamiento conduce al hacerse cargo de él.

Pero precisamente porque la existencia no sólo descansa simplemente

⁶ Que sólo un in-dividuo (siempre separado) tenga identidad, significa que ésta no es vehiculada socialmente, sino a la inversa: sólo porque tal in-dividuo absoluto es siempre su identidad, "su existir" consiste "en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece". E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 60. Trad. Daniel E. Guillot.

en sí misma, porque su percatarse de sí misma significa conservación y separación, resulta que la existencia no sólo se describe con la proposición *en*, sino que debe ser concebida al mismo tiempo mediante la preposición *en torno de*. O dicho de otra manera, resulta que su *en* está constituido de tal modo que implica un *en torno de* como capacidad de dirección. Por lo tanto, este *en torno de* no sólo no contradice el carácter del *en*, sino que es la manera como este *en* se realiza: como *entre*, en el sentido de que una vivencia del centro siempre es tal que ya se ha posicionado contra una permanencia en él.

3. Este percatarse, con la tensión entre *en* y *en torno de* que le es inherente, puede ser designado como el núcleo de aquéllo a lo que se refiere el concepto de "lugar". "Lugar" no es subjetivo ni objetivo; se manifiesta antes de cualquier clase de arbitrio subjetivo, en lo proto-subjetivo de lo in-dividual; pero así (en virtud del carácter *en/en torno de* propio de lo in-dividual) se abre a todo lo que se presente a la existencia como siendo absolutamente independiente de ella.

En el lugar, en cuanto "lugar", se concentra la capacidad de movimiento de la existencia humana, la cual se realiza fáctica, espacial y temporalmente sobre la base de su carácter *en/en torno de*. El movimiento de la existencia humana se realiza corporal y orgánicamente al chocar la existencia con lo que, al menos por el momento, no es capaz de penetrar: ella experimenta la resistencia de lo *real*, es decir no sólo de lo real de un "entorno" hostil, sino también de lo real que es ella misma. Experimenta la intangibilidad de su sí-misma, por ejemplo en la sustracción de su propio pasado. Como reacción a ello, la existencia desarrolla contraestrategias, despliega capacidades de orientación, con las cuales construye mundos imaginarios, y genera de modo sublime, imaginativamente configurado, una contrarresistencia. Orientarse como respuesta a la afluencia de lo real y constituir mundos de sentido no significa otra cosa sino que la existencia realiza el momento del *en torno de*, de su carácter *en/en torno de*; y esto significa de nuevo que realiza su *entre* de tal manera que hace existir su sí-misma confrontándose con los bordes de su centro; pero en esta confrontación (con la constitución de un mundo de sentido salvador en el que ella se establece) cede ante la tendencia de consolidar un ser-el-centro (*Mittesein*). Así, ella se torna una existencia contradictoria en sí misma: estar *de facto* en el *entre*, en la tensión entre el centro y sus bordes, pero tender de modo imaginativo a comprenderse céntricamente.

El desdoblamiento de un mundo imaginario como salvación ante lo real afluente se construye sobre el fundamento que el carácter de *en/en torno de* ha establecido. Este mundo se tornará un mundo instituido socialmente e instituidor de sociabilidad; pero al mismo tiempo sigue estando marcado in-dividualmente, en tanto que el carácter *en torno de* se refiere al interior de la vivencia, y la experiencia de lo resistente es correlativa de la corporalidad orgánica, la cual es siempre in-dividual. La confrontación con lo resis-

tente permite al mismo tiempo experimentar un primer exterior, que está “fuera” con respecto a la interioridad corporal que vivencia; y esta vivencia temprana del exterior cae en el contexto de sentido justo ahí donde ella obtiene una ubicación dentro la estructura espacio-temporal del mundo actualmente desplegado⁷.

Se puede describir esta génesis desde la conservación del *en* hasta la realización de un mundo en el contexto de la separación propia del *en torno de*, haciendo referencia a la reunión de *límite, dirección y sentido del cuerpo orgánico*⁸. La experiencia de la resistencia de-fine mi corporalidad en su primer ser-en (*en/en torno de*) y constituye su lugar junto con la capacidad de dirección que mi corporalidad emprende al salir de su localización. El “exterior” se define luego, por un lado, en el contraste corporal-orgánico-límite con un interior que vivencia la resistencia, por otro lado como categoría significativa en el contexto del *en torno de*, sobre todo espacialmente y con referencia a lo real (sobrescritura imaginativa del espacio real).

20

Con este perfil descriptivo queda esbozada a grandes rasgos la localidad, fundada corporalmente, de la existencia humana. Lo que se llama casa surge en la tensión entre in-dividualidad y sociabilidad, interior y exterior, vivencia del interior y referencia al mundo. “Casa” es por consiguiente lo que engloba todo esto, lo lleva consigo y lo intensifica. Es el lugar, en sentido eminente, de la interacción entre el sí-mismo y el entorno.

4. En calidad de un centro originario que el sí-mismo (en la reflexión sobre lo in-dividual respectivo) y su entorno (en la referencia al otro y al contexto social) extienden ya hacia sus bordes, la casa designa el lugar en donde la existencia humana se conduce y al mismo tiempo se comporta consigo misma al comportarse con esto o aquéllo. La casa es así el medio de una *reflexión rudimentaria*, mediante la cual la existencia humana refleja su lugar. Yo realizo mi puesto en el ámbito social a través de la posibilidad de expresarme mediante mi habitar, al volverse la casa un factor decisivo que socializa mi in-dividualidad a-social a través de mi disposición del *en torno de*. Esto no sucede sólo en la casa con sus “cuatro paredes”, sino que puede tener orígenes más remotos. Si el fogón fue durante mucho tiempo el núcleo de la casa, entonces aquél es en cierto sentido la proto-casa, el lugar donde las personas se reunían y comenzaba una evolución que muestra como la in-dividualidad a-social fue recubierta de tal manera con formas que los individuos se comprendían desde el principio como miembros de un grupo o entendían su existencia singular desde el

⁷ Aquí surgen diferencias culturales específicas que deberían ser investigadas. Mientras que en Europa la relación entre interior y exterior se intensificó hasta llegar a ser oposición, en las culturas orientales hay la tendencia contraria a reducir o anular dicha relación.

⁸ Para más detalles al respecto, cf. H. R. Sepp, *Philosophie der imaginären Dinge* Würzburg, Königshausen & Neumann, 2017, pp. 23-37. (*Orbis Phaenomenologicus Studien*, Bd. 40.)

comportamiento del grupo. Se puede desglosar el potencial reflexivo de tal reunión (que finalmente tenía lugar en el contexto del asentamiento en un lugar por medio del establecimiento de sitios rituales⁹) cuando menos en tres momentos:

4.1. La casa es un lugar genealógico del *bíos* que no hay que comprender "biológicamente" o naturalizándolo, sino en el sentido de la conservación y de la separación. Es el lugar donde tiene validez la constatación aristotélica de que el ser de la casa es más antiguo y necesario que el de la *pólis*. La casa es así aquel lugar por el cual el comienzo de la socialización de la existencia individual se sitúa en el contexto de una familia o de una comunidad doméstica (que desde luego puede ampliarse a una comunidad de clanes o rural). En este sentido la casa se vuelve la quintaesencia del comportamiento y con ello de la referencia reflexiva: yo comprendo las regularidades que determinan mi entorno social; me comprendo desde ellas y comprendo además que yo (me) entiendo de ese modo. Por muy amplio que se pueda imaginar el entorno que tiene su origen social en la casa, la relación entre existencia individual y comunidad –relación que se desarrolla en el *oikos* respectivo– es un ámbito centrado, en el sentido de central-excéntrico, en tanto que en él se constituye un mundo, un ser-en-el-mundo. Con esto no se debe desestimar que este ámbito tiende siempre a ser el centro de lo transmitido y garantizado por la tradición, a una absolutización del centro. Dicho con otras palabras, no hay que desestimar que cuando se vive en este ámbito impera la ya mencionada tendencia a olvidar sus bordes, es decir lo individual radical, a-social, que en el fondo se es siempre, así como a olvidar a lo otro radicalmente otro.

He aquí la consecuencia que se debe sacar de la constatación precedente: hay que distinguir dos *modos del ser-en*: el ser-en marcado socialmente del ser-en-el-mundo, y el ser-en a-social, el cual consiste en que yo "existo" en mi corporalidad y mi cuerpo físico-orgánico. No se puede acoplar sin más ambos modos del ser-en; el ser-en social recubre el ser-en a-social con una forma nueva, sin poder realmente asimilarlo. El lugar de este recubrimiento es la casa. Ella es el *missing link* que permite comprender por qué el ser-en 1 (mi individualidad) se perfecciona en el ser-en 2 (mi ser-en-el-mundo en el contexto de lo social), en el sentido de estructuras sociales que se diversifican en detalle, sin que por eso el ser-en 1 sea suprimido como tal. La sociabilidad se constituye a través de la disputa por objetos en los que se cruzan las perspectivas de intereses fundadas en los individuos. En este cruce de objetos comunes en acuerdo o desacuerdo el primer ser-en se subsume y se instala en el segundo ser-en.

⁹El sedentarismo, con su expresión de moradas cercadas a modo de círculo (las cuales son correlativas del carácter cíclico de las estaciones del año relevantes para el cultivo del campo), puede tener su origen y el núcleo espacial de su circularidad en un santuario circular, como es el caso, por ejemplo, de Göbleki Tepe en la altiplanicie de Anatolia, o el de Stonehenge.

4.2. Por ende, un segundo aspecto concierne a la cuestión de cómo la in-dividualidad "domesticada" socialmente pide en secreto la palabra, y la casa es un escenario e indicio de ello. La existencia corporalmente in-dividual se presta a la casa como a un segundo cuerpo, se traslada a ella y gracias a ella experimenta las primeras formas de su socialización. Después se podrá comprender la casa cada vez más desde la socialización y se obtendrá así una concepción de la individualidad. No obstante, esta concepción está todavía sujeta a las normas sociales tradicionales, aun cuando las remodele al mismo tiempo (naturalmente en el contexto de lo social). Por mucho que adopte una actitud revolucionaria, un "individualismo" jamás se libraré de la sombra del entramado social contra el que quiere protestar; y jamás alcanza por sí mismo su propio fondo, su in-dividualidad. Se puede constatar a la inversa que la in-dividualidad pide siempre la palabra y habita en todas las referencias sociales que se le impongan. El carácter de sociabilidad no consiste simplemente en la creación de un cuerpo social; en tanto que se configura y remodela continuamente, este carácter es el resultado de una interacción asincrónica entre el sí-mismo y el entorno, entre una referencia (casi siempre implícita) a lo in-dividual propio y la vida en la referencia social. Este carácter es asincrónico, porque la sociabilidad y a-sociabilidad no se encuentran en el mismo nivel, pero lo a-social actúa todavía in(-)dividualizándose en el suelo de lo social.

Un nombre para esta interacción es la palabra *costumbre*: ésta remite tanto a los esquemas sociales de lo "acostumbrado" como a las conductas corporales de la existencia individual. Estas conductas expresan la tendencia a instalarse, a prolongar la instalación, a conservar lo instalado y a conservarse dentro de él, así como la tendencia a excluir las preguntas por sus bordes, por consiguiente las preguntas por el punto en donde algo tradicional o bien ya no tiene ninguna validez, o bien –más radicalmente aún– se origina su validez. Por otra parte, se puede romper con costumbres en el sentido antedicho; pero este rompimiento no es radical mientras no llegue, mediante ciertos medios reflexivos, hasta la existencia in-dividual inderogable y mientras se refiera a una modificación de la forma social solamente con medios de la acción.

La "costumbre" concierne, en constitución recíproca, tanto a la habitualidad personal e individual como a la habitualidad desarrollada socialmente. Un hábitat referido a la existencia es la manera como ésta se establece, se "culturaliza" cada vez en el campo de tensión entre el ser-en 1 y el ser-en 2, sobre el fondo de hechos naturales (por ejemplo el clima). Así, las estructuras de sentido de tales hábitats se fundan en formas basales de orientación corporal, como arriba-abajo (cielo-tierra) u horizontal (formación de lo social, de la ciudad y del Estado) y vertical (filiación religiosa); y dichas estructuras proporcionan el plano y la escala de un modelo de orden social correspondiente, llamado *nómos* o medida y ley.

4.3 Hay una posibilidad *radical* del comportamiento cuando éste se

refiere a sí mismo al verse quebrantada su obviedad, es decir, cuando su "comportarse" se ve expuesto. A pesar de toda tendencia al centro, hay la posibilidad no solamente de sublevarse contra la forma o ciertos valores de una sociabilidad, sino también de romper con el estilo de esta tendencia misma y de reflexionar sobre la condición del lugar propio así como de ser-lugar en general.

II. OIKOLÓGICO

Un primer modo de comprender lo *oikológico* se refiere a la posibilidad formal de instituir lugares en la interacción entre individualidad originaria y sociabilidad (ser-en 1 y ser-en 2) al efectuar el comportamiento consigo mismo, así como a la posibilidad de formar hábitos en el sentido mencionado. Un segundo significado concierne a la concretización, siempre determinada, de dicha posibilidad formal en el espacio y el tiempo, por consiguiente a la diversidad cultural. El *logos* en el concepto "*oikológico*" expresa el momento reflexivo, el cual consiste en que el lugar, en su formación, es a la vez siempre lugar comprendido, un lugar tal que implica una autocomprensión rudimentaria. En este sentido somos siempre *oikológicos* ya sólo por el hecho de que nos relacionamos con el espacio y con el tiempo. El adjetivo "*oikológico*" remite especialmente al carácter fluctuante, a la movilidad de dicha formación del lugar. En sentido estricto, no hay detención ni en la formación del lugar ni en la concretización del hábito; lo que parece ser una permanencia, es en verdad la lucha continua por conseguir a pesar de todo, en vista de la vida fluyente, continuidad y estabilidad.

Pues también la transformación de todo lo existente será experimentada como una exigencia excesiva, como algo resistente que hace insegura, inabarcable e imprevisible la efectuación de la vida; y la respuesta a eso es la constitución cada vez más intensa de estructuras imaginativas siempre determinadas, de las que resultan organizaciones, *instituciones* firmes y a largo plazo. No hay que olvidar que tales medidas parecidas son todas actos de apoderamiento, es decir del libre arbitrio, y como tales son formas de aparición *privativas* de una vida que en verdad sólo se realiza en una reconstrucción permanente. La casa misma es expresión de tal voluntad de duración "desde la cuna hasta el sepulcro", y la definición del sitio (territorio) real, así como su intensificación imaginativa (*nómos*) en el marco del asentamiento, son el intento de hacer perdurar y de mantener la vida pasajera y desprotegida: *habere, habitare*. Y sólo porque la formación de la casa es dicha perduración, será el exponente del comportamiento mediante el cual la vida expuesta, sabiendo de sí misma, se refiera a sí misma e intensifique continuamente esta autoreferencia. Dicha intensificación es institución de la cultura, y se explye en operaciones reflexivas que se designan comúnmente como "religión", "arte", "filosofía", "ciencia".

2. Si bien la casa es una expresión para conferir estabilidad (al menos

a través de la sucesión de generaciones) a la vida que se transforma continuamente y fenece, se anuncia sin embargo en ella todavía la angustia de desaparecer. La formación de la casa, con la cual la vida esperaba poder perpetuarse, no elimina en absoluto esta angustia, sino más bien la acrecienta. Pues a la amenaza de perder la vida se añade ahora el temor a la pérdida del sitio, del territorio, de la posesión, o mejo dicho: en y con este temor anuncia su regreso, con mayor intensidad, la angustia de quedar a merced de la extinción; ella se refleja en este temor, por así decirlo.

Cabe desde luego preguntarse por qué la existencia humana se angustia por su subsistencia, y la posible respuesta apunta a su condición de individualidad, tal como se transforma –exclusivamente a través de la casa– en una existencia social. La individualidad, en cuanto subjetividad radical y absoluta que no se puede extinguir en lo social, tiene como característica particular la *egoidad*. Ésta da testimonio de la capacidad de la existencia para vivir corporalmente fuera de la localización de sus límites corporales, fuera de su *aquí y ahora*, así como para proyectar *desde aquí* su dirección corporal. Todo lo demás es resultado de tales orientaciones, o bien sobre la base del movimiento corporal en calidad de desplazamiento del aquí real, o bien sobre la base de un traslado imaginario, a lo que corresponde también la posibilidad de “verse desde afuera”, lo que *de facto*, físico-corporalmente, no es posible.

Esta paradoja, que se funda en la condición excéntrica de la existencia, circunscribe el *factum* del *egocentrismo* –a saber, la paradoja de hallarse siempre, de modo concreto y corporal, sólo aquí y ahora, con el cuerpo orgánico propio sobre este pedacito de suelo; la paradoja de mirar hacia una dirección concreta y, al mismo tiempo, poder ganar terreno imaginativamente en el pasado y futuro distantes sumergiéndose en ellos. Es un egocentrismo “natural”, puesto que la existencia no puede menos que gozar inmensamente la vida en el momento en que comienza a orientarse, y así hace uso de su capacidad de imaginación. Lo egocéntrico tiene como consecuencia que –a causa del inevitable acoplamiento con el anclaje de mi existencia corporal– no sea posible referir una posición verdaderamente “objetiva”. No obstante, todos los intentos de producir objetividad se efectúan ya en el ámbito del sentido y presuponen la realidad del vivenciar individual y físico-orgánico.

Así pues, la *egoidad* se transforma forzosamente en un egocentrismo que crea incertidumbre en la tensión entre el estar-aquí y el impulso hacia el allí, con las imponderabilidades anticipatorias implicadas en él; y si en la percepción de tal incertidumbre existencial cabe una comprensión implícita de la propia relatividad (con la orientación la existencia desborda solamente su subjetividad absoluta, sin poder realmente dejarla atrás), entonces esto describe el sentido completo de lo egocéntrico: el ego no se aparta de sí mismo precisamente porque se pone fuera de sí mismo.

El hallazgo del egocentrismo natural esclarece mejor el movimiento que

concilia el ser-en 1 con el ser-en 2, o mejor dicho la formación del último sobre la base del primero. Así, los siguientes momentos estructurales son constitutivos de la formación de lo naturalmente egocéntrico: 1. El aquí físico-orgánico del límite del cuerpo y 2. La orientación corporal en dirección de aquí hacia allá. 3. En este anclaje y en esta dimensión de movimiento abierto se manifiesta la subjetividad absoluta (in-dividualidad) en su egoidad y en su rasgo fundamental de perspectiva. 4. La orientación perspectiva repercute en la creación de intereses en el contexto de la institución de sentido social. 5. A pesar de su incorporación en lo social, esta institución de sentido sigue estando atada a lo egocéntrico de la in-dividualidad perspectiva de sus miembros. 6. Es posible que la perspectiva ocurra en lo social como perspectiva de grupo, en la que se esconden la localización físico-corporal de cualesquiera perspectivas y su socialización formándose a través del sentido.

3. Con todo esto de fondo, "religión", "filosofía" y "ciencia" consisten en reacciones que la existencia emprende por un lado para escaparse de su egocentrismo, así como del hecho de que la vida una y otra vez se refleja a sí misma y se queda petrificada en tradiciones, por otro lado para procurarse una mayor estabilidad ante la angustia por la extinción y la disolución. Sin embargo, estas formas del saber no están libres de ambivalencia: con el deseo de estabilidad se puede conseguir de hecho un nuevo canon del saber, remodelar estructuras y así hacer estallar el egocentrismo. Empero esto también puede malograrse si dicho canon busca otra vez refugio en la preservación petrificante, con lo que, correlativamente a la perspectiva por la que se guía el grupo en cuestión, se absolutiza un nuevo centro como presunto factor de estabilidad. Uno de los principales factores para ello es el olvido de una "idea de institución originaria", correlativa de una historia original de la experiencia físico-corporal de sus instituidores, pero que se modifica en la línea generacional por causa de la transmisión, o mejor dicho se vuelve insípida o hipostasia su límite.

La religión intenta hacer saltar lo céntrico en tanto que subordina el hombre a algo superior. La filosofía (europea) y la ciencia recurren a su vez al concepto de *theoría*, la cual intenta liberarse de los intereses prácticos que son siempre correlativos de perspectivas egocéntricas. La dificultad consiste, sin embargo, en que rara vez estas tentativas de evasión tienen éxito, porque aquí también la in-dividualidad modela orientaciones divergentes que definen intereses; y porque en el campo de juego de lo egocéntrico, precisamente en el afán por conferirse consistencia, no se logra realmente refrenar la ambición de volverse un centro. Esto deja en claro que no es la praxis lo que amenaza a la teoría, sino la tendencia, subyacente en ambas, a imponer la localización fáctica y la orientación perspectiva sin reparar en sus límites. Esta es la causa de que las concepciones religiosas o del saber asciendan a ser un anexo prolongado de una subjetividad que quiere afirmarse, de que justamente se echen en los brazos de lo que se esperaba

superar: el egocentrismo, que transformado ahora en una voluntad de poder, amenaza quedar enredado en sí mismo. Esta voluntad de poder es impotente en la medida en que está siempre sujeta al afán por evadirse de la extinción, pero al mismo tiempo es ciega, en tanto que esta motivación permanece desconocida.

Del lado de lo religioso existen variedades de una idolatría que cortocircuita el sujeto deseador y finalmente el objeto deseado (el "becerro de oro", reivindicaciones territoriales o, por decirlo así, terrenales), en tanto que el sujeto se comprende desde su objeto, de-finido por él mismo, y se refleja en él. Esto ocurre paralelamente en el ámbito del saber, no sólo cuando la inmensidad de la pretensión teórica es englobada por una visión del mundo que la guía implícitamente, y por lo tanto se ve relativizada y limitada por una absolutización (una "falsa metafísica"); tal restricción se halla también en la aceptación de la inmensidad de la *theoría* cuando la obtención del saber "verdadero" en virtud del conocimiento progresivo no se reconoce solamente como una relación determinada, sino además, en cuanto "paradigma teórico", asciende a la forma natural de *ciencia*. La problemática de la verdad no llega hasta las profundidades de la existencia humana, sino que a lo sumo radicaliza, a título de *a-letheia*, un acontecimiento de sentido. Lo realmente ocultador es la subjetividad físico-orgánica de lo in-dividual y su egocentrismo natural.

Por consiguiente, las razones de que fracase la intención de refrenar el egocentrismo natural, y de que en lugar de eso se conjuren variedades aún más radicales de egocentrismo, se hallan o bien en un subjetivismo extremado, por ejemplo cuando uno se figura ser el defensor de una doctrina verdadera (*mi casa*: "mi iglesia", "mi escuela" etc.), o bien en un objetivismo rígido que cree, sin más, poder colocarse fuera de lo subjetivo. Ambos son expresión de un egocentrismo extremado, puesto que en los dos casos no se ha desarrollado ninguna *techné* para confrontarse con el hallazgo fáctico de lo subjetivo originario, que no se puede superar, sino solamente ocultar.

Así pues, los intentos de salvación en lo religioso o en el saber hacen suposiciones a las que que no sólo no pueden dar alcance, sino que ni siquiera llegan a verlas la mayoría de las veces: 1. La realidad de lo in-dividual; 2. La perspectiva de la existencia humana, determinada por la disposición del límite y de la dirección corporal, así como la experiencia resultante de finitud e inseguridad; 3. La transformación de lo individual originario, mientras se orienta, en un abandono de los intereses; 4. La restricción a concepciones imaginativas de condicionamiento social.

A partir de ahí se puede trazar el siguiente perfil de lo egocéntrico: frente al egocentrismo natural (a) y a las variedades de un egocentrismo radical (que en sí mismo es una tendencia "natural" del egocentrismo natural) (b) habría una *techné* que refrena la tendencia del egocentrismo natural (c). Es posible que el despliegue de esta *techné* haya sido el resorte de algunas concepciones religiosas y del saber; esto se observa con mayor

claridad en la idea de una interrupción necesaria e igualmente radical de la tendencia natural, tal como se expresa en formas del budismo o del budismo Zen, pero también en el escepticismo pirrónico (o en el contexto del "budismo greco-helenístico"), en las figuras de Sócrates y Jesús, así como en los movimientos iconoclastas moderados¹⁰. Sin embargo, el peligro era también aquí que tales enfoques se solidificaran en una doctrina o en un dogma, o que pactaran con el "paradigma teórico". Esto indica un problema genealógico en doble sentido: la frágil transmisión de la experiencia, de generación en generación, y los desplazamientos genealógicos en la constitución continua de sentido. Se trataría, por el contrario, de arriesgarse a una incursión de la experiencia en la profundidad del sí-mismo y en la profundidad del mundo, a sabiendas de que nunca se llegará a una meta; así pues, se trata no sólo de admitir la apertura infinita del mundo, sino también la del sí-mismo que trata de indagar el mundo; y se trata además, de ensayar, con todo, concebir una y otra vez el sí-mismo, a sabiendas de su incomprendibilidad.

III. OIKOLOGÍA FILOSÓFICA

1. Una oikología filosófica radicaliza tanto lo oikológico –por consiguiente la institución de lugares en la efectuación del comportarse– como lo filosófico. Ella procede de manera *radicalmente oikológica* al extremar de tal modo el comportamiento en el sentido señalado, que las condiciones y estructuras de los modos reflexivos del comportamiento se transparentan (en particular de las producciones culturales de nivel superior: religión, arte, filosofía, ciencia). Ello de modo que los resultados que instituyen la cultura son interpretados como un depósito, para hacer explícito el potencial oikológico contenido en ellos y sus formas de realización, así como para comprender de nuevo esas producciones culturales. Si una oikología filosófica se dirige temáticamente a la capacidad de comportamiento reflexivo consigo mismo (especialmente a través de aquellas producciones culturales de nivel superior, a las que pertenece también la filosofía), entonces ella se realiza, en la radicalización del acceso filosófico, como una *filosofía de la filosofía*; al mismo tiempo se torna una teoría del saber religioso, del saber que se expresa en el arte¹¹ y de las concepciones del saber propias de la

¹⁰ El que aborígenes australianos, por ejemplo, no formen jerarquías sociales fundadas egocéntricamente, tiene que ver con su estatus de "casa". Éste no se puede concebir ni como sedimentarismo ni como nomadismo. Ellos no establecen una relación variable con lugares determinados, y cuando dicen "el país es el hogar", no de-finen un sitio para reivindicarlo como territorio, sino que establecen una relación regular con lugares a los que regresan continuamente.

¹¹ Cf. H.R. Sepp, *Philosophie der imaginären Dinge*, que comprende los pasos previos para explicar cómo el análisis filosófico de las "obras de arte", en cuanto cosas imaginarias, puede allanar el camino a una oikología filosófica.

ciencia –siempre bajo el punto de vista que pone de relieve, en la reflexión sobre la facticidad de la existencia humana (es decir, en los movimientos del ser-en 1 al ser-en 2), la génesis del respectivo enfoque del saber. Así, en virtud de su alta capacidad reflexiva, en calidad de reflexión de la facultad de vivir y de saber que se expresa conceptualmente, en cuanto comportamiento con el comportamiento, el pensamiento filosófico es el centro del análisis oikológico.

Si bien en Europa se ha establecido una dualidad del modo de acceso teórico (frente a una consideración externa que se vuelve a los hechos se halla una consideración interna que pretende un involucramiento reflexivo de lo subjetivo), una oikología no tendrá que decidirse por una de las dos partes, sino que deberá problematizar esta distinción misma y las implicaciones teóricas subyacentes¹². Su modo de acceso teórico no comienza ni con una situación interna ni con una situación externa, sino que destaca sus condiciones e influencias mutuas, en tanto que no sigue la pauta de la oposición sujeto-objeto (o de alguno de los dos) ni asigna un centro que apunte al sujeto y el objeto. Al referirse a la casa como la expresión del lugar del comportamiento consigo mismo, el análisis oikológico comienza, a decir verdad, con un estar-dentro. Pero como este análisis no deletrea este ser-en primera y únicamente en sentido social, sino que parte de un ser-en originario, de la in-dividualidad absoluta, se le planteará como un problema no sólo el ser-en social (o ser-con) en general, sino en particular la forma social de lo teórico.

Por consiguiente, la distinción fundamental no es la de las diferentes casas que constituyen entidades cerradas –sea con miras a su praxis reguladora de lo social (Schmitt: *nomoi*), sea con respecto a su carácter fáctico de comprensión (Heidegger: lenguaje); se necesita más bien una doble diferenciación: en primer lugar el in-dividuo mismo, ab-soluto y físico-orgánico, quien al ser siempre absolutamente único y por lo tanto incomparable, se distingue absolutamente de cualquier otro in-dividuo parecido; en segundo lugar el ser-en ab-soluto y primero de este in-dividuo corporal por una parte, y la forma socializada de su segundo ser-en por otra parte.

2. En el ámbito de lo filosófico, la institución europea de la teoría emprendió una agudización específica del comportamiento reflexivo: no sólo se refiere a sí misma al cuestionar su actividad, sino que además se distancia de su subjetividad en tanto que ésta dirige su actividad, así como de toda actividad determinada subjetivamente. Este distanciamiento consiste en un desplazarse, pero tal que el sujeto teorizante, distanciándose de sí mismo, se pone fuera de sí mismo. Sin embargo, esto no es posible en la realidad, pues quienes se ocupan de la teoría se conservan forzosamente como lo que son: in-dividuos corporales (ser-en 1). El desplazarse no puede llevarse a cabo en el límite de lo corporal (en la vía teórica yo no puedo, normalmente, abandonar mi cuerpo orgánico-físico); sólo se puede cum-

¹² Así pues, la alternativa no significa, por ejemplo, naturalismo contra imanentismo.

plir de manera imaginativa, en tanto que yo me propongo, mediante mi facultad de hacer afirmaciones, emitir juicios; en tanto que tomo distancia de la manifestación fundamental de la existencia, del egocentrismo e instalo un almacén imaginario en donde deposito los resultados de mi teoría, sin referencia directa a mis intereses.

Si intento así evadirme del egocentrismo, se cierne sin embargo el peligro de que aquél me siga como una sombra: el egocentrismo se esconde en la tesis de que yo pretenda desactivar mi subjetividad y establecer un terreno neutral; y él, el egocentrismo, toma completamente posesión de mí cuando ciertos contenidos de erudición teórica caen presa de afirmaciones sobre la totalidad de lo real. La consecuencia es una visión egocéntrica, en blanco y negro, de la realidad, o formulado en términos, una diferencia entre el bien y el mal. Yo ofrezco a lo "objetivo" que pretendo un "valor de verdad", un "carácter de generalidad", e invento así tanto lo falso rígido como lo relativo implicado en lo "meramente subjetivo". También será egocéntrico el trato con lo "objetivo" cuando se "aplica", es decir cuando se pone en manos del intercambio económico. Si la institución social se funda casi siempre en un encuentro conflictivo con el objeto, entonces la vida social, a través del componente teórico que se torna práctico, sufre también una radicalización. Está de más decir que entonces la creación del objeto por la teoría, tanto al comienzo como al final, está al servicio del sujeto, del que no obstante quisiera evadirse. Al comienzo, en cuanto la teoría está motivada por el interés de la existencia en asegurarse –ahora en el distanciamiento rígido de sí mismo– y concederse duración; y al final, porque la posesión acumulada, el saber como poder o como bien, exige nuevas estrategias de seguridad.

Ésta es, a decir verdad, una vía demasiado usual, pero no forzosa, de posible realización de la teoría. La regla fundamental dice así: la suspensión del egocentrismo radicalizado en el contexto del ser-en 2 no es sinónimo de anulación de lo subjetivo. La teoría "pura" pretende consecuentemente poner entre paréntesis contaminaciones egocéntricas de su ámbito temático, pero no puede renunciar a la subjetividad, puesto que todo lo que concierne al sentido de lo corporal (experimentar, comprender, explicar etc.), depende aún de la acción subjetiva¹³. Por lo tanto, es necesario trazar un límite: lo "puramente objetivo", en cuanto campo temático de lo teórico, es una isla, un centro enmarcado por lo subjetivo (insondable) de un lado, y por la realidad (igualmente insondable) del otro lado. Pensar que lo "puramente objetivo" puede eliminar con éxito la subjetividad y/o dar la realidad misma, es una ilusión, y en sí sólo una actitud subjetiva, mera expresión de un egocentrismo. La subjetividad sólo se puede colocar metódicamente entre paréntesis en relación con un ámbito exactamente delimitado, de-fin-

¹³ "Acciones" maquinales reconducen a los actos subjetivos que han construido las máquinas, incluso en el caso de que la inteligencia artificial se reproduzca a sí misma. Tanto al comienzo como al final, y mientras haya un ser humano, habrá siempre un sujeto humano.

ido; y una teoría interesada en algo puramente objetivo que excluya toda implicación subjetiva no se contradice a sí misma más que cuando permanece consciente de este límite¹⁴. Esto sólo puede llevarse a cabo o bien mediante una operación que se dé por satisfecha dentro de este límite (procedimiento de la ciencia sin hipóstasis metafísicas), o bien mediante un procedimiento que problematice la *distancia* misma: se mantiene la tensión con lo subjetivo y lo objetivo. Tal es el proceder del *ensayo* (*Versuch*), es decir la prueba que “tiene bajo control” su propio modo de acceso en medio de la tensión entre subjetividad y objetividad. El experimento (*Experiment*) científico es sólo una sombra de ese proceder.

El procedimiento de la oikología filosófica debe corresponderse también con aquél proceder. No sólo está comprometida con el último tipo de teoría, sino que al mismo tiempo lo tematiza. El logos que sirve de base a la oikología filosófica –así se podría decir en un primer avance– está constituido de tal manera que la oikología no se establece en un medio teórico que pudiera fijarse de golpe. Esto implica que está abierta a su propia remodelación, pero también que busca –a modo de ensayo– ajustarse a la alteridad de lo que está por analizarse, sin imputarle una identidad que se trataría simplemente de poner en evidencia. La ideología de la identidad –a la que se resiste ella misma–, tampoco la admite en las conductas que ella misma tematiza. Por el contrario, ella coloca también el centro de lo diferente en los abismos de sus zonas marginales. No se trata aquí de servirse de la diferencia contra la identidad, sino de confrontar campos intermedios, que se mantienen relativamente estables, con los movimientos de los fondos que les sostienen, les ensombrecen y casi siempre quedan ellos mismos en la sombra.

3. El ensayo oikológico se realiza como *reconstrucción genealógica*. El trabajo de aclaración genealógica de sentido impide la posición absoluta de un comportamiento oikológico sin relativizarlo históricamente. En tanto que la oikología, como concepción teórica, no hace patente más que el movimiento del comportamiento oikológico, ella produce un nexo entre lo genealógico, en el sentido de la generación, y la genealogía del sentido. Este nexo refleja la dinámica que, pasando por la formación de la casa, se realiza en la relación entre el ser-en 1 y el ser-en 2.

No hay documentos sagrados para una oikología, en el sentido de que una doctrina, una guía, algún texto de cualquier índole tendría derecho a exigir una validez absoluta, ya sea un escrito religioso, ya sea una concepción científica. De ahí no se sigue un relativismo. La reconstrucción genealógica descubre la *relación respecto de la cual* un documento posee su validez absoluta. Así, la oikología no sólo está interesada en mostrar las

¹⁴ El resultado es el siguiente: una teoría que excluye la estrechez egocéntrica está “por encima” de una teoría que excluye lo subjetivo, y si una teoría excluye lo subjetivo para obtener estructuras puramente objetivas, entonces sólo tendrá éxito ahí donde sea capaz de excluir el egocentrismo.

genealogías internas de las relaciones, sino también en las referencias *entre* relaciones diversas.

En la medida en que la oikología se comprende como *filosófica* y se refiere a la posibilidad y realidad de las filosofías, ejerce, como filosofía de la filosofía, una teoría de la *theoría* y del *logos*. La *theoría* europea buscaba concebir el lugar del hombre mediante conceptos generales que finalmente culminaban en el *logos* –que a continuación y progresivamente fue interpretado objetivamente, antes de que se intentase revocar esta objetividad en una subjetividad (objetiva). Ahora bien, toca más de cerca al *logos* de la oikología analizar oikológicamente concepciones fácticas de lo que tiene el carácter de *logos* y dialéctico, y esto, desde luego, no sólo en referencia a la lógica y dialéctica europeas. Así, la oikología tiene que cuestionar lo lógico como una forma extrema del comportamiento consigo mismo y con todo lo demás (en el límite donde el propio ser-en se topa con lo que ya no posee carácter de entorno para él, sino que le excede, a saber en referencia al sí mismo que fue pensado como lo trascendental del sujeto y a la trascendencia en que consiste lo real).

La fenomenología, tal como se ha desarrollado en el siglo XX, puede ser considerada como una protoforma de la oikología, y ella misma puede ser interpretada oikológicamente. La condición previa inmediata, genealógica, para el surgimiento de la fenomenología remonta al primer tercio del siglo XIX, cuando el estatus de un sujeto absoluto, autónomo, que se halla frente al mundo, fue trocado sucesivamente por una visión en la que el sujeto se encuentra en medio del mundo, está *en el mundo*. Esto se verá reflejado más tarde en el concepto husserliano de la correlación y en el discurso sobre el cómo del ser-dado; se verá reflejado asimismo en el ser-en-el-mundo de Heidegger, en el *chiasmus* de Merleau-Ponty, en la expresión de Rombach “concreatividad”, etc. Así pues, la fenomenología, en sus orígenes genealógicos de sentido, se volverá ella misma un campo de investigación oikológica; o, si se prefiere, la fenomenología se abarca a sí misma al tematizar un producto genealógicamente tardío de su desarrollo, conforme a las condiciones previas de lo que ha llegado a ser. Ahora bien, en tanto que se trata así de dilucidar intercultural e interdisciplinariamente lo que mueve a la fenomenología a partir de la génesis de otras instituciones de sentido que remiten más allá de lo fenomenológico, así como la génesis de las instituciones de cultura en general, este abarcamiento de sí mismo va a la vez más allá de la fenomenología. Para darle un nombre, llamémosle *oikología*¹⁵.

¹⁵ La presente publicación surgió en el Central European Institute of Philosophy de la Facultad de Humanidades (FHS) de la Universidad Carolina de Praga. El texto original apareció en alemán en: Jan Giovanni Giubilato (ed.), *Die Lebendigkeit der Phänomenologie. Tradition und Erneuerung/The Vitality of Phenomenology. Tradition und Renewal* (libri nigri, Bd. 70), Nordhausen, Traugott Bautz, 2018, pp. 276-294.



AN ABSTAINING STANCE TOWARDS OTHERNESS?
AN OIKOLOGICAL APPROACH TO THE PRACTICAL
APPLICABILITY OF THE EPOCHÉ

¿ABSTENERSE FRENTE A LA OTREDAD?
APROXIMACIÓN OIKOLÓGICA A LA APLICABILIDAD
PRÁCTICA DE LA EPOJÉ

Marius Sitsch

Universidad Carolina, Praga, República Checa
mariussitsch@hotmail.de

33

RESUMEN

ABSTRACT

El artículo investiga cómo es posible reaccionar al encuentro con la alteridad del otro sin asimilarlo o asimilarla, adaptándose y perdiéndose a sí mismo en el Otro, o simplemente encerrándose en uno mismo. Esta reacción es la práctica de la epojé examinada en su dimensión existencial como una realización o un acto, lo que lleva a preguntarnos de dónde proviene la libertad que tal realización requiere. Para responder, se investiga la relación entre la alteridad y la epojé a través de la oikología de Hans Rainer Sepp. Respecto de los conceptos de Sepp sobre el cuerpo-vivido, el proceso corpóreo-corporalidad de posicionamiento de sí misma de la existencia humana es analizada y relativa a una experiencia primaria de la alteridad del otro. Esto revela una forma primaria de epojé hacia el otro que arroja luz sobre la posibilidad de usar la pura Resistencia que el encuentro con él o ella proporciona para realizar la epojé de nuevo con cada encuentro. El artículo concluye con un breve análisis de la posibilidad de habituarse a esta práctica de la epojé, tomar una postura de abstención hacia el otro.

The article investigates how it is possible to react to the encounter with the otherness of the Other without assimilating him or her, adapting to and losing itself in the Other, or simply with-drawing into oneself. This reaction is the practice of Epoché which is examined in its existential dimension as a performance or an act, leading to the question of where the freedom required by this performance comes from. To provide an answer, the relation between otherness and the Epoché is then investigated following the approach of Hans Rainer Sepp's Oikology. Regarding Sepp's concepts of the living-body, the bodily-corporeal process of positioning itself of the human existence is analyzed and related to a primal experience of the otherness of the Other. This reveals a form of primal Epoché towards the Other which sheds light on the possibility of using the pure resistance the encounter with him or her provides to perform the Epoché anew with each encounter. The article concludes with a brief analysis of the possibility to habituate this practical Epoché to take an abstaining stance towards the Other.

Keywords: Hans Rainer Sepp | Oikología | Epojé | Alteridad
Keywords: Hans Rainer Sepp | Oikology | Epoché | Alterity

1. LOCALIZATION OF THE INVESTIGATION

34

This investigation is based on the question: *how is it possible to react to the otherness of the Other?* For the subject, the encounter with the otherness of the Other is always the encounter with an absolute border, that cannot be fully grasped in one's own sense context, and therefore marks a sort of incursion into the subject's world. It is thus to be questioned how the subject can deal with this without assimilating the Other, adapting to and losing itself in the Other, or simply withdrawing into oneself. The text is the attempt to elucidate another possible reaction that still regards the Other as an absolute boarder: the practical *Epoché*. Firstly, the different concepts will be clarified and simultaneously the investigation itself will be localized. This localization leads to the oikological character of the investigation¹. Secondly, the act and performance of *Epoché* will be investigated, leading to the question of where the freedom required by this performance comes from. Thirdly, this freedom will be linked to the resistance of the otherness of the Other in order to show relation between the Other and *Epoché*. Fourthly, the resulting possibility of an abstaining stance will be shortly characterized.

In order to clarify what is meant by the central question, a brief localization of the present investigation is given. First, in relation to the Other and his givenness: As the title suggests, the investigation is not about the Other as a friend, enemy, lover or postman. All these are already roles or existing relationships or, to put it briefly, the encounter already happens within a sense context, that gives the Other a certain meaning and thus structures the encounter even beforehand. Nor is his givenness addressed in the sense of

¹ Oikology (as described in more detail below) is a philosophical approach invented by Hans Rainer Sepp and is based on the German language. So far there are only few translations of the terms into English, so that the present investigation faces the problem of providing part of the vocabulary itself. These translations are simply an offer, not a final statement. Furthermore, the present text is also an attempt to actively use the possibilities given by Oikology. Although its questions and research purposes, i.e. its project, are original, it is nonetheless complementary to the recently published interviews with Hans Rainer Sepp and the first chapter of his latest work on Oikology, insofar as it tries to apply Oikology to a certain problem. In summery the aim of text is to investigate the practical *Epoché* and in doing so, to see what the Oikology can offer for this aim. For some recent translations to English and Spanish that provided some of the necessary vocabulary see: Marcela Venebra, *Oikology: Phenomenology of Place. Dialogue with Hans Rainer Sepp*, in *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*. No. 4, México, Centro Mexicano de Investigaciones Fnomenológicas, 2019, pp. 183-195; and Andrés M. Osswald, *A puertas abiertas. Elementos para pensar la fenomenología oikológica de Hans Rainer Sepp*. Open Doors. Elements to think the oikological Philosophy by Hans Rainer Sepp, (*Ibíd.*, pp. 199–218.)

the phenomenological givenness within an act of empathy, described for example by Edmund Husserl or Edith Stein². Rather, it is postulated that the act of empathy is already inherent in a more fundamental moment, which is embodied, for example, by the fact that the Other is always indirectly given. Access to the Other is necessarily mediated, for the subject and the Other must remain separated entities. Stein is aware of this, but it rather marks a formal point within her investigation. She begins her research with the fact that there are other consciousnesses given to us and does not focus on the genetical aspect of this givenness, which on the other hand allows her to examine how understanding is possible and later even to investigate how individuals form a society³. Husserl remarks both the indirect givenness as well as the genetical investigation of the givenness, yet the focus of his research lies on the epistemological aspects and he aims to show how the Other can be revealed within the sphere of the transcendental subjectivity as the fundament of knowledge⁴. It is due to this focus that Husserl does not deliver a description of the encounter with the Other in a more fundamental way, i.e. at the level of an encounter with a limit of the subject's sense context. This more fundamental moment could be described as the givenness of the pure otherness of the Other, with which the subject cannot empathize, nor understand or even grasp it within a sense context, and that marks in this sense an absolute boarder. Stein and Husserl seem aware of that, but do not focus on this moment. It is not the aim of the investigation to criticise Stein or Husserl, nor defend them against criticism, but rather to ask for this moment and how the subject can react to it. Examples for this are the approaches of Jean-Paul Sartre's concept of *the look* (*le regard*) and Emmanuel Lévinas' concept of the face (*le visage*)⁵. Here a more radical

² Husserl's work the *Cartesianische Meditationen* provides an insight into his concept of empathy. See Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie. 2., Durchges. Aufl., Hamburg, Felix Meiner, 1987, Hua I. For a vaster insight in the Husserlian thoughts about intersubjectivity the texts from the *Husserliana* 13, 14 and 15 ought to be taken into account. For the genesis of the problem of intersubjectivity within Husserl's Philosophy see especially the prefaces of Iso Kern. For an overview of Stein's concept of empathy, see Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*. Unter Mitarbeit von Maria Antonia Sondermann. 3., durchgesehene Auflage, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2008. Edith-Stein-Gesamtausgabe /Philosophische Schriften, Frühe Phänomenologie, 1.

³ Edith Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Freiburg, Herder, 2010, p. 110. Edith Stein Gesamtausgabe, 6.

⁴ The possibly arising critic that the subject is primal to the Other could be countered with the argument that the transcendental subjectivity is in the last instance intersubjective. See for instance the interpretations of Kern and Ströker, Iso Kern in Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass; dritter Teil. 19, p. XLVIII. Hua XV, and Elisabeth Ströker, *Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls*. In *Analecta Husserliana*. The Yearbook of Phenomenological Research. Anna-Teresa Tymieniecka, Dordrecht, Springer, 1971, p. 181.

⁵ For Sartre's social ontology and theory of *the look* (*Le regard*), reference is made to the corresponding chapters in his work *L'être et le néant*. See Jean-Paul Sartre, *L'être et*

confrontation takes place with the otherness of the Other than, for example, with Husserl and Stein. Nonetheless, for Sartre the direct givenness of otherness via *the look* cannot be reciprocal within the same instant and therefore there can be no encounter between two subjects, which recognise one another as subjects at the same time⁶. Lévinas' concept of the face, however, is close to the project at hand, in so far as it could possibly be described as a radicalized form of the *Epoché*⁷. At the same time certain of Lévinas' concepts for example the *separation* are close to the *Oikology*⁸. Yet Lévinas focuses on the fundamentality of ethics and hence does not pay too much respect to the violence that the encounter with the Other always bears. The present study is therefore devoted to find a vocabulary for the encounter with the otherness of the Other beyond these approaches.

Secondly, due to that reason, the approach presented here aims to be an oikological one. The term firstly refers to the ancient Greek term *Oikos* (House) and therefore it could be stated that Oikology investigates *housing*, understood as both, dwelling (in houses), but at the same time its condition, the bodily-corporeal positioning of the human existence. In other words, Oikology aims to reveal the condition under which human existence is located (and locates itself) in the world due to its bodily-corporeal consti-

le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943, pp. 292, 404. In relation to Lévinas, reference is made to the corresponding chapter in his work *Totalité et infini*. See Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, Dordrecht, Paris, Kluwer Academic, Librairie Général Française, 1971, p. 203.

⁶ Due to the limitation of pages it is neither possible to further develop the three attempts of Stein, Husserl and Sartre nor investigate their relations and benefits for a fuller description of the phenomenological givenness of the Other. However, such an approach marks the basis of the following work: Marius Sitsch, *Liebe und Ein-samkeit*. Komplementäre Gegebenheitsweisen des Anderen nach Edith Stein und Jean-Paul Sartre. 1. Aufl, Nordhausen, Traugott Bautz GmbH (Ad Fontes, 11).

⁷ Such an interpretation can be found within the philosophical-historical overview of *Epoché* in the general work *Epoché und Reduktion* by Kühn and Staudigl, where it is stated that Lévinas develops a form of counter-reduction, Cf. Rolf Kühn-Michael Staudigl, *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 11. *Orbis phaenomenologicus* Perspektiven, 3, and Natalie Depraz-Francisco J. Varela, y Pierre Vermersch, *On Becoming Aware: A pragmatics of experiencing*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2003, p. 23; with which he radicalizes *Epoché*. Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁸ In an interview from 2018 Sepp for example describes his concept of the radical separated human existence that precedes the relation between the individual and the society is similar to Lévinas' concept of *separation* (cf. Erik Dzwiza; Gerlek, Selin, Interview mit Hans Rainer Sepp im Rahmen der Husserl Lecture 2018 und der HAT 2018. In: Et. al. Online verfügbar unter et-al.ophen.org.; and Marcela Venebra, *Oikology: Phenomenology of Place*. Dialogue with Hans Rainer Sepp, p. 185). Furthermore, it is interesting that Lévinas uses the term of dwelling (French: *demeur*) that could be understood as an oikological term. With regard to this possible relation with the Oikology and the, at least structural, closeness to the *Epoché* it could be interesting for the present investigation to further examine Lévinas' thoughts. Due to the limitation of space this project has to be postponed to a later moment.

tution and its structure. The term bodily-corporeal refers to the abilities of the living human body (*Leib*), but also includes the physical corporeality of the body (*Körper*) with which the subject offers resistance to the surrounding real around it; corporeality is not meant in an objectifying sense, but as a fact of real subjective existence. On the one hand the subject is centered in itself and in this sense, it is an absolutely separated in-dividuality, so to speak it is an *in-dividual*. The *in* indicates the (self-)localization of the human existence *in* something that surrounds it, which is simultaneously realized as a separation. On the other hand, the subject is not an absolute individual, because it is included in a social world and in this sense, it is an *individual* only in this context. It follows from this that there are two fundamentally different ways of *being-in* for the subject: the first is the *being-in* of the bodily-corporeal localization of the human existence and the second its *being-in-the-world* that is formed in the context of the social world. Oikology examines the tension between these two ways of *being-in* and asks how the transformation process from the first to the second appears; it aims to show that the *Oikos* (as house, dwelling, settlement) is the factor that makes the transitional movement between the two plausible. The investigation of the occurrence of dwelling, first physical in one's own corporeality, and then also in a community, culture and so on, forms a fundamental point of view which, for example, precedes the philosophical judgement of an action within the framework of ethics or cultural-scientific questions about factual transformation processes in the history of humankind⁹.

The present attempt thus profits from Oikology because it allows to illuminate the *in-dividual* in its bodily-corporeal existence that precedes at the same time the social context and the sense context as well; that is thus also beyond the (reduced) sense context of an act of empathy. Hence, it is possible to examine the encounter with the otherness of the Other *within* the bodily-corporeal localization of the subject. The givenness of the pure otherness of the Other as a boarder or limit has to be thought of as resistance and thus as a bodily-corporeal encounter. In addition, Oikology offers the possibility of an investigation of the *Epochè* itself, as a bodily-corporeal execution that precedes its potential to form a theory. As Sepp puts it: "With regard to phenomenology, the question is (...) what the practical

⁹ The book *In. Grundrisse der Oikologie* by Hans Rainer Sepp is recommended for a broader and more specific presentation of what Oikology is and what philosophical possibilities it offers. Hans Rainer Sepp, *Grundrisse der Oikologie*, Freiburg, München, Karl Alber, 2018. (im Erscheinen) Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Unter Mitarbeit von Malte Hossfelder. 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 499. It is the first work to contain a general description of Oikology. For the definition of the term Oikology itself see especially the preface *Was ist Oikologie? A description of the fundamental structure of Oikology* can also be found in two interviews with Sepp. See Erik Dzwiza; Gerlek, Selin, Interview mit Hans Rainer Sepp im Rahmen der Husserl Lecture 2018 und der HAT 2018, and Cf. Marcela Venebra, *Oikology: Phenomenology of Place. Dialogue with Hans Rainer Sepp*.

realization of the epochē means for the transformation of life"¹⁰. Nonetheless, the present project does not exist in this form in the oikological research, and the text is an attempt to examine how fruitful the oikological philosophy could be for it, while this of course also implies to consider the practical usability of Oikology as a whole. In general, Oikology is an open project, it is the concertation of a core, which is open to all areas. Oikological speaking the present attempt is not copying the ground plan and just adding another room, but trying to develop the whole with different philosophical projects. That said, the otherness of the Other is not (yet) an oikological project, but the present text aims to show to what extent it could be. In this sense, its approach is a philosophical testing of Oikology. Put briefly, aims to shed light on the extent to which Oikology can think of the otherness of the Other and, beyond that, whether it can provide a response to the encounter with otherness that is not assimilating in the aforementioned sense. Moreover, the approach sees itself as question-oriented or problem-oriented; different authors are consulted for different aspects of the investigation and the text may seem eclectic, but it is not its intention to postulate or justify comparability. In this sense, the concept human existence provided by Oikology is used synonymously with subject, which is used because of the terminology Other and subject.

A third localization towards the approach of the present study and with reference to it being an oikological project can be made concerning its claim to a moral or ethical potential. This concerns the concept of abstaining stance (*enthaltende Haltung*). Taking an abstaining stance towards the Other, as in reacting to his otherness on a fundamental level, is not to be understood as an answer to the ethically connoted question, *What should I do or how I should behave towards the Other?* Likewise, no individual attitudes or convictions such as love or friendship, i.e. concrete relationships, are thematised, nor are any considerations that determine an ethics or morality or a theory of a functioning society. Rather, just as the otherness of the Other is to be thought of in a fundamental way, attempts are also made to sketch out a primal and elementary and thus all these assumptions pre-rising stance, which could then appear as a condition of possibility of

¹⁰ *Ibid.* pp. 183-195. Regarding cultural transformation processes in the history of humankind, such as changes of paradigms or the transformation from a magical to a mythical and then to a rational relation with the world, Oikology aims to investigate the condition of the possibilities of these transformation processes on a fundamental level. The link to the *Epoché* is here the relation between *Epoché* and *Epoché*, which means that the first is a reaction of life itself to modify its directedness towards the world and to some degree also its positioning, whereas the latter marks the point in time of the change of the transformational process. The relation would be that *Epoché* might be a condition of *Epoché*. Oikology therefore allows to analyze moments of cultural change by reference to *Epoché*. Within his attempt of a Phenomenology of the *Epoché* Sepp marks this project and it can be speculated that this project is embedded in Oikology. Hans Rainer Sepp, *Bild. Phänomenologie der Epoché* I. Teilw. zugl., Dresden, Univ., Habil.-Schr. 2005, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012, p. 273.

all these concepts. The investigation aims to reveal a sort of proto-ethical potential that lies in the encounter with the otherness of the Other, and can be realized within the practical *Epoché*, for the latter is understood as a bodily-corporeal reaction (taking a stance) that counters an assimilating tendency and, hence, takes an abstaining stance. Of course, with the possibility of habitualization the abstaining stance (as the pure reaction) could become a general abstaining attitude; the German word *Haltung* contains both, (bodily-corporeal) stance and (mental) attitude.

The introduction concludes with a literary example to illuminate what is meant by abstaining stance regarding everyday social interaction. The example used to illustrate this is the speech *This is water* given by David Foster Wallace on the occasion of the 2005 graduation ceremony from Kenyon College. The content of Wallace's statements only reveals itself in its entirety when one considers that he had the opportunity to tell the graduates of this liberal arts education study programme everything, to give them everything for their paths, to prepare them for real everyday life and that he said the things which are of paramount importance to him. The importance of freedom of thought in everyday adult life. The freedom to decide about the *what* and *how* of one's own thinking, to consciously focus one's attention on certain circumstances and to decide how meaning is constructed from experience. There are some paths that one's own train of thoughts follow more easily, they appear more comfortable, however, some of these paths lead into downward spirals of thoughts, they create patterns that repeat themselves; man becomes a slave to his thoughts¹¹. The patterns become bars of a spiritual prison. His words are directed against "arrogance, blind certainty, a closed-mindedness that's like an imprisonment so complete that the prisoner doesn't even know he's locked up"¹². As an example, he uses the unconsciously but frequently made assumption of almost every human being to be the absolute centre of the universe; after all, every person is the centre of their own universe, a protagonist in their own history. Nevertheless, Wallace concern is not making a plea for compassion or outward orientation¹³, but to show that a person has the possibility "to do the work and somehow altering or getting free of (...) [her, M.S.] natural, hardwired default setting, which is to be deeply and literally self-centred, and to see and interpret everything through this lens of self"¹⁴. According to him, this is where the true value and purpose of education lies, and furthermore this is what it essentially means to learn how to think: It is a struggle to overcome "getting hypnotized by the constant monologue inside your head"¹⁵.

¹¹ Cf. David Foster Wallace, *Das hier ist Wasser/This is water*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 2012, p. 43. 5. Aufl., KiWi Paperback, 1272.

¹² *Ibid.*, p. 44.

¹³ *Ibid.*, p. 45.

¹⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

This struggle lasts a lifetime, it becomes more and more difficult with the entrance into adult life and everyday life; from getting up, working, shopping, getting stuck in traffic, to falling into bed in the evening and this again and again, day after week after month after year. And during this very routine it is easiest to become a slave to one's own thoughts and attitudes; feel anger towards the pensioners in their heavy SUV's who sluggishly drive mousey down the roads, to be disgusted by the fat woman in the queue who yells at her little daughter. However, these thoughts do not need a decision-making, they simply correspond to the inherent standard default setting one has, that the pensioners are in *my way* and the woman annoys and repels *me*¹⁶.

On the other hand, it is also quite possible to see the exact same examples from a different angle; some of the pensioners may have lost their wives in a traffic accident and dare only to drive slowly and in big cars down the street, the woman in the queue may normally be a paragon of motherly love, but right now be completely exhausted because she has lost her job and has four more children waiting at home. It's not about probability or morality, it's about that the sense of experience one has learnt and the meaning that it conveys, are being contingent. They are constrained by what Wallace calls the standard default setting of attitudes of a human being. This can be aptly described by the word egocentrism. Egocentrism must be opposed by an action of the subject, with which the question of how this action can be formulated terminologically can be posed. At first it appears as a process of becoming conscious, which goes hand in hand with a liberation from the absolute claim of egocentrism. This moment of liberation would be a modification of the normal worldview (in terms of Wallace), which describes what is meant here by abstaining stance; it is not something done for the Other, but rather a questioning of the subject itself which makes it possible to take into account the position of the Other. It is a bodily-corporeal stance that the subject takes, and the example of Wallace shows that to counter one's tendency to egocentrism is a nearly infinite work, and thus the primal abstaining stance has to become an abstaining attitude (as mentioned in German both meanings, the reaction itself as well as the habitualization as an attitude, are included in the sense of the word *Haltung*)¹⁷.

¹⁶ *Ibid.*, p. 49.

¹⁷ Sepp also states that the inhibition of the egocentric tendencies is the only possibility to empathize with Others, i.e. to see things from their perspective. He refers to this inhibition of the egocentrism in the chapter *Das Politische* in his work, in Hans Rainer Sepp, *Grundrisse der Oikologie*. See especially the second part *Egozentrismus und politische Haltung*. Another reference to the terms stance and attitude can be found within Lipps' distinction between the behavior (German: *verhalten*) of animals and the stance or attitude (German: *Haltung*) of humans. See Hans Lipps, *Die menschliche Natur*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1941, p. 18.

2. EPOCHÉ AS A PRAXIS

The proposed concept, which seems conceptually adequate for this action is Epoché, since it possesses the described potential to refer to one's own structure of experience and to modify it. The term is introduced into philosophy by the Ancient Pyrrhonian Scepticism and during his long-lasting philosophical history it varies dramatically in its function and purpose due to the multitude of philosophical systems that use it: Originating from Ancient Scepticism the term found its way into the Stoic tradition, while possibly already changing its meaning from a more passive-active acceptance of the incompleteness of the search for truth to reach the calmness of the soul to the voluntarily act of suspending ones judgment as an ethical obligation. Nonetheless, both approaches focused on a modification of the conduct of life by Epoché for the beneficitation of the practitioner (and Others), *i.e.* to reach blissful happiness. The concept then reappeared for example in the hyperbolical doubt of René Descartes, although for the epistemological purpose of finding a fundamentum inconcussum. The continuation of the Cartesian project, albeit with a different connotation, and probably the most prominent use of the concept of the Epoché in recent times can be found in Husserl's phenomenology. Emanating from Husserl's methods of Epoché and reduction, many phenomenologists used his methods, often even with the ambition to radicalise them into a form of counter-reduction, which explores the fact of an absolute auto-donation¹⁸. Due to the limitation of space

¹⁸ Cf. Rolf Kühn-Michael Staudigl, *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, p. 11., and Natalie Depraz- Varela, Francisco J.-Vermersch, Pierre, *On Becoming Aware: A pragmatics of experiencing*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2003, p. 25. *Advances in Consciousness Research* 43. These mentions are far from complete and they do not take into account various notions of Epoché by different traditions and thinkers. Among them are for example Cicero, Michel de Montaigne, the Desert Fathers, Augustin of Hippo, David Hume and of course the large number of phenomenologists around and after Husserl. For a fuller genealogy of the thought figure, it is even useful to investigate concepts like the Socratic method, the allegory of the cave by Plato or the conversation technique of Jesus Christ. See, for example, Natalie Depraz, *Phänomenologie in der Praxis. Eine Einführung*, Freiburg, Alber, 2012, p. 189, 213. Unter Mitarbeit von Sebastian Knöpker. Orig.-Ausg. Surly, notions of the concept of Epoché are not bound to the Western or Eurocentric tradition. The original concept might be even traced back to the early Buddhist tradition, if it is considered that there was a cultural exchange between the ancient Greek culture and the central Asian culture during the military campaign of Alexander the great. See for example the recant works *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism* by Adrian Kuzminski, in Adrian Kuzminski, *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishing Group Inc., 2018; and *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia* by Christopher Beckwith, in Christopher Beckwith I., *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton, Princeton University Press, 2015. For a comparison between the phenomenological Epoché and the experience of enlightenment (Satori) in Zen-Buddhism see Hans Rainer Sepp, Zen und Epoché, in Hisaki Hashi, Werner Gabriel und Arne Ha-selbach (Hg.), *Zen und Tao. Beiträge*

the present investigation cannot illuminate this vast area of meanings¹⁹. The word Epoché as a noun for the activity epechein means, depending on the contextual nuance, stopping, pausing, abstaining or restraining, suspension, interruption. The present investigation is closely localized to the Pyrrhonian Scepticism, insofar as it focuses on Epoché as a (bodily-corporeal) stance and a reaction to the shocking moment of encountering the otherness of the Other, and thus, prior to an ethical obligation and the voluntarily act of suspension (See for comparison the description of Sextus Empiricus: Sextus Empiricus 1985). Husserl, on the other hand, seems closer to the Stoic approach of suspending one's judgment, yet not primarily for an ethical, but an epistemological purpose. He first mentions the term Epoché in his work *Ideen I*, where he describes the thesis of the natural attitude. Epoché appears then (in comparison and distinction to the Cartesian hyperbolic doubt) as a counterturn against thethetic potential of the general-thesis. The act is a bracketing, not a universal negation and therefore inhibits the mentioned thetic potential instead of doubting or negating it. Husserl also stretches that this possibility of bracketing is voluntarily act and describes it with a clear epistemological purpose²⁰.

Of course, Husserl's thoughts on that matter do not end with the *Ideen I*, and he followed various ways to reach the transcendental sphere with Epoché and reduction; for example, his lectures for the years 1923/1924 can already be read as a critic of his proceed in the *Ideen I*, insofar as he asks for a new way²¹ and attempts now, for example, to expand the Epoché from singular acts to an universal concept or from the psychological reduction to the transcendental reduction²². This might be, as Rudolf Boehm carefully states, already a foreshadowing of his proceed in the *Krisis* that begins in the life world²³. Nevertheless, Husserl never provided a phenomenal analysis of the act itself, instead he showed the performance of *zum asiatischen Denken*, Wien, Passagen Verlag, 2007, pp. 51-66.

¹⁹ For the use of the concepts in the phenomenological tradition and the notion of counter-reduction see the collected work *Epoché und Reduktion* by Kühn und Staudigl. Cf. Rolf Kühn-Michael Staudigl, *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, ed. cit. For an overview of the ancient Greek tradition see *L'origine et l'évolution de l'epoché* by Pierre Couissin, in Pierre Couissin, *L'origine et révolution de l'epoché*, in *Revue des Études Grecques*, Bd. 42, S. 373–397. For an overview of the original use of the term and the differences to the Husserlian use, see Joachim Ritter-Gründer, Karlfried-Gabriel, Gottfried, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 2. D-F., Basel: Schwabe, 1976, p. 594.

²⁰ Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1913, The Hage, Karl Schuhmann, 1988, 48ff. Hua III. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1.

²¹ Cf. Edmund Husserl, *Erste Philosophie*. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion 1923-1924, The Hage: Rudolf Boehm, 1959, p. 162. Hua VIII.

²² *Ibid.*, pp. 128, 164.

²³ *Ibid.*, in Boehm's preface, p. XXXV.

Epoché and reduction multiple times²⁴. In general, for Husserl the Epoché seems to be a means to a definite end, i.e. a mean to find the transcendental Phenomenology as a theoretical science²⁵. This could indeed be one of the reasons why Husserl never finished his project of a Phenomenology of Epoché. Other reasons could be the problem of circularity, i.e. that an investigation of Epoché requires the performance of the very same (this problem will be addressed again below)²⁶. As for Husserl's own reflections on this subject, it seems appropriate to agree with the statement that he was first and foremost interested in the applicability of Epoché as a methodological tool for his epistemological purposes. Nonetheless, it seems possible to study the performance of Epoché with the texts of Husserl and even learn it while doing so²⁷. This corresponds with the general attempt of Ströker²⁸. There is a distinction possible between what Husserl writes and what he performs, between his attempt to find the theory of Phenomenology and his phenomenological conduct of life. His project remains attached to the search for apodictic knowledge, yet his stress of the attitude of suspension could be interpreted as a general ethos of life and knowledge²⁹. Nevertheless, this possibility is not to be investigated here and furthermore, to genuinely perform Epoché in order to describe it one must avoid getting entangled in the discussion of the phenomenological tradition and maybe even avert the eyes from Husserl intention (not his performance) as a primary focus³⁰. Therefore, the present text aims to elucidate the meaning of practical Epoché and to show the connection to the Other within it.

This meaning of Epoché and the role of the Other in its performance can initially be approached with Hans Lipps. For Lipps, Epoché is a radical acquisition of the conduct of life and marks the beginning of philosophy. This is not to be understood as a singular point, but rather Lipps states that

²⁴ Cf. Elisabeth Ströker, *Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls*, pp. 170–185. For a general overview of the movements of Husserl thoughts regarding this subject the preface of Boehm can be considered. Elisabeth Ströker provides an overview of the different forms and connotations of Epoché and reduction within Husserl's Phenomenology and thus delivers a Phenomenology of Epoché at least to a certain amount.

²⁵ Hans Rainer Sepp, *Bild. Phänomenologie der Epoché I. Teilw. zugl.*, Dresden (Univ., Habil.-Schr. 2005), Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012, p. 266. *Orbis Phaenomenologicus Studien*, 30.

²⁶ See Elisabeth Ströker, *Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls*, p. 172.

²⁷ Natalie Depraz, *Phänomenologie in der Praxis. Eine Einführung*, Freiburg: Alber, 2012, p. 11. Unter Mitarbeit von Sebastian Knöpker. Orig.-Ausg.

²⁸ Cf. Elisabeth Ströker, *op. cit.*

²⁹ Cf. Natalie Depraz- Varela, Francisco J.-Vermersch, Pierre, *On Becoming Aware: A pragmatics of experiencing*, p. 25.

³⁰ Cf. Natalie Depraz, *Phänomenologie in der Praxis. Eine Einführung*, p. 13.; *Ibid.*, p. 25.; Hans Rainer Sepp, *Epoché vor Theorie*. In Rolf Kühn und Michael Staudigl (Hg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 266. *Orbis phaenomenologicus Perspektiven*, 3, pp. 199–211.

philosophy always stands at its own beginning. According to Lipps, the subject is always already entangled in its own existence, i.e. the execution of its conduct of life happens through a self-evolving self-conception and it is deprived of its own foundation (*Grund/Grundlegung*). The subject is related to its foundation, but in such a way that it cannot grasp it. The subject is not the master of its comprehension of things, for it does not have itself and it is not the foundation of its existence. It is therefore revolving around its own supporting centre as a foundation³¹. In other words, the subject in its natural attitude can be characterized by an unconsciousness towards itself and to a certain egocentric for it only revolves around its own foundation. This circularity marks at the same time the place where all encounters with things and Others happen. The subject deals with everything under the guidance of his foundation.

To become aware of its own foundation and at the same time take responsibility for it would be a philosophical attitude. Yet, philosophy cannot begin with itself, it can only evolve from non-philosophy. The reason for this is that even philosophy is already affected by a previous foundation³². In order to adopt a philosophical attitude, the relationship of the subject with things and thus also with itself must be interrupted and Lipps calls this interruption *Epoché*. It is the inhibition of the natural and momentary conduct of existence, which conceals one's own foundation³³. At the same time, it is the discovering of one's own foundation. *Epoché* signifies to linger with something, to pause the revolving or to take time. In this existential *Epoché* the subject finds itself confronted with the origin of its transcendent, extensive reference and its connection with its surroundings. The occurrence of this confrontation is titled by Lipps as *being-affected* (*Betroffen-werden*). This elucidates passivity: the subject cannot want to be affected; it is affected. This *being-affected* leads to the *Epoché*, which makes the subject conscious of its previous foundation and hence renders the possibility of the acquisition, gives way to the philosophical attitude. And since this event takes place within the process of life, the beginning of philosophy takes place in life itself as well³⁴.

Lipps further describes this process in his reflection about understanding: An understanding for something can only be awakened, for example through a demonstration. Understanding is ignited by the demonstration. With an example, a demonstration, something is made clear that cannot be grasped conceptually. The example is concerned with something that is mere fact and pre-conscious, but which has overtaken its questioning

³¹ Cf. Hans Lipps, *Die menschliche Natur*, p. 57.; Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 21.

³² Cf. Hans Lipps, *Die menschliche Natur*, p. 56.; Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, p. 62.

³³ *Ibid.*, p. 20.

³⁴ Cf. Hans Lipps, *Die menschliche Natur*, p. 56.

as fact³⁵. Here, something previously unconscious becomes conscious. This situation confronts the subject with an aporia, because it shows that with every philosophical problem the subject itself is in question. The condition of its existence, from which it lives, has manifested itself in its interpretation of the problem³⁶. From this it can be deduced that the origin of sense and meaning cannot be understood, for understanding requires meaning, nor be reconstructed, because the foundation is a singularity that has already happened. It therefore makes sense that Lipps states that the foundation can only be acquired and not that the circling of the subject can be disrupted entirely, because the foundation is different from sense, or more precisely it is its limit and beyond this limit lies the previous fact of the constitution of sense and meaning itself³⁷.

The link to terms such as example or demonstration already gives hint to the context where the *Epoché* for Lipps is situated: the speech (*Rede*). Stated differently, the possible radicalisation of the self-reference of the subject, described by Epoché, is linked to the Others and the dialog with them. The subject encounters the Other, who, simultaneously as the latter refers to his or her foundation. The subject can only appeal to the Other and confront him or her with their own foundation by means of examples. By use of speech, the Other is brought back to himself or herself, for their answer presupposes a perspective and thus also serves as a provider of sense and meaning. In the speech, the Others can be liberated from their entanglement in themselves through this confrontation with their foundation. This is to make the Other affected, or to put it differently, to lead them into Epoché. For one subject can only be led to an interruption of its revolving around itself by another subject. Lipps thus marks, that philosophy happens within the relationship from one to another³⁸.

In other words, and following Wallace's thoughts, it offers the subject and the Other the possibility of being liberated from the dominance of their own point of view³⁹. Nevertheless, insofar as Lipps' thoughts point to some-

³⁵ *Ibid.*, p. 55.

³⁶ Cf. Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, p. 21.

³⁷ For a comparison with Sepps view of the *Epoché* within Lips' philosophy see Hans Reiner Sepp, *Epoché als Auf-Bruch des Zirkels. Zu einer Grundfrage der Hermeneutik von Hans Lipps*, in Hans Rainer Sepp (Hg.), *Metamorphose der Phänomenologie. Liber amicorum für Meinolf Wewel*, Freiburg, München, Karl Alber, 1999, pp. 111-135.

³⁸ Cf. Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, p. 21.

³⁹ Surly, this does not necessarily mean that every dialog or encounter with the Other realizes this potential. Especially, a confrontation with something beyond the sense context or its limit can likely appear as a threat and hence be answered with either (counter-) violence towards the Other or a withdrawal into oneself. As far as Sartre aims to describe an encounter with the Other outside every context of understanding and meaning, the experience of *being-looked-at* and the following reactions of the subject can function as an example. In the same instant there are also forms of group egoism possible, where the multitude of perspectives only lead to one assimilative dominating perspective, that is

thing beyond sense and meaning, it follows that the dialog with the Other has to contain something more than a different perspective, then the confrontation with a different point of view, which also only is sense, would not be sufficient⁴⁰. Thus, the question arises from where does the Epoché derive its liberating potential from, to be able to make oneself aware in this way and to become conscious one's own foundation. In connection with this, how can the Other or the dialog with him or her realize this potential. Lipps does not answer these questions⁴¹ and does not deliver a performative description of the Epoché. Yet, he gives an indication, when he states that the resistance of the Other perspective and the unforeseen of the objection of the Other are what constitute this liberation⁴².

In order to further investigate this matter a general description of the process of Epoché is necessary. For this description of the structure of the Epoché, the phenomenology of the Epoché by Hans Rainer Sepp and the description of the act of the Epoché as a praxis by Natalie Depraz, Pierre Vermersch and Francisco Varela are used. With Sepp⁴³, the inversion of the normal directedness of the intentionality of the subject during the Epoché can be described as follows: By inhibiting the thetic potential of all acts of consciousness, the relation of the relationship between consciousness and the world is modified. All interests, desires and all directing and targeting at something are bracketed. This can be seen as an extreme stance of life, through which it radically positions itself to itself. In this respect, Epoché can be understood as life's response to its basic orientation which is formed and maintained by itself: Everything which life does in order to... ultimately happens for its own sake. This basic orientation marks life's egocentric tendency, which already contains the seed of absolutisation. The caring structure and the spatial centrality are broken up. Without this, experience is no longer related to this or that something but to nothing. In this way, the pure fact of its being-related becomes experienceable itself. The centrifugal moment of life becomes, conversely, a centripetal moment: instead of being directed from a centre to this or that in the environment, life is now directed from an outside perspective on itself⁴⁴. Bearing in mind this concept of inversion, it becomes clearer why Lipps connects the moment of Epoché with the notion of becoming aware of oneself. Finally, the inversion forms the root of the possibility of the acquisition of the subject's foundation. Depraz

shared between the group members. Nonetheless, this does not exclude that there is an encounter with the Other possible, which avoids these traps.

⁴⁰ Cf. Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, p. 126.

⁴¹ Sepp for example states that Lipps does not completely conceptualize the basic patterns of the situation he describes. *Ibid.*, p. 132.

⁴² Cf. Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, p. 35.

⁴³ Cf. Hans Rainer Sepp, *Epoché vor Theorie*.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 206.

et al. also describe *Epoché* as the center of the act of *becoming-aware*⁴⁵; they state that the *Epoché* followed by intuitive evidence forms the cycle of the reflective act⁴⁶ that makes the subject aware of something. The intuitive evidence and the act of *Epoché* are interlocked with one another: “*epoche* is naturally completed by an intuition that crystallizes for the subject and which serves as strong internal evidence”⁴⁷.

According to Depraz et al. *Epoché* is accomplished in three phases: suspension, redirection and letting-go. These three phases, considered as an organic whole, form the *Epoché*, because for the second and third phase the first must be reactivated again or, stated differently, the subject must hold on to its suspensive disposition during the other two phases. In the first phase the subject suspends its prejudice that what appears to it is really the state of the world and hence, changes the way how it pays attention to its own lived experience. In the second phase it redirects his attention from the exterior to the interior which ends in the third phase of letting-go or accepting its experience⁴⁸. The redirection of the attention and the acceptance of whatever appears are the heart of the process of becoming aware, even if they are only possible due to the former (and reiterated) suspension. The second and third phase are complementary; they are a two folded moment combined of a reflective conversion, so to say an inversion of the usual intentional structure of awareness, that is a return to oneself, and a letting-go as an opening of oneself. Thus, they combine an active moment with a passive one or more precise they mark the active-passive structure of the *Epoché*⁴⁹. In the first moment the subject turns from the exterior of the world to the interior of itself and within the second instant it changes its voluntarily turning to a listing: the searching for something becomes a letting-something-come or letting-the-object-reveal-itself. Reaching the third phase changes the quality of the awareness and moves from an active looking-for to an accepting letting-arrive⁵⁰. The initial phase of the *Epoché*

⁴⁵ See Natalie Depraz – Francisco J. Varela, Pierre Vermersch, *On Becoming Aware: A pragmatics of experiencing*.

⁴⁶ Depraz et al. investigate the procedure of becoming aware from different theoretical perspectives and hence also from the point of view of different traditions. Therefore, they use the terms reflection (Psychological context), reductive act (Phenomenological context) and mindfulness (Buddhistic context) interchangeable, as well as becoming aware is used synonymous with all three terms. Cf. *Ibid.*, p. 15.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁹ According to Depraz et al. this active-passive moment complicates the performance of the *Epoché*, since the danger is to either stay within the emptiness between phase two and three or to fail to suspend what firstly appears after the inversion of the attention, but is not yet really a passive receiving, but still the active search. Finally, this whole moment can seem paradox in the sense that the subject must actively stay passive, comparable to the command *be spontaneous*. *Ibid.*, p. 32.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 31, 41.

deserves special attention since it allows for the possibility of the second and third, thus acting as a kind of trigger. Depraz et al. indicate three possibilities for initiation of suspension here: an external existential event, that functions as a shock, such as an astonishment caused by aesthetic surprise or a death, or the impact of another person, who tells the subject to suspend its prejudices or models the gesture, or a self-directed command of suspension. The third possibility, however, requires a lot of practice, or at least some kind of training. These three possibilities are called worldly, intersubjective or individual motivations by the authors⁵¹. Nonetheless, Depraz et al. note that speaking about the initial phase causes a problem: the beginning of the *Epoché* has already taken place, yet at the same instant, it is produced anew each time. Stated differently, it is not possible to describe this becoming aware and hence the *Epoché* without having put it into praxis and thus having experienced it⁵². Consequently, the aim to investigate the conduct of *Epoché* may seem circular. Alas Depraz et. al. state that there are certain techniques that induce the act itself and that the initiation can be demonstrated by giving examples⁵³.

Depraz et al. describe the process of *Epoché* in voluntarily terms, even though of course the stretch the passive moment in the transition from the second to the third phase as well as the possibility of an external trigger that causes the first phase of suspension. Nonetheless, they describe the act of *Epoché* as rather active than passive, as something the subject does, following a motivation. In order to avoid circular tendencies in the argumentation the initial moment, in this sense the motivation, has to be further investigated. According to Sepp, Husserl already hinted that *Epoché* cannot grow out of the freedom of the individual alone, because a special motivation is needed to first detach the subject from its natural inherent worldview. Nevertheless, such a motivation cannot exist insofar motivation is situated in the context of the mundane sphere whereas the *Epoché* leads to the transcendental sphere and the transition between both cannot be rooted in the mundane sphere. Nonetheless, the fact that the transition is not motivated is not to be understood as a resignation but as simply illuminating that the transition is very singular⁵⁴. Indeed, Husserl claims, for ex-

⁵¹ *Ibid.*, p. 26.

⁵² Ströker describes a similar problem when investigating the *Epoché* in Husserl's Phenomenology: firstly, an analysis of the acts of reduction and *Epoché* faces the problem that the necessary phenomenological vocabulary to describe them (for example as acts) is only gained after the investigating person has performed these acts himself or herself. Secondly, it is only possible to describe the performance of the *Epoché* within this performance because outside of this it is nothing. Cf. Elisabeth Ströker, *Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls*, p. 176.

⁵³ Cf. Natalie Depraz- Varela, Francisco J.-Vermersch, Pierre, *On Becoming Aware: A pragmatics of experiencing*, p. 30.

⁵⁴ Cf. Hans Rainer Sepp, *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, p. 265; Hans Rainer Sepp, *Epoché vor Theorie*, p. 210.

ample, that the motivation cannot be part of the method, since the method must be rooted in itself⁵⁵. Husserl is aware that motivation is a complicated subject: He also states that the genuine incuriosity of the transcendental spectator does not follow from mere privation, because in a normal reflection the subject sympathizes with itself and thus adopts its own interests and cannot become uninterested or incurious. Hence, it needs a special motivation to reach this incuriosity⁵⁶. Husserl then poses the question of what can motivate the free deed of the suspension of *Epoché* but does not answer the question further (other than his statement that the method is not motivated). The closest to a motive can be found in the first lecture from 1923/1924 in which Husserl reflects about the apodictic begin of philosophy. He defines philosophy as a search for a foundation of knowledge, as an epistemological project to reach the universal science in absolute epistemological justification. This project can only begin with the philosophizing subject itself, since nothing else is apodictically given. Thus, the subject must reflect on itself and stop its naivety: it has to render a decision concerning all of its future epistemological life. Philosophy starts with this free deed and this voluntarily decision brings about the lifeform of the philosophizing subject. Even though Husserl also considers a form of obligation to take this decision (concerning the state of the sciences and their lack of radicality) and even describes it as a calling, he insists that philosophy starts with a decision and no one can simply blunder into it⁵⁷.

In the last instance Husserl only describes a motivation out of oneself or out of an epistemological urge. Furthermore, he also focuses on *Epoché* as a voluntary act. The question of how this urge then is motivated, however, is not answered, hence it might be useful to reshape the whole question. For motivation in the actual sense cannot be spoken of, because a motive is only given in a sense context, and *Epoché*, as far as it leads to the limit of the context of meaning, cannot be traced back to a motive. As Lipps has also indicated, *Epoché* can only be understood as a confrontation with non-sense, since it is the resistance of the Other and the unforeseen in the dialog with him or her, not just another argument, i.e. context of meaning. Regarding the praxis of phenomenology, the question can be transformed as such: which original experience precedes the possibility of *Epoché* as a free deed? Or more precisely, how is *Epoché* possible and where does the freedom that it requires come from. According to Sepp, this freedom must first be liberated itself. This is possible because *Epoché* it is an overcoming, a break-through of resistance. Resistance is a concussion of the context of sense in total, a rift in the cosmos of meaning, inhibition of the previous cir-

⁵⁵ Cf. Edmund Husserl, *Erste Philosophie*. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion. 1923-1924, p. 139.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 99.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 3.

cle of human existence⁵⁸. The freedom that is relevant for the entry into the *Epoché* only arises from a collision with the impenetrable. *Epoché* is then the breaking through the resistance, it is acceptance of the break⁵⁹.

In conclusion, it can be interpreted that there are two meanings of *Epoché*: one in which the suspension or interruption is caused by a confrontation with non-sense or with pure resistance, which is then accepted during an *Epoché*, and one in which the suspension is caused due to a voluntarily act or technique. In terms of becoming-aware as in becoming conscious and a primal sense of re-reflecting as being-thrown-back-to-oneself the first meaning seems to precede the second. The general possibility of modifying the relation with something requires the freedom to do so and as it has been stated this freedom has itself to be liberated. Therefore, the *Epoché* can only be understood in its full sense if it is investigated on a level that precedes all forms of voluntarily acts or techniques, of habitualizations and in total precedes the sense context: the level where the *Epoché* is first and foremost a bodily-corporeal stance that is a response to an encounter with pure resistance. This investigation falls into the oikological sphere, since it is an investigation of the the bodily-corporeal localization of the subject but must be reformulated in terms of Lipps's description of *Epoché*, it has to be reformulated as how the Other can provide this liberating potential.

3. THE TRIGGERING MOMENT OF THE *EPOCHÉ*: RESISTANCE AND OTHERNESS

Max Scheler's critique of idealism and realism, which is also a basic concept in oikological philosophy, provides a good explanation for the further analysis of the triggering moment of the *Epoché* and the experience of resistance. As Scheler writes, the problem of idealism and realism is based on a false premise. The essence (German: *Sosein*) of an object and its factual existence (as being-there or German: *Dasein*) are equated in relation to the knowledge that the consciousness has of them. However, only the essence is immanent in the consciousness (albeit in varying degrees of adequation). The pure fact of *existence*, on the contrary, remains foreign and independent of knowledge and consciousness. The givenness of it is completely different from the givenness of essence⁶⁰. Following this critique, Scheler therefore asks about the givenness of reality. Like Lipps, Scheler traces the re-flexion, as actual bending-backwards-to-oneself, back to the more original having and suffering of a moment of resistance-experience given as a moment of reality. The consciousness or subjectivation of the subject occurs as a result of this moment. Here resistance is to be seen as a bodi-

⁵⁸ Cf. Hans Rainer Sepp, *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, p. 265.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 274.

⁶⁰ Cf. Max Scheler, *Späte Schriften. Gesammelte Werke*, / Max Scheler, Bd. 9, Bern, Francke, 1976, p. 185.

ly-corporeal phenomenon, for a purely intellectual being there would be no difference between real and unreal or more precise, the difference would be within the pure intellectual context and thus from a different nature. The experience of resistance is the experience of the living force in resistance. If the subject presses his hand against the table it experiences resistance, which cannot be reduced to the accompanying sensations of touch and pressure. When it presses with a pen, the resistance is experienced at the end of the pen, not at the point where his hand and the pen touch. There are also mental resistances, for example when trying to remember something, and at this very moment the desired memory cannot be grasped. The past is also a resistance for one's own future⁶¹.

Becoming aware as becoming conscious only occurs after suffering the resistance of an X which could be defined as reality. Reality is not to be thought of as something concrete or objective (not as something in general), because it itself is not part of this determining process but precedes and conditions it. Similarly, the foundation with Lipps cannot be overtaken by sense itself. In the output of Scheler, Lipps and the analysis of the *Epoché* presented here, the process of locating human existence in an oikological sense can now be carried out by returning to the primal suffering of the resistance experience, which in turn evokes a resistance performance as a reaction. This process can be understood as an oikological description of the constitution of the body-corporeality of human existence.

The subject as an *in-dividual* is through the act of birth an incision into the world itself and functions as a limitation, i.e. as an absolute inside and an absolute border. The bodily-corporeal status of the localization of the subject (the aforementioned first sense of *being-in*) realises itself through three functions of positioning, which can be understood as place-references (*Ortsbezüge*). The place is the reference that a body forms through its location *in* what it is surrounded by. It is, to use an oikological metaphor, the *housing in* of the bodily-corporeal existence in the surrounding matter (that is not yet regarded as matter) throughout a function of its corporeity. This first reference or function is thus the *borderline body* (*Grenzleib*). The border here is the living *being-in*, and this *being-in* as a border is not determined by anything outside of it. Life unfolds itself and then experiences itself as a result of confrontation with the senseless hardness of reality. This marks a primal experience. The force field of resistances only opens up possibilities by creating resistances. Life achieves its self-sufficiency only by enduring its own paradoxical fact; it opposes the resistance of the real with its own resistance. Here the primal and precedingly senseful separation from inside and outside takes place. In this sense, the real is the bearer of human existence. As a reaction to this original *borderline-bodily* experience, life, now also in its function as the *orienting body* (*Richtungleib*), eccentrically emerges from itself. It reigns with an *orienting-bodily* reaching-out to the former being-

⁶¹ *Ibid.*, p. 209.

thrown-back on itself. Now that this alignment of the real also comes back to itself, it becomes a settling-in, comparable to the circling of one's own foundation with Lipps. The imaginary can be understood as a further reaction to this; the third function of the bodily-corporeal subject is to constitute strata of meaning (*Sinnleib*) and this function rises above the *borderline* and *orienting body*, both of which have been reshaped, but it is bound to them in its reality. Oikology is characterized by the fact that it offers the possibility to think about the tension between these three aspects. Human existence is, on the one hand, completely bodily-corporeal anchored in itself and on the other hand constantly transcends itself in its expression. Man is being gifted with imagination, but at the same time real⁶².

Human existence thus can be described as an eccentric centrality, which is reflected in the way it is limited. In the two folded moment suffering from resistance and then becoming resistant itself, a double boundary is created; in the primal distinction, the boundary is formed inwardly to the self and outwardly to everything else. The inward border is only given meontic, meaning it can only be experienced negatively: one's own foundation, one's own centre, always remains a moment that cannot be fully appropriated. It is given only as not-given. Nevertheless, human existence lives out of and within its own absolute subjectivity and peculiarity, even if it can never completely catch up with this. The border to the outside is that of resistance in the experience of the real as impenetrable, which requires an absolute separation of the subject and the real. The real itself is also only given in a meontic way. The real is outside of the sense context, insofar as it precedes this context and cannot be integrated into it, whereas the inability of fully grasping the outer or the inner are given meontic⁶³. These two moments of limitation refer to two ways of experiencing general otherness, which, however, is not yet the otherness of the Other. Oikology creates the possibility to accept the real and one's own resistance and thus react in a not assimilative way, or to develop another attitude, towards the breaking into the real, which subject's life always represents. The violence of this act of incision into the world, inherent in the *borderline* and *orienting body* movement, cannot therefore be met by an ethical approach because it occurs before the context of sense and meaning in which ethics generally falls. Therefore, human existence must react to this act of violence in a *borderline-body-way*. Sepp describes this as path of the practical *Epoché* (or the way of Buddha)⁶⁴. This reaction can be understood as the creation of a stable imbalance, which insists on a consideration of the references of the first two functions of the bodily-corporeal, which preceding the third

⁶² The terms used in this paragraph are translations by Sepp himself. See Marcela Venebra, *Oikology: Phenomenology of Place. Dialogue with Hans Rainer Sepp*; Cf. Hans Rainer Sepp, *Philosophie der imaginären Dinge*, p. 23.

⁶³ *Ibid.*, p. 14.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 36.

sense-making function, and thus of the primal experience. In Oikology, the double and constantly newly drawn boundaries, internally and externally, become conscious for the subject, so that it can react to them and endure them, it can so to say, take a stance.

The encounter with the pure otherness of for example the real bears the structure of violence and donation at the same time. Violence because of the concussion or even destruction of the sense context, because of the confrontation with the inconceivable and donation because of the liberation to modify the reference to the otherness, to take a different stance. The donation liberates the potential to for example of become aware (Depraz et al.), of become conscious (Scheler) or the possibility of acquisition (Lipps). This double structure of violence and donation at the same time is reflected in the two folded structure of *Epoché*: the violence leads to the suspension and gives way to the inversion of the attention, which of course already marks the transition from passive to active for the subject has to go along with this inversion, and the acceptance of the experience, the letting-go uses the free potential given by the violence as a donation. *Epoché* in this sense is the overcoming of the violence through acceptance of the donation. This is the primal experience that precedes *Epoché* as a voluntarily act, and therefore the bodily-corporeal stance.

With the analyses just presented, it is now possible to return to the problem discussed at the beginning, how the otherness of the Other can be thought of within this primal experience. The primal experience of the outside and the border, the confrontation with the pure resistive X or the real must be supplemented, on this level, by a primal confrontation or primal givenness of the Other. Here the problem of the differentiation of the givenness of resistances arises; the resistance of the Other must be given differently, thus be experienced differently than the mere resistance of the real. This does not mean that a further kind of resistance occurs here, but that the Other as resistive real must be given differently than a thing or the subject itself as real. References to such thoughts about the givenness of the resistance of the Other can be found, as already implied, for example, in Lévinas as the resistance of the face of the Other. Or in the concussion that the subject experiences, when another person objectifies it with his look, as Sartre explains⁶⁵. Or in the sense of Lipps, who speaks of naked resistance of the unforeseen objection of the Other, which reveals the limitations of one's own view. These approaches can be reformulated in an oikological sense.

The borders drawn with the function of the *borderline body* emerge from human existence and in its encounter with the senseless hardness of the

⁶⁵ Interestingly, Sartre seems to focus on the violence embedded in the encounter with the Other whereas Lévinas seems to focus on the donation. Following this train of thought, it would be benefiting to read their concepts in a parallel way, and thus describe both moments.

real. Just like one's own human existence, the other human existence unfolds its limits out of itself in interaction with the real. The otherness of the Other, which is simultaneously drawing borders itself, must therefore contain both kinds of the above-described kinds of otherness. The Other is in a bodily-resistive way part of the real and thus different, but also different as an absolute subjectivity which cannot be grasped. Its resistance is therefore, like that of the subject, both: resisting, as is every other given object as real, but also providing resistance. The centre of the Other, his absolute subjectivity and uniqueness, the borderline within him or her, which cannot be obtained, determines his specific otherness. The otherness of the Other is an abyss within him or her, which in confrontation refers initially to the abyss in the subject itself. This primal confrontation causes the discovery of otherness in one's own human existence. By placing oneself in an *orienting-bodily* manner at the place of the Other, the subject discovers itself in the Other or discovers the other(-ness) within itself. On another level, already with some meaning afflicted this could be described as an act of projection into the Other, which initially captures him or her. But since the subject (like the Other) is in a *borderline-bodily* way absolute separation, this results in a doubling: the Other is like the subject and at the same time not like the subject. The resistances of one's own and the Other's *borderline-corporeality* ultimately prevent the imminent assimilation, whereupon the Other is released, since he or she cannot be grasped or captured, just as the subject cannot be grasped or captured.

In this sense, the primal confrontation with the Other is also an act of simultaneous violence and donation: Violence, since there is a confrontation with a second kind of otherness than that of the external resistance of the real and this can initially only be dealt with by assimilation tendencies in the sense of taking up space in or of the Other. Donation, because the other gives the subject its own otherness, the Other shows the borders to the subject's inner self. The moment of releasing as letting-go, which is determined by the borderline-body, carries the structure of *Epoché* characterised above. In this sense, it is a primal *Epoché* in relation to the Other. The original reaching out of the subject, which bounced off the *borderline-body's* resistance of the Other (and one's own), threw it back on itself. The subject, thrown back on itself, first discovers itself as a *meontically* experienceable foundation, as a border within itself. Here the otherness of the Other is released; he or she and the subject are donated to each other as separate existences that are, nevertheless, connected in their otherness. In order to fully unfold the structure outlined here, this process would have to be a reciprocal event, since the Other also discovers his otherness only in this way⁶⁶. The encounter with the Other proves to be a necessary step in

⁶⁶ The original oikological confrontation sketched here shows some parallels to the movement of recognition (*Anerkennung*) of Georg Wilhelm Friedrich Hegel, which he explains in the *Phenomenology of Spirit*. (See Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomeno-*

the corporeal localization or dwelling of human existence according to the ideas that have been expressed here. According to Lipps, it is a necessary step to become aware of oneself. In this consideration, Oikology is able to show a kind of proto-sociality which is already present in human existence as an in-dividual. For without the Other, it would remain fragmentary. The striving for the Other and thus ultimately sociality, one can assume, are already present before the actual socialization happens⁶⁷.

The event of the primal *Epoché* that takes place in the process cause a radical and unique break in the course of life of a subject. This primal *Epoché* is based on the Other, the Other stops the subject, and in its being thrown back on itself it is liberated, but initially only in the sense that it achieves the freedom of a reaction. The reaction, however, could be that of refusal; the subject could respond to the discovery of his own otherness through the otherness of the Other with counter-resistance. Presumably this is even the initially more likely reaction, since it tends to correspond to the subject's normal bodily-corporeal reaching out in opposition. The counter-resistance could take on a variety of forms, such as denying and objectifying one's own otherness or the Other, or something similar. It is the starting point to live out one's egocentric tendencies. This would be, however, a failure to perform the *Epoché* for it would be a failure to accept the experience (or a failure to make it through the emptiness, as Depraz et al. state).

But the subject could also accept its liberation, thus free itself from the tendency to react in counter-action. For the radical break of the primal *Epoché* also offers the basis for making the *Epoché*, as a structural part of the original encounter with the Other, a habituality towards him or her. The otherness of the Other is ever and always a special givenness of resistance that concusses the subject in living out its existence. The adequate reaction to this concussion can only be *Epoché*, as can be postulated from the above. For only in this way is a reconnection of the interrupted references possible, which takes into account the moment of the pause and thus does not assimilate or subjugate the Other. Following Lipps, an enormous potential for the acquisition of one's own constitution of sense can be discovered in the confrontation with the otherness of the Other. The Other throws the subject back to its own foundation, its mere factuality. He or she breaks open the bodily functions of constituting meaning and orienting oneself and leads the subject back to its primal experience revealing to it the otherness that it is itself. The Other confronts the subject with its own senseless foundation.

logie des Geistes, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 138. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 603.) In fact, the concept of recognition seems suitable to describe this primeval confrontation, whereby of course the concept of *Epoché* that Hegel himself did not use would have to be maintained.

⁶⁷ Following this train of thought, it would presumably be fruitful to investigate pregnancy (possibly as the first shared *Oikos*) in the sense of a first *housing in* and thus to enrich the of bodily-corporeal localization. Due to the limitation of pages this project has to be postponed.

At the end of the encounter stands the breakthrough of the resistance of the otherness of the Other through accepting his donation: *Epoché*. After this, the potential of the *Epoché*, as an abstaining stance towards the Other and its habitualization as an abstaining attitude, can be outlined.

4. THE HABITUAL *EPOCHÉ* AS AN ABSTAINING STANCE

The first potential is to be found in the liberation of the subject and the Other; in the mutual concussion caused by the otherness of the respective Other, the freedom required by *Epoché* is released itself⁶⁸.

56

The *Epoché* as an abstaining stance is a kind of awareness or remembrance: the subject responds to its own foundation, it has now given it as the origin of every constitution of sense and meaning. The foundation is not a solid one, but a fluid one, that can be shaken. In resistance, human existence experiences its powerlessness and vulnerability, but also its freedom is liberated. As Oikology already suggests, *Epoché* as a bodily-corporeal and existential praxis forms a counter-programme to an extension of egocentrism, in that every relation of the subject has given the non-totality of this relation. It is not a matter of living in a continuous *Epoché* where every reference is merely put in brackets all the time. This seems neither possible nor desirable; an indifferent attitude towards life would also obscure any joy. Rather, the foundation is co-given and acquisitioned, or to put it another way, the *Epoché* can constantly be performed, the abstaining stance becomes the abstaining attitude. The Other functions as a rupture of context of sense and meaning of the subject. Through the presence of his otherness, for example caused by one of his deeds, which do not follow the laws of sense and meaning of its own understanding, but radically break with them, the context goes astray. The subject becomes certain of the continence of its context of sense. By experiencing the Other as a disruption in the world formed by the subject, it also experiences itself as a disruption. The other is the questioning of the subject and the subject the questioning of the Other.

The crucial moment in all constitutions of meaning, be it everyday life or a political or social system or even an ethic, is, precisely, as is postulated

⁶⁸ Here could a potential of philosophy, or at least of *Epoché* as therapeutic practice be located: The Other is led back to its foundation, as Lipps describes it in the speech or more precisely dialog. In order to fulfill this potentiality, however, it would be necessary to examine how exactly an (specific) *Epoché* can be triggered in the Other. Other than the potential of leading the Other to *Epoché* the abstaining stance or attitude seems similar to the attitude of the therapist. See: Claudia Mariéle Wulf, *Schuld, ins Wort gebracht. Das befreiende Gespräch über Schuld in der Pastoral*, Zugl., Fribourg, Univ., Diss., Vallendar: Patris-Verl, 2008. See also Natalie Depraz- Varela, Francisco J.-Vermersch, Pierre, *op. cit.*, p. 155.

here, the fluidity and contingency of this respective constitution. Be it the political or the ethical or, in relation to philosophy, the philosophical or, more precisely, the philosophising of the philosopher. The abstaining attitude is a visualisation, an exposure of the foundation and contingency of a context of sense and meaning. Before ethics, for instance, there must be a stance that considers the reconnection to the primal subjectivation of the subject, its *borderline body*, and so on. In Addition, *Epoché* also offers protection against the senselessness itself, the despair that could be felt in the view of this contingency, and finally offers the possibility to analyse, compare and modify the belief-systems of meaning. It also offers the possibility of resistance, the discovery of one's own resistance and individuality, which by definition already contains a counter tendency against any excessive (over-)shaping by power structures or totalitarian regimes. It also contains the dictum of non-violence: "A life in the acceptance of its limitations no longer needs violence to defend its place. It has given itself back to it by releasing the donation that it is itself and surrendering itself to it. It is"⁶⁹.

For the concrete encounter with the Other within an abstaining attitude this could mean the following. In each encounter with the Other, the subject can see his otherness shimmering through the context of sense and meaning of the encounter. The Other is no longer given in a fixed context of meaning, for example as friend or enemy or postman. First of all, his subjectivity is certain, because it is given with the moment of concussion itself. All its facets continue to be given in meaningful or object-like references, but now their validity is now in question. The Other continues to be given as a concrete person, but at the same time he or she is given as more than that. The given facets of the Other appear as formations or as both contingent and necessary realisations of his or her subjectivity, *i.e.* as his or her personality or character. The perception of the Other changes the direction of the view from the outside to the inside: The subject reaches his inner self and the inner self of the Other in an *meontic* way, it experiences the borders within itself and within the Other. In this sense, the otherness of the Other is also given, but particularly in the mode of the *meontic*, of the non-given. The Other appears as equivalent to the subject, for in the opacity of his or her otherness he or she shows himself or herself to be just as absolute and individual as the subject itself. At the same time, he or she appears as a structural affinity which marks the possibility for a relationship on equal terms.

In the letting-go of the *Epoché*, the subject allows the Other to come as they are. Here the subject primarily gets the opportunity to hear the Other's demands. At this point it can become a dialogue partner, it can listen and

⁶⁹ This translation is offered by the author. See the original: „Ein Leben in der Akzeptanz seiner Begrenztheit bedarf keiner Gewalt mehr, um seinen Ort zu verteidigen. Es hat sich ihm selbst zurückgegeben, indem es die Gabe, die es selbst ist, freigibt und sich ihr überlässt. Es ist.“ *Ibid.*, p. 209.

it can respond to the personal values of the Other. At this stage, there is a kind of proto-ethical moment from which no concrete ethics can or should be develop, but from which an abstaining stance and an abstaining attitude towards the Other can arise, in which intersubjectivity is possible as a fact of equal original interlocutors. The other and the subject could now live together; the subject lives, like the other demands it, while the Other lives, like the subject demands it. Their encounter has developed into a continuous dialogue as equally initial partners.

Ultimately, life seeks a way out of its own egocentrism towards a liberation from itself, and an encounter with the Other offers precisely this long-awaited and desired possibility. The secret lies in the Other, which can end the lonely self-circulation of the subject.



ATRAVESAR UNA EXPERIENCIA.

SENTIR, AFFORDANCES CORPORALES Y LA INSTITUCIÓN DEL SUJETO¹

GO THROUGH AN EXPERIENCE.

FEELING, BODILY AFFORDANCES AND THE INSTITUTION OF THE SUBJECT

Emmanuel Alloa

Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales, Suiza

Emmanuel.Alloa@unisg.ch

Trad. Ernesto Guadarrama Navarro

RESUMEN

ABSTRACT

El artículo trata con la filosofía de la percepción de Merleau-Ponty, e intenta indicar por qué una reconcepción de lo que significa ser sintiente tiene también implicaciones para la comprensión de los procesos de subjetivación. Conectando con el temprano criticismo de Merleau-Ponty sobre los datos sensoriales con las tardías exploraciones en torno a la noción de la "institución", el punto a mostrar es cómo el sí mismo no es un mero receptáculo de contenidos sino que es institución de un sí mismo a través de las múltiples experiencias que sufre. La experiencia no es una cosa que "hacemos" o tenemos, sino algo que atravesamos y algo a través de lo cual llegamos a ser quienes somos. Desde una recapitulación de la consideración de Merleau-Ponty del sentido-aparición

The paper deals with Merleau-Ponty's philosophy of perception, and aims at indicating why a reconception of what it means to be sensing also has implications for the understanding of processes of subjectivation. Connecting Merleau-Ponty's early criticism of sense data with the later explorations around the notion of "institution," the point is to show how a self is not a mere receptacle for sensory contents but is instituted as a self through the very experiences it undergoes. Experience is not a thing we "do" or "have," but something we go through and something through which we become what we are. From a recapitulation of Merleau-Ponty's account of sense-emergence as a Gestaltist process and the analysis of the negative, diacritical structure of the experiential field, the argument moves to the mute demands of sensible environments ("affordances") and the types of embodied responsivity they call

¹ *Affordances* es un término que no tiene equivalente exacto en español y que dejaremos en su forma inglesa original. Se refiere a cualidades de objetos o ambientes que solicitan al sujeto y lo invitan a realizar ciertas acciones. En particular, el término fue usado en el marco de la psicología ecológica, acuñada por J. J. Gibson. Como conjunto de estímulos sensibles, las *affordances* 'sugieren' a los agentes como actuar. Asimismo, el término de *Stiftung*, que se encuentra en la obra de Edmund Husserl, y que se suele traducir por "fundación" en ese contexto debe ser retomado dentro del marco de la interpretación que da Merleau-Ponty de este término. En vez de traducirlo por "fondation", Merleau-Ponty usa la noción de "institución". (N. del T.)

como un proceso gestaltista y el análisis de la estructura negativa, diacrítica, del campo experiencial, el argumento se desplaza a las demandas mudas de los entornos sensibles ("affordances") y de los, así llamados, tipos de responsividad corporal. Como el artículo argumenta, los eventos aféctivos, "páticos" que tocan al sujetos son también los que llevan al sujeto a la existencia. Consecuentemente, la subjetividad aparece como el campo del llegar a ser compartido a través de solicitudes sensibles e instituido por significados de respuestas creativas dadas a las solicitudes puestas delante por otros seres, cosas, y sujetos.

Palabras clave: Merleau-Ponty | Sujeto
Institución | Subjetivación |

for. As the paper argues, affective, "pathic" events that touch the subject are also what brings the subject into existence. Consequently, subjectivity appears as the field of becoming, a becoming shaped through sensible requests and instituted by means of the creative responses given to the requests put forward by other beings, things, and subjects.

Keywords: Merleau-Ponty | Subject | Institution | Subjectivation |

Cómo debe teorizarse la relación entre un sujeto y sus sensaciones. ¿Son las sensaciones contenidos de la mente? ¿O están en cambio localizados dentro del cuerpo, justo como en una novela de Faulkner, el protagonista sostiene que "el caudal de la experiencia está reunido dentro del cuerpo y su revestimiento de piel"?¹ En cualquier caso, en última instancia, ambas aproximaciones –mentalista y fisicalista– encajan en su concepción de sensaciones como *datos*, i.e como aquello que es 'dado' a un sujeto ya existente, constituido. En la obra de Merleau-Ponty, trataremos de argumentar, se pueden encontrar las premisas para una comprensión diferente tanto de la experiencia sensorial como del sujeto. Lo que está en juego es la apreciación de lo que Merleau-Ponty llama *l'épreuve du sensible*, la 'prueba' de lo sensible, la cual debe ser el punto de partida fenomenológico de una modificación en las respectivas determinaciones de lo que significa sentir algo y lo que significa ser sensible.

Epreuve y *éprouver* son palabras que sólo con dificultad se traducen al español. Generalmente, *éprouver quelque chose* se traduce por 'tener una sensación'. Pero ¿qué significa *tener* una sensación y quién es el sujeto aquí? La mera noción de 'tener' parece inconveniente: 'tener una sensación' o 'tener una experiencia' implica la idea de una obtención, a través de los órganos sensoriales, de algo ya plenamente constituido, como si nuestros hombros se cargaran de registrar y transportar este contenido sensorial. Para evitar este contrasentido se puede sortear al traducir *éprouver* como

¹ William Faulkner, *Absalóm*, New York, Random House, 1995, p. 34. Ed. cast. ¡*Absalón*, *Absalón!*, Madrid: Alianza Editorial, 2017. Trad. Beatriz Florencia Nelson.

'atravesar una experiencia', de este modo se da cuenta del hecho de que un proceso generativo está teniendo lugar. Pero ¿quién es el sujeto que moldea la experiencia? Las experiencias, ciertamente, no son llevadas a cabo por nosotros; mejor dicho, éstas son transversales, cosas que atraviesan por sí mismas. Esto nos lleva a una tercera y última comprensión de *éprouver*, que es la más cercana al sentido etimológico. *Éprouver* no es solamente una forma de sentimiento; la palabra francesa también significa someter algo a examinación, una suerte de puesta a prueba. La experiencia equivaldría entonces a una prueba rigurosa cuya facticidad no es dependiente de la espontaneidad del sujeto. Donde quiera que la experiencia tome lugar, sucede un entrecruzamiento, el cual es indicado por la palabra en español 'experiencia' por la raíz proto-indoeuropea *per* (*per* significa 'a través', 'por medio de'; *dia* en griego). Someterse a una experiencia es equivalente a ir 'a través' de ella, lo cual se confirma por la etimología: someter enlaza el evento a un acto de 'sumisión, perduración, atravesamiento', el cual podría tener dos diferentes consecuencias: o bien surgir formidable y más fuerte, o bien ser arruinado por ello (tal y como en el verbo del antiguo alemán *untargän*). Pero en cualquier evento, tiene que ver con 'pasar a través de' y ser alterado en el mismo proceso.

Al volver la *épreuve* el punto de partida de sus análisis de los eventos sensibles, Merleau-Ponty inmediatamente hace a un lado algunas de las inconvenientes barreras que obstaculizan la epistemología tradicional y, al mismo tiempo, allana el camino para una descripción más realista de los procesos de individuación. Este artículo se enfoca en aquello que no ha recibido suficiente atención hasta ahora, esto es, la relación entre su reconcepción de la experiencia sensorial y la comprensión de sus correlatos, del sujeto. De hecho, en lugar de descartar por completo la noción de sensación, como se ha sostenido erróneamente, Merleau-Ponty apunta a una especificidad de la sensación, la cual es su no-objetividad y, por ende, su carácter transitivo.

Esta transitividad no está restringida a la sensación, en cambio, señala un rasgo distintivo común a los procesos experienciales en general. Este artículo presenta la conexión entre las investigaciones de Merleau-Ponty sobre la estructura del campo experiencial y sus reflexiones en la obra tardía sobre la lógica de la 'institución', a fin de enfatizar las formas en que los sujetos, exactamente como las percepciones que tienen, son 'instituidos'. El argumento de este artículo va desde de una recapitulación de la crítica que Merleau-Ponty hace de las consideraciones tradicionales de la sensación, vía su propio rediseño del surgimiento de la sensación como un proceso *Gestalt* (sección 2) y el análisis de la estructura negativa, diacrítica del campo de experiencia (sección 3), hasta las demandas que los ambientes sensibles generan 'affordances' y los tipos de responsividad corporal que estos requieren (sección 4). No percibimos cualidades, unidades o características abstractas, en vez de ello, percibimos disponibilidades,

peligros y amenazas; no encontramos cosas que *son*, sino cosas que esperan de nosotros *hacer* ciertas cosas, interactuar con ellas, responder a ellas o evitarlas. En una palabra, nuestra exposición a encuentros sensibles nos fuerza a dar una respuesta que incluso no sabíamos que teníamos: la capacidad perceptiva comienza como hetero-capacidad; nuestra iniciativa es ya el resultado de una primordial capacidad de respuesta (sección 5). En la última sección del artículo (6), la noción de 'institución' se pone en juego, con el fin de ofrecer una consideración más amplia de los procesos de creación y habituación. Eventos afectivos, padecimientos que tocan al sujeto son también lo que, al mismo tiempo, trae al sujeto a la existencia, y lo funda como un sujeto inventivo, quien desarrolla estilos específicos de respuesta a estímulos ineludibles. En la noción de institución también cristaliza la necesidad de Merleau-Ponty de un replanteamiento de la existencia sensible: tanto el ser sensible como el ser mismo preceden mi experiencia de ellos y sólo existen gracias al proceso retroactivo de institución o invención. Como resultado, la subjetividad aparece como el campo del devenir, un devenir formado a través de encuentros sensibles y fundado por medio de las respuestas creativas dadas a otros seres, cosas y sujetos. El yo experiencial, por así decirlo, prueba ser el resultado de una originalidad adquirida, una 'instituida' segunda naturaleza de patrones.

1. ¿DE QUÉ SON SENSACIONES LAS SENSACIONES?

Los filósofos de la experiencia sensible están usualmente confrontados con un dilema nodal, que es la pregunta presentada por el escepticismo: ¿cómo estar seguro de que es de hecho el mundo sensible –el mundo– al que estamos referidos y no una suerte de abstracción mental privada, que podríamos proyectar sobre éste? La respuesta clásica ha sido suponer que hay un nivel que precede aquellas representaciones y el cual es, por lo tanto, inmune al error: el nivel de la sensación: el acto de percibir no debe ser concebido como una representación de objetos externos, sino como el resultado inmediato de impresiones sensoriales causadas por ellos. En tal aproximación, la realidad externa es salvada al enfocarnos, paradójicamente, sólo en lo que es sentido inmanentemente. La fenomenología hereda esta línea empirista y adopta distintas posturas con respecto a su estrategia. Mientras que Husserl muestra afinidades con el empirismo y mantiene la necesidad de distinguir entre sensación y percepción, se considera generalmente que Merleau-Ponty rechaza por completo la noción de 'sensación' como engañosa. De hecho, la *Fenomenología de la percepción* es a menudo referida como el establecimiento de una profunda deconstrucción de la noción de 'sensación' lo cual, supuestamente, la vuelve superflua. Sin embargo, como se esclarecerá, Merleau-Ponty más bien critica la concepción de la sensación como *dato*. La sensación nunca se *da*, porque no tiene la estructura de un objeto. Nunca percibimos sensaciones

como tales; es más bien a través de sensaciones que percibimos. Sin embargo, la imperceptibilidad no equivale a inexistencia, y lo que debe ser comprendido es el carácter transitivo, generativo de la sensación. Este argumento se sigue de las premisas que debemos reconstruir sucesivamente.

La *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty comienza con un análisis crítico del concepto de sensación. El principal problema con las aproximaciones clásicas a la percepción, afirma Merleau-Ponty, es su aceptación perjudicial de algo así como la realidad de las sensaciones. En el lenguaje cotidiano, de hecho, damos por sentado que hay sensaciones: decimos que ‘sentimos’ (coloquialmente, que vemos, escuchamos o tenemos) verde, ruido o frío, y somos capaces de informar a otros si actualmente tenemos sensación de verde, ruido o frío. Pero ¿sabemos realmente lo que significa eso? De hecho, Merleau-Ponty asegura, la sensación es “una idea muy confusa” (FP 25)². *Prima facie*, parece plausible que haya razones para hablar de ‘sentir’ en lugar de ‘percibir’. Podríamos fácilmente imaginar casos donde sentimos el ambiente perceptivo como por completo teñido de verde, porque estamos viendo a través de lentes de color, o que sentimos la temperatura del cuarto como helada debido a una gripe febril. Podríamos decir que las cosas alrededor no son como tales verdes o congelantes; lo podríamos incluso *saber*, debido a experiencias previas, y aun así no podríamos evitar sino *sentir* verde y frío. Gracias a su naturaleza indubitable –su efecto presenciante– la sensación podría sin dificultad convertirse en un argumento clave contra consideraciones idealistas o representacionistas del conocimiento, de acuerdo con las cuales todo lo que tenemos por cierto proviene del interior o a través de ‘ideas innatas’ (Descartes). Para el empirismo inglés, la sensación de hecho ofrece una base segura sobre la cual podemos comenzar, tanto *lógica* –todas las ideas nos evocan sensaciones– como *cronológicamente* –en la experiencia, empezamos con sensaciones: yo siento un cierto sonido, el cual subsecuentemente reconoceré como el de un violín. Aunque todo esto podría parecer razonable, el argumento es débil, como explica Merleau-Ponty. Los colores y las temperaturas que siento “no son sensaciones, son unos sensibles; la cualidad no es un elemento de la consciencia, es una propiedad del objeto” (FP 26).

Volvamos a un *locus classicus*: Cuando Locke define la sensación como la más básica de las cualidades que afectan nuestros sentidos, él no habla de cualidades en general, sino que da ejemplos específicos, tal y como “la dureza del hielo” y la “blancura de un lirio”. Ahora bien, el tipo de particularidad al cual Locke está apuntando, que cabe suponer fundamenta toda experiencia como aquello que otorga las ‘ideas’ básicas, no se encuentra por ningún lado. No sentimos cubos de hielo ni lirios en general; nunca experimentamos ‘dureza’ o ‘blancura’ en general, sino esta dureza y esta

² Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Buenos Aires, Planeta Agostini, 1993. Trad. Jem Cabanes. (En adelante FP.)

blancura. A fin de que la experiencia sea específica, debe ser sensación de un objeto, la dureza de este hielo o la blancura de este lirio. Así, mientras que siempre son los particulares los que son sentidos, sus cualidades no son *ítems* que se encuentren dentro de la conciencia, sino *sensibles*, sostiene Merleau-Ponty y, como tales, son ya propiedades de algo que excede a la conciencia. Paradójicamente, el mero intento de aislar las unidades mínimas de sensación nos fuerza al empirismo, a llegar más allá de lo dado: aparentemente, la lengua maorí se precia de tener tres mil nombres de colores, sin embargo, no es porque sus miembros tengan una percepción más precisa, sino porque ellos no identifican cuando los colores pertenecen a objetos estructuralmente distintos (FP, 319).

Ahora, claro, esto no dice que las propiedades de los objetos sensibles no tienen nada que ver con sensaciones: si nos referimos a ciertas cosas empíricas con nombres como 'naranja', 'violeta', 'salmón' o 'lima', ello evidencia el hecho de que su ser mismo está indisolublemente ligado a su característica cromática sensible. No tiene sentido atribuir cualidades a cosas como meros atributos objetivos, independientes de cualquier forma de aparición. Estas cualidades no están dadas nunca *por sí mismas*, sino en la medida en que *aparecen*; una cualidad fenomenológica sin fenomenalización sería un sinsentido. No sólo tenemos que admitir que las sensaciones no están nunca auto-contenidas, sino también que señalan algo más allá de sí mismas (son sensaciones *de algo*), pero son también sensaciones a las que alguien se somete (le suceden *a alguien*). No son abstractas, no son sensaciones disociadas que podrían ser contempladas por todas sus perspectivas –no hay sensaciones de y en sí mismas–, mejor dicho, las sensaciones son aquello que *me* afecta de un modo particular y a través de ellas tengo una cierta experiencia del mundo.

Se tiene usualmente a las sensaciones por testimonios de un acceso al mundo en primera persona, radical e insustituible. Mientras que le podría pedir a alguien pararse en la misma posición a fin de tener la misma percepción que tengo de la luna entre las cumbres de dos montañas, no hay forma de pedirle a alguien que cambie de lugar y tenga las mismas sensaciones de un dolor de muela. A este respecto, las sensaciones han sido también ligadas a la radical característica de *ser-mías*. Esta concepción común tiene implicaciones para las teorías de la percepción también, dice Merleau-Ponty: "Si considero mis percepciones como simples sensaciones, éstas son privadas; son sólo mías"³. La tradición empirista ha tomado esta dimensión de *ser-mías* hasta sus más radicales conclusiones, considerando al sujeto de las sensaciones como un receptor pasivo e imprevisor. Pero uno podría tomar incluso un paso adelante, lo cual queda bien aprehendido en el principio de Berkeley, *esse est percipi*: lo que sea que existe puede ser rastreado a una sensación (actual o potencial). Al realista (Hilas)

³ Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris, Cynara, 1988, p. 51.

que conjetura que la cualidad del 'calor' debe existir en algún lugar fuera de la mente, Berkeley responde (a través de su alter ego Filonús) que el calor no es ni más ni menos real que el dolor en que se convierte una vez que se mueve cerca de nuestro cuerpo⁴. Ya que el punto aquí no es que los objetos son percepciones actuales, podemos parafrasear la aserción *esse est percipi*. *Esse est percipi* significa que los entes sensibles son entes que, primero y sobre todo, se definen a través de su *perceptibilidad*.

2. LAS DOS FALACIAS DEL EMPIRISMO

Sin embargo, en dicha consideración radicalmente subjetivista, la percepción y la sensación tienden a hipostasiarse, cuando el punto era tener la característica de 'ser-mío' (*mineness*) como el rasgo distintivo que podría distinguir entre ambas: dos individuos podrían ver la misma cosa o atestiguar el mismo evento, podrían incluso intercambiar posiciones para comparar sus percepciones, pero estarían en un apuro si quisieran intercambiar sus sensaciones: sin importar qué tan vívidamente describa mi dolor, éste siempre e irrevocablemente será *mi* sensación de dolor. Esto nos tiene que conducir a la primera falacia descubierta por Merleau-Ponty en su análisis de la sensación: *la falacia internalista*.

(a) *La falacia internalista*

En las concepciones empiristas, se acepta en gran medida la idea de que la sensación es una experiencia sensorial generada por un agente externo, que es no-conceptual, no-inferencial y, lo más importante, sin presupuestos. Mientras que es por sí misma sin-presupuestos, tal experiencia sensorial servirá como la base para fundar conocimiento certero: nunca experimentamos un árbol de naranjas, sino sólo un agregado de datos-sensibles en bruto –una cierta sensación de color– a partir de la cual podríamos inferir otras cosas, como la existencia de un árbol frente a nosotros con sus propiedades asociadas. Cuando el empirismo pretende rechazar las construcciones intelectualistas, y volver a la experiencia sensorial del mundo, hace en realidad lo opuesto, sostiene Merleau-Ponty, y la sensación resulta ser por sí misma una ilusión retrospectiva, la cual "no corresponde a nada de cuanto tenemos experiencia" (FP 25). Pese a que las consideraciones fundacionalistas pretenden basar el conocimiento del mundo externo, lo cual es generalmente problemático, en la certeza una corriente inmanente de sensaciones supuestamente auto-evidentes, no están actuando en absoluto sin presupuestos, sino, de hecho, se presume una entidad cuya existencia tiene que ser aún demostrada. La más radical postura sensorialista resulta ser especulativa, un constructo mental. Si la experiencia debe ser el punto de partida, difícilmente se encuentra algo así como una corriente de sensaciones privada, interna; sentir es ya un evento de apertura. Si bien

⁴George Berkeley, *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, Madrid, Espasa Calpe, 1993, p. 53.

podría ser que hay sensaciones sin un objeto, agente o causa identificable, –las alucinaciones sensoriales son un típico ejemplo– esto no significa que el sujeto coincide sin más con sus propias sensaciones. Prueba de ello es que ‘observar directamente una sensación’ se corresponde con *tener* una sensación, aunque la naturaleza de ese ‘tener’ debe ser aclarada.

Merleau-Ponty señala la contradicción fundamental inherente a las consideraciones empiristas: o bien las sensaciones se dan ‘inmediatamente antes de la mente’ (pero en este caso uno podría preguntarse dónde yace la diferencia entre sensaciones y representaciones, y encaramos un nuevo dualismo), o bien no hay en absoluto diferencia entre sensación y subjetividad (en cuyo caso sería imposible para un sujeto referirse a su propia sensación). Si hablar de ‘cualidades’ no se refiere a nada en absoluto, éstas exhiben alguna mínima diferencia con el ser de quien experimenta dichas cualidades; la cualidad de la suavidad y la conciencia de la suavidad no podrían de ninguna manera colapsar una con otra sin volverse ambas un sinsentido. Por otro lado, no hay campo privado de conciencia revestido con ítems que pudieran estar libremente disponibles para el sujeto; el hecho de que el sentir esté direccionado y que los fenómenos estén *apareciendo* no convierte a la conciencia un receptáculo de impresiones personales. Las cosas podrían aparecer de cierta forma para mí, pero esto no hace estas apariciones algo personal o subjetivo en ningún respecto. Cuando una vara derecha parece doblarse dentro del agua no hay mucho de privado en esa experiencia. A este respecto, cuando Cézanne dice que aquello por lo que se afana es por ‘captar’ sensaciones, no quiere decir adquirir impresiones personales, como lo hicieron los impresionistas, sino que, más bien, estas sensaciones están *entre las cosas mismas*. Las sensaciones son distintas de los sentimientos personales; son ritmos transversales, transpersonales, procesos más que contenidos, eventos más que contenidos y señales. No por nada el pintor lo llama, en las conversaciones con Gasquet, “este amanecer de nosotros mismos”⁵. El aspecto ‘dativo’ del sentir (la característica de *ser-para-mí* de los eventos sensibles) no señala ninguna forma de la propia característica de ‘ser-mío’ y no debe errarse al ponerle el título de pertenencia. Como Merleau-Ponty acertadamente nota: “La percepción se da siempre bajo el modo de un impersonal” (FP 255). Después de haber desafiado la falacia internalista en las consideraciones clásicas de la percepción, la *Fenomenología de la percepción* pone su atención en la otra falacia, que puede ser descrita como la *falacia atomista*.

(b) La falacia atomista

Después de aislar el dominio de la pura inmediatez, el cual sería el de los estados interiores, el otro problema central con las consideraciones reduccionistas de la percepción es el atomismo. En el intento de salvaguardar la

⁵ Joachim Gasquet, *Cézanne*, Paris, Belles Lettres, 2002, p. 245.

experiencia y colocarla sobre cimientos sólidos, la estrategia para rastrear las sensaciones básicas es no obstante fatal. En la búsqueda de una mínima gramática de la percepción, basada en elementos discretos, analizables que sirven como ladrillos para conjuntos complejos de aprehensiones sensibles, se cae presa de la ilusión de transparencia, la cual está lejos de eliminarse de la experiencia actual. La imagen completa de la percepción como un mosaico de patrones, instalado desde una miríada de impresiones puntillistas, es atractiva por su simplicidad, pero es la más teórica de todas las hipótesis, pues la existencia de un *qualia* aislado queda por probarse, sin mencionar todos los problemas que surgen de la cuestión de su extensión espacio-temporal. Este empirismo atomista revela dudosas implicaciones metafísicas, las cuales podrían, así, dejar el espacio abierto a toda especulación sobre si los datos-sensoriales podrían ser independientes de la mente, a la vez que inmateriales o algo semejante. Merleau-Ponty, entonces, critica la falacia atomista inherente a tales consideraciones, entre otras cosas, sobre la base de su problemática concepción de la corporalización: "El *quale* puro solamente nos sería dado si el mundo fuese un espectáculo y el propio cuerpo un mecanismo del que tomaría conocimiento una mente imparcial" (FP 73). El proyecto de fundamentar la posibilidad de la sensación en un conjunto inicial de unidades mínimas discretas se daría de una vez por todas: no hay 'sentimientos en bruto' identificables que yazcan a nuestro alrededor, la percepción no está basada en *ready-mades*, tiene que acontecer.

Una solución que se ha ofrecido es, en lugar de decir que visualizamos la sensación de un cuadrado rojo, visualizamos 'rojamente' y 'cuadradamente', y en lugar de ser objeto de la sensación, se trata de la tonalidad adverbial de su acto, la cual sería cercana a una vivencia. Pero aquí, de nuevo, esta consideración *adverbial* es justo una improvisación lingüística y, sobre todo, otro problema permanece, a saber, que la rojez y la cuadratura son tomadas en abstracto, de una manera descontextualizada. Si la consideración adverbial debe alcanzarse por completo, debe estar conectada con una experiencia subjetiva. El filósofo escocés Thomas Reid ha insistido ya en esto: en lugar de decir 'Siento dolor', debemos decir 'Estoy dolorido'. Pero tal consideración adverbial ha sido a menudo malinterpretada como radicalmente limitada a una perspectiva interna de primera-persona, a la cual Merleau-Ponty respondería. "Las sensaciones, las 'cualidades sensibles' distan, pues, de reducirse a la vivencia de un cierto estado o de un cierto *quale* indescriptibles, se ofrecen con una fisionomía motriz, están envueltas en una significación vital" (FP 225). Como señala la *Fenomenología de la percepción*, las sensaciones jamás llegan solas, sino que lo hacen en bandadas y multitudes, formando superposiciones y algunas veces contradiciéndose entre capas. Ahora bien, el empirismo no niega eso tampoco, pero la cuestión es de qué está hecha la naturaleza de esas relaciones entrecruzadas. Los problemas del atomismo no se resuelven con el asociacionismo, es

una explicación de segundo orden, la cual explica –en un marco humeano, por ejemplo– cómo las conexiones reales, que no pueden nunca ser percibidas, pueden no obstante ser inferidas. Al postular algo como las leyes de la asociación de estos datos sensoriales discretos, la teoría asociacionista tiene que dar un salto adelante al todo ya identificado para supuestamente explicarlo en su génesis. Los principios de selección y ordenación que guían los procesos de asociación sólo tienen sentido desde la perspectiva del objeto constituido, por lo que el asociacionismo presupone el hecho mismo que declara haber explicado. De cierta forma, el asociacionismo como tal, como el que defiende Ernst Mach, se aferra a la ilusión de la percepción como un rompecabezas ya armado que uno podría descomponer y recomponer a voluntad. Así como Kant rechaza al empirismo por describir un “caos de sensaciones” (*Gewühl der Empfindungen*), Merleau-Ponty critica al asociacionismo por su teleología implícita: “Observamos en seguida que es imposible, como se ha dicho frecuentemente, descomponer una percepción, convertirla en una colección de sensaciones, porque el todo es anterior a las partes –y este todo no es uno ideal”⁶. El principio ordenador, entonces, no es dado por un *telos* ideal de la aprehensión, sino que es inherente al campo sensorial en sí mismo, como Merleau-Ponty enfatiza, retomando las tesis de la psicología *Gestalt*.

“Una primera percepción sin ningún fondo es inconcebible.” (FP 296), sino que siempre está ya enredada con otras percepciones en un campo que genera su diferenciación interna, sus efectos de profundidad, escala y relieve. La relación entre la figura y el trasfondo crea un todo que no puede ser significativamente descompuesto en átomos singulares sin perder la percepción total. Max Wertheimer describe este principio de la *Gestalt* de la siguiente forma: “Me paro frente a una ventana y veo casas, árboles, el cielo. Ahora, sobre fundamentos teóricos, podría tratar de contar y decir: ‘aquí hay... 327 brillanteces y matices de color’. ¿Tengo ‘327’? No, veo el cielo, una casa, árboles...”⁷ Los psicólogos *Gestalt*, de los cuales Merleau-Ponty toma una gran porción de sus argumentos, desde Christian von Ehrenfels hasta llegar a Koffka, Köhler y Wertheimer, férreamente rechazan toda concepción sintética de la psique, lo cual sería la versión naturalizada de la subjetividad trascendental: si el proceso psicológico consistiese en ensamblar trozos y piezas discretas y empotrarlos en una síntesis general, no habría forma de explicar cómo podemos percibir ciertos eventos-sensibles como idénticos, aunque estos se formen de un contenido sensorial completamente diferente.

Un ejemplo intuitivo de los análisis *Gestalt* es la melodía musical como una continuidad primigenia desde la cual los tonos son progresivamente liberados. Así como el cuerpo en movimiento no está nunca en un solo

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception*, ed. cit., p. 47.

⁷ Max Wertheimer, “Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt II” en *Psychologische Forschung* 4, Berlín, Springer, 1923, p. 301.

lugar, sino que pasa a través de numerosos lugares, una melodía nunca yace en un estado, sino que pasa a través de notas. El elemento melódico, por lo tanto, no puede ser reducido a los tonos singulares o a su sucesión, sino que es el mero movimiento de los tonos lo que conforma su *Gestalt*. Esto puede ser fácilmente verificado: si en una melodía dada algunas notas son cambiadas (tal como desplazar la melodía a un nuevo tono, por ejemplo, moverse de mayor a menor), habrá por completo una melodía *diferente*. Por el contrario, si todas las notas son cambiadas de una manera organizada (a través de un cambio de clave, acorde o inversión de intervalos), se puede decir que la melodía permanece idéntica, pues puede ser transpuesta. Lo mismo se sostiene como verdadero en una fotografía: si removemos algunos elementos de la fotografía y los sustituimos por otros, tendremos una fotografía que muestra algo diferente; sin embargo, si modificamos la fotografía entera, por ejemplo, a través de la inversión de los valores de color o la solarización, la misma pintura es transpuesta en de un modo diferente (blanco y negro, inversión cromática, etc.). ¿Qué significa esto? De alguna manera, la capacidad de transponerse –o sea: la capacidad de movimiento– señala una identidad natural, lo cual también vale para decir que la melodía no está definida en absoluto, sino en sentido figurado; la identidad se origina de la estructura de sus relaciones internas. Consecuentemente, la percepción de constancia no se alcanza a través de simulaciones idénticas continuas de los mismos receptores sensitivos, sino a través de una estructura presente en la percepción o –para ser más precisos– a través de una estructura que emerge a través de la percepción.

En una palabra, Merleau-Ponty critica tal consideración parcializada y abre la perspectiva a un método diferencial, procesual. Concluye con la idea de un carácter *transitivo* de la sensación: la sensación no es perceptible, pero hace presente algo perceptible; más que percibir rojez, es a través de la sensación de rojo que percibimos la bola roja. Así, contra esta doble falacia –la internalista y la atomista– Merleau-Ponty enfatiza el carácter de campo de la percepción, el cual se organiza de acuerdo con un principio que él llama *diacrítico*. Remontándose al hecho que fue bautizado eficazmente por Hegel como “la negatividad de la experiencia”, esto es, el hecho de que el objeto tiene que ver siempre con algo que excede ya la corriente de lo particular, dada una experiencia, Merleau-Ponty enfatiza que los individuales *experimentados* nunca coinciden con la forma en que aparecen en la experiencia.

3. EL CAMPO DIACRÍTICO DE LA EXPERIENCIA

En su lectura de la psicología Gestalt, Merleau-Ponty desarrolla ya un tipo de aproximación estructuralista, el cual en vez de singularizar una gramática básica de formas (y, en consecuencia, de sentido) estudia las condiciones de emergencia del sentido. “Lo que hay de profundo en la ‘Gestalt’ (...)”

no es la idea de significación sino la de *estructura*", dice Merleau-Ponty, y así Gestalt no es tanto el nombre de un sentido dado, sino de una estructura que permite al sentido emerger, "el arreglo contingente por el cual los materiales llegan a tener ante nosotros un sentido, la inteligibilidad en estado incipiente".⁸ Una forma nunca tiene sentido *en y por sí misma*, el sentido emerge colateralmente a través de la relación con sus partes. La forma holística, que no puede descomponerse en elementos, no tiene substancia, sino que consiste en relaciones, las cuales no son inferidas sino reales (por lo tanto, uno podría conjeturar que Merleau-Ponty defiende un *realismo de relaciones*, el cual lo coloca en la misma línea de un pensador como Gilbert Simondon). Donde tal aproximación se separa de las filosofías de la mente tradicionales es donde rechaza la distinción entre cualidades *primarias*, supuestamente carentes de significado pertenecientes al objeto, independientes de cualquier observador (extensión, masa, velocidad...) y cualidades *secundarias* que no existen 'ahí afuera', sino sólo dentro de la mente humana ('qualia', tal como el color, el sabor, el olor...), las cuales supuestamente delinearían entonces la corriente de significado. Una sensación de rojo es tan pequeña, una cuestión privada, que es equivalente a una representación interna; cualquier *qualia* está ya atrapado en una red de relaciones colaterales, las cuales son relaciones de sentido. "Por otra parte, el color es variante en otra dimensión de variación, la de sus relaciones con el entorno: ese rojo es lo que es sólo uniéndose desde su lugar con otros rojos a su alrededor, con los que hace constelación; o con otros colores que él domina o que lo dominan, que él atrae o que lo atraen, que él rechaza o que lo rechazan. En resumen, es cierto nudo en la trama de lo simultáneo de lo sucesivo. Es una concreción de la visibilidad, no es un átomo" (VI, p. 120)⁹.

El campo sensorial nunca es homogéneo, sino punzado y calado, y un color como el rojo constituye su enrejado cromático. Justo como en un texto que, de otro modo, sería ininteligible, tal y como en los *scriptio continua* medievales, se hace accesible a través de signos diacríticos que se sitúan arriba, abajo y entre las letras, como para espaciarlas y hacerlas 'respirar', el grosor del campo experiencial requiere puntuaciones diacríticas también¹⁰. No experimentaríamos nada, no habría en lo absoluto experiencia si el campo experiencial no se abriera a elementos venideros y pliegues que se retrotraen. En el mundo sensible, Merleau-Ponty ve una lógica inminente por trabajarse y esta lógica dirige la forma en que las texturas,

⁸ Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1953, p. 286. Trad. Enrique Alonso.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

¹⁰ Para esta lectura 'diacrítica' de Merleau-Ponty, nos permitimos remitir a los argumentos desarrollados en E. Alloa, *La resistencia de lo sensible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, y "The Diacritical Nature of Meaning: Merleau-Ponty with Saussure", en *Chiasmi International* 15 (2014), pp. 167-179.

tonos, niveles e intensidades se distribuyen, cómo las cosas adquieren su 'veta'. Cualquier percepción requiere una previa diferenciación. Un vestido rojo, dice Merleau-Ponty, no es sino "(p)untuación en el campo de las cosas rojas", y discrepará de otras cosas rojas, como las túnicas de los obispos, una bandera revolucionaria, los campos ocres de Madagascar, o los ropajes de los gitanos en los Campos Elíseos, cada uno de ellos liberado de su correspondiente carga semántica y sus asociaciones afectivas (VI 120).

Pero la naturaleza diacrítica precede al nivel de los objetos identificables. Lo que necesita entenderse, dice Merleau-Ponty, es el hecho de una "relativa impercepción de un horizonte o trasfondo que se implica pero no se tematiza"¹¹, o, dicho de otro modo, la visibilidad implica una cierta no-visibilidad o *in*-visibilidad. Como se sostiene en el manuscrito de *La naturaleza y el mundo del silencio*, la filosofía debería estar esquematizando una "teoría de la percepción como divergencia"¹². La percepción es *diacrítica*, en lo que respecta tanto a lo que la rodea como internamente: en un tramo de pasto, el verde no será únicamente experimentado en contraste con el ambiente circundante, sino también en virtud de su rítmica interna, tal como los tonos más oscuros o claros de verde, los marrones claros y los amarillos pálidos que ondulan en su interior. Las diferencias son diferencias de nivel o de intensidades: dentro del campo de lo sensible, el campo se abre gracias a variaciones mínimas –cromáticas, acústicas, táctiles, etc. Hay una negatividad originaria que tiene que ser reaprehendida en términos sensibles: "Esta distancia que, en una primera aproximación, hace al sentido, no es un no con el cual yo me damnifique, una falta que yo constituya como falta por el surgimiento de un fin que me propongo –es una negatividad natural, una institución primaria, siempre ya ahí" (VI 192).

La sensación en sí no es un "caos desorganizado", sino que manifiesta un orden interno que la orienta hacia ciertas retraduccionas de ésta o aquella aprehensión. El traslado a otro contexto –el de la adquisición del lenguaje– permite ganar una mejor comprensión de este hecho. Ya en sus análisis tempranos, Merleau-Ponty afirma lo siguiente: "Si el lenguaje no encontrara en el niño que escucha hablar, alguna predisposición al acto de la palabra, quedaría para él, durante mucho tiempo, como un fenómeno sonoro entre otros; quedaría sin poder sobre el mosaico de sensaciones de que dispondría la conciencia infantil"¹³. Siempre apunta la experiencia sensible hacia un sentido aún por venir, debido a los espacios vacíos dentro del campo perceptivo, pero también en virtud del sujeto cuya respuesta éste solicita. Las lagunas exhortan a ser llenadas, los puntos de la elipsis aportan una invitación complementaria. En una palabra: la estructura diacrítica no

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France*, Paris, Gallimard, 1968, p. 12.

¹² Maurice Merleau-Ponty, *La nature et le monde du silence*, nota manuscrita inédita de otoño 1957, Fonds Merleau-Ponty, BNF, vol. VI, f. 143.

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, ed. cit., p. 238.

está cerrada sobre sí misma, sino que para desenvolverse requiere de un sujeto corporeizado, pragmático, lo cual explica por qué la estructura dia-crítica es también uno de las *affordances*.

4. AFFORDANCES

La idea que el campo perceptivo es un campo de estímulos y solicitudes sensoriales es, una vez más, anticipada por la psicología Gestalt, la cual asume que el campo perceptivo no está habitado por unidades constituidas de sentido, sino que, más bien, forma una red de prominencias que invitan a la atribución –o invención– de sentido. Este punto ha sido ya destacado por los psicólogos de la Gestalt mismos, por ejemplo, cuando Kurt Koffka apela al ‘carácter de demanda’ de los ambientes sensoriales; dicho punto se refuerza con el concepto de *Aufforderungscharakter*¹⁴ (carácter de intimación) de Kurt Lewin, pero es Merleau-Ponty quien da un paso adelante en esa dirección. A diferencia de los psicólogos Gestalt, quienes en última instancia subordinan las *affordances* a los sujetos de interés –el buzón solamente nos ‘requiere’ para enviar una carta cuando tenemos planeado enviarla a algún lugar, y pierde esta cualidad o estímulo una vez que se ha hecho –desde un punto de vista fenomenológico, la solicitud precede a mis intenciones. Mientras que para Koffka la iniciativa yace en la mente humana (“Tengo una necesidad que por el momento no puede satisfacerse; entonces un objeto aparece en mi campo, el cual puede servir para aliviar esa tensión, y, entonces, este objeto se ve dotado de un carácter de demanda”¹⁵), para Merleau-Ponty, esto resulta ser una extraña ventriloquia subjetivista, en la que solamente le prestamos a objetos inanimados una capacidad de actuar en aras de retomar lo que les habíamos inicialmente transferido. Incluso en la perspectiva posterior, la ecología de la percepción de James Gibson, la cual decisivamente ayuda a promover el concepto de los ‘estímulos’ y que se ajusta con Merleau-Ponty en un número sorprendente de puntos, aún evidencia una fuerte creencia en un actuar espontáneo del sujeto cuando Gibson traduce los estímulos del ambiente como opciones “ofrecidas” a un animal, y, así, como “oportunidades para la acción”¹⁶. Mientras que los estímulos deben, de hecho, distinguirse de sus causas (el carácter de estímulo no es mecánico, del tipo causal) éstos son solicitudes, más que oportunidades; aunque estos no necesariamente remueven una cierta acción, activamente conducen e invitan al comportamiento (uno podría pensar en el principio leibniziano de *inclinat non necessitate*– orientan aunque no con necesidad). Los objetos sugieren cómo deben ser manejados: las pinturas requieren ser observadas

¹⁴ Kurt Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, New York, Harcourt, 1935, pp. 353 ss.

¹⁵ Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, ed. cit., p. 354.

¹⁶ James Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin 1979, chap. 8, “The Theory of Affordances”.

de cierta manera; el terreno de un paisaje invita ser atravesado a lo largo de ciertos caminos, etc. Más que un telón de fondo para la contemplación teórica, el ambiente sensible se encuentra entremezclado con marcas que ejecutan una constricción práctica, y es atravesado por patrones y vectores que guían a los agentes en su comportamiento, si no es que solicitan resueltamente un comportamiento del agente.

Los estímulos, así, tienen un doble componente, *normativo* y *afectivo*. El estímulo sería así el nombre de un tipo preconceptual de normatividad que podría no ser respetado, pero cuya fuerza es confirmada aun a través de la subversión. Ciertos objetos preconceptuales dados canalizan atención concordantemente, e incluso los menos espectaculares –tan básicos como el color ‘azul’– crearán una cierta normatividad: “El azul es lo que solicita de mí cierta manera de mirar, lo que se deja palpar por un movimiento definido de mi mirada.” (FP 226). Pero el estímulo también nombra una fuerza afectiva primaria al nivel de las cosas mismas. Refiriéndose a lo viscoso, la cualidad pegajosa de la miel es no está sólo para calificar una cosa en sus propiedades internas (tal como contener cierta cantidad de glucosa), sino también para atestiguar una cierta cualidad de reacción que se revuelve en nosotros. Por lo tanto, dar cuenta de la viscosidad de la miel es “describir una relación particular entre nosotros y el objeto o indicar que somos movidos u obligados a tratarlo de cierta manera, o que tiene una particular forma de seducir, atraer o fascinar al sujeto libre que se erige antes de nosotros”¹⁷. Este estímulo-afección significa una suerte de *intencionalidad invertida* en vez de estar dirigida *hacia* una meta, un objeto, un *intentum*; éste es el objeto que atrae hacia sí la atención de quien percibe. En un campo aún indiferenciado, algo viene al frente, y es resaltado del trasfondo, y afecta a un sujeto sensible y corporal, antes de ser retomado y retraducido en términos conceptuales.

La insistencia en las demandas que vienen de lo sensible mismo da cuenta de un imperceptible pero profundo cambio respecto a la fenomenología husserliana. No es que Husserl no haya mencionado en lo absoluto tales cosas. Especialmente en *Ideas II*, cierto número de observaciones que parecen apuntar en una dirección similar¹⁸. Pero visto más a fondo se muestra que las consideraciones de Husserl permanecen en el nivel de la subjetividad constituyente, la cual funciona como la instancia para la dación de sentido (*Sinngebung*). Si en el panorama de Merleau-Ponty, también, los fenómenos aún permanecen como fenómenos de sentido, y lo que sea que

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, México, FCE, 2003, p. 29. Trad. Víctor Goldstein.

¹⁸ El objeto “quiere en cierto modo ser objeto del volverse, toca a /la puerta de la conciencia en un sentido específico (a saber, el del volverse), atrae; el sujeto es atraído, hasta que finalmente el objeto es atendido. O atrae prácticamente, quiere en cierto modo ser agarrado, invita al disfrute, etc.” (E. Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, México, FCE, 2005, p. 267. Trad. Antonio Zirió Quijano. (En adelante *Ideas II*.)

aparezca aparece *como algo* (i.e. un cierto sentido es dado a lo que aparece), este proceso no puede ya ser rastreado hacia una seminal subjetividad 'dadora de sentido'. En vez de ello, dar sentido a algo es ya una forma de lidiar con su desconcertante demanda. Como sucede, damos sentido a lo que nos aparece. Comenta Lefort esta idea merleau-pontiana, expuesta en las lecciones sobre pasividad: "Sólo damos sentido a lo que aparece al responder a una solicitud externa, siguiendo una orientación que nos impone un cierto 'campo'"¹⁹. Justo como en los sueños, donde reaccionamos a algo que identificamos sólo en retrospectiva, en momentos de vigilia, de esa misma forma no observamos primero a una interlocutora antes de responder a su solicitud; la respuesta es ya parte de un proceso de identificación a fin de averiguar la demanda implicada²⁰. Ergo, se insiste en el hecho de que el significado no está en las cosas ni tampoco en la mente del espectador, sino que está presente en latencia, en un estado incipiente. Tal insistencia en la potencial y, por lo tanto, implícita dimensión de sentido en la Gestalt da un indicio de la necesidad de un correlato activo, o sea un sujeto que lo actualiza, pero siempre en demora, posteriormente.

La primera instancia que reacciona a tal interpelación es el cuerpo, esquema que responde a los estímulos del ambiente, permitiendo una 'sintonización' con los requerimientos dados en una situación: el orden interno reverbera una normatividad del mundo, y reaccionamos irreflexivamente en formas correspondientes. "El sujeto de la sensación no es ni un pensador que nota una cualidad, ni un medio inerte por ella afectado o modificado; es una potencia que co-nace (co-noce) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él." (FP 227) No percibimos cualidades y cantidades, unidades o características abstractas, sino disponibilidades, opciones, peligros y amenazas –en lugar de cosas que *son*, nos encontramos con cosas que esperan de nosotros *hacer* ciertas cosas, interactuar con ellas, responderles o evitarlas. Los encuentros sensitivos nos fuerzan a inventar una respuesta a lo que se presenta en sí mismo, como Merleau-Ponty dice, a lo vagamente expresado, "a una pregunta mal formulada" (FP 230).

5. RESPONSABILIDAD

El campo sensorial, por lo tanto, más que un anaquel en el que la percepción puede servirse por sí misma a voluntad, es un ambiente que solicita respuestas corporales pre-reflexivas. En lugar de resultar de una aproximación activa, los encuentros sensitivos son más a menudo algo que nos acontece involuntariamente. Al contrario de la figura del auto-contenido Adam, a quien Nicolas Malebranche posiciona prominentemente en su epistemología y cuyos sentidos eran incapaces de afligirlo, confinándose a

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *La institución. La pasividad*, prefacio Claude Lefort, Barcelona-México, Anthropos, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2017, vol. I, p. XXVII. Trad. Mariana Larison.

²⁰ *Ibíd.*, vol. II, p. 40.

sí mismos a advertirlo, y dejándolo en paz tan pronto como él lo deseaba²¹, las consideraciones de Merleau-Ponty sobre la sensibilidad dan testimonio de una condición fundamental de exposición a eventos inesperados e interlocutivos. Los eventos sensibles son sucesos que nos golpean, sacuden, afectan y desquician.

La estructura del sujeto psicótico no está restringida a los casos patológicos, sino que revela una condición de la subjetividad en sentido amplio, la cual es su ser en estado de "herida abierta" (FP 355) permanente, i.e. el objetivo de aflicciones que nos acontecen.

Tal vulnerabilidad primaria es justo el correlato de la capacidad de sentir, como señala Merleau-Ponty en su ontología tardía: cualquier ser sensible es sólo capaz de tener sensibilidad si está a su vez sujeto a la condición de lo sensible, i.e. de estar expuesto a otros. En vez de una facultad sensible por la cual yo poseería iniciativa, la sensibilidad es una fuerza a la cual pertenezco y la cual me aprehende en la medida en que aprovecho asirla. Así, ésta implica la posibilidad de ser completamente invertida y, como resultado, tiene que ser tomada literalmente como *experiri*, como una prueba (*épreuve*) que consiste en someterse a una exposición al otro: la *estesia* comienza como *eteroestesia*. Sin embargo, es en esta exposición a la otredad y en la respuesta creativa que se la da que el sujeto se experimenta a sí mismo, dado que esa respuesta a las peticiones de lo sensible conlleva ya una re-articulación inventiva. Sentir no es un mero registro pasivo de un estado de cosas; conlleva ya una parte creativa, una solución a un problema como sea, que consiste, en primer lugar, es identificar el problema mismo: "un sensible a punto de ser sentido plantea a mi cuerpo una especie de problema confuso. Importa que yo encuentre la actitud que le dará los medios para determinarse y convertirse en azul" (FP 230). Este proceso de sintonización tiene que encontrar una respuesta que uno no tenía de antemano para la cuestión emergente.

Es seguro que soy yo quien siente, pero la *dirección* de las apariencias no debe ser confundida con *autoría*: donde sea que percibo una cualidad sensible "Y, sin embargo, sólo movido por su sollicitación hago esto, mi actitud nunca basta para hacerme ver de verdad azul, o tocar de verdad una superficie dura" (*idem*).

En su obra ontológica tardía, Merleau-Ponty tiene esta fórmula que sintetiza notablemente este punto: "El Ser es lo que exige de nosotros creación para que tengamos la experiencia de él" (VI 176). Como Ser sensible, el Ser precede mi experiencia de él y a la vez sólo existe gracias a la experiencia a través de la cual se hace sensible, lo que, para Merleau-Ponty, es equivalente a un proceso retroactivo de invención. "Lo sensible me

²¹ Nicolas Malebranche, *Acerca de la investigación de la verdad*, Salamanca, Sígueme, 2009. Merleau-Ponty alude a este pasaje en su obra temprana (Ver FP 272). Sobre su lectura general de Malebranche, cf. Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1978.

devuelve aquello que le presté, pero que yo había recibido ya de él.” (FP 230). Las extensas elaboraciones de Merleau-Ponty sobre la creatividad de la respuesta atestiguan otro cambio de perspectiva respecto al marco de referencia husserliano. Las demandas no pueden ser cumplidas en de la misma forma que las intenciones, puesto que demanda y respuesta no son nunca simétricas y no forman una correlación en la forma en que lo hacen la *nóesis* y el *nóema*. Justo lo que es una intuición seminal en los escritos de Merleau-Ponty –la discrepancia temporal entre la demanda y la respuesta y el ‘lapso de tiempo’ que yace entre estos– ha sido trabajado en detalle por autores como Levinas (con la noción de diacronicidad) o Waldenfels (quien habla de una *diástasis* originaria).

Si seguimos la propuesta de Waldenfels de una ‘responsividad fenomenológica’, tenemos que admitir que hay una *posterioridad*²² constitutiva de la respuesta –tomando prestado un término del psicoanálisis freudiano– la cual corresponde a una *antelación* de la demanda. Los fenómenos sensitivos y los eventos sensoriales, antes de acceder al estatus de correlatos noemáticos de sentido; antes de ser objetos que reciben un sentido, son algo que provoca sensaciones sin ser significativos por sí mismos. Sin importar si son insignificantes, ellos podrían ser altamente enérgicos, en la medida en que provocan eventos por los cuales somos tocados, afectados, sorprendidos y, hasta cierto punto, incluso violentados²³. Como resultado, aquello a lo que respondemos no es nunca lo que activó la respuesta: a lo que *respondemos* no es aquello por lo que *fuimos afectados*, pues la causa de nuestra afección eludiría siempre nuestra completa aprehensión. Esta diferencia entre “aquello por lo que” somos afectados y “aquello a lo que” respondemos ha sido caracterizada por Waldenfels como ‘diastasis’, lo cual radicaliza su propia concepción previa de la ‘diferencia responsiva’²⁴. Asimismo, la instancia a la cual respondemos no está nunca presente, sino sólo se alumbraba *cuando* hablamos o *cuando* actuamos. Así como no respondemos a objetos plenamente constituidos, sino que generamos su identidad a través de la mera forma en que estos reciben respuesta, no hay un sujeto plenamente constituido que aguarda a la experiencia para actuar autónomamente, por lo cual la primacía tradicional otorgada a la intencionalidad en la teoría clásica de la acción es abandonada. El sí-mismo

²² El término freudiano al que hace referencia el autor es el de *Nachträglichkeit*; dicho término suele traducirse como “resignificación”, una vez que se cobró conciencia de él como concepto técnico (antes de lo cual existían diversas traducciones, entre las que podemos encontrar la de “posterioridad”). No se utiliza en la presente el término “resignificación” porque en este contexto podría llevar a una incomprensión de la propuesta de Merleau-Ponty que el autor quiere exponer. (N del T).

²³ Bernhard Waldenfels, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, ed. Gustavo Leyva, Barcelona-México, Anthropos, 2015, p. 22

²⁴ Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung, Phänomenologie-Psychoanalyse-Phänomenotechnik*, (Frankfurt: Suhrkamp, 2002), pp. 10, 14 ss. Sobre la diferencia responsiva, ver *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.

es un “efecto”, si bien en un sentido no causal –el efecto mismo es uno de los tipos responsivos. Un sí-mismo emerge donde sea que la experiencia es rearticulada. Del acusativo “a quién” del afecto, algo como la mismidad emerge progresivamente.

6. LA INSTITUCIÓN DEL SUJETO

Uno de los recursos, productivo, difícil y, hasta estos días, pobremente explotado del pensamiento tardío de Merleau-Ponty es la noción de institución, la cual, entre otras cosas, decisivamente destituye las concepciones existentes del sujeto. Primero y ante todo, la noción de institución tiene el propósito de ofrecer una consideración de la subjetividad alternativa al sujeto trascendental, el cual funciona como modelo para los filósofos de la conciencia. Para Merleau-Ponty, tan pronto como comenzamos con la conciencia, no se puede sino atribuirle un papel constitutivo. Para la conciencia, sólo puede haber objetos tales que hayan sido constituidos por la conciencia misma. Incluso si uno concede que tales objetos nunca están “plenamente” constituidos y mantiene alguna dimensión de indeterminación, como Husserl se inclina a conceder en lo que concierne a los objetos perceptibles, aún estos objetos están íntimamente conectados con los actos de conciencia de los que ellos son correlatos (no es accidental que el modelo husserliano es el del cumplimiento (*Erfüllung*) de las anticipaciones intencionales). Ergo, la propuesta de Merleau-Ponty de tomar un nuevo comienzo para la descripción de la subjetividad.

“Si el sujeto fuese tomado no como constituyente sino como sujeto fundado”, escribe Merleau-Ponty, “podría comprenderse que el sujeto no existe instantáneamente”, en lugar de ello, es el “campo de mi devenir”. Este campo de devenir acontece a través de sensaciones, a través de encuentros con otros entes, cosas y sujetos, y, correspondientemente, “el sujeto fundado existe entre otros y yo-mismo, entre yo-mismo y mí, como una bisagra, la consecuencia y la garantía de nuestra pertenencia a un mismo mundo”²⁵. De hecho, la reformulación de un cierto número de problemas desde comienzos hasta mediados de los años 50 y en adelante –historia, idealidad, verdad, naturaleza, vida y, primero y ante todo: la mismidad– se beneficia significativamente con el concepto de ‘institución’. Los escritos tardíos de Merleau-Ponty, específicamente las lecciones del Collège de France de 1954-55 sobre la institución y la pasividad²⁶, ofrecen instructivas descripciones de un proceso específico de *subjetivación* y *objetivación*, el cual Merleau-Ponty, en contraste con la aproximación “constituvista”, describe con el concepto de “institución”. A través de una respuesta a los afectos, los sujetos son instituidos y dotados de un sentido específico en

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, ed. cit., p. 60.

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Institución y pasividad*, ed. cit.

respuesta a lo que les sucede: son fundantes y fundados a la vez, en vez de ser constitutivos²⁷.

Si bien 'institución' es sólo un intento por traducir la noción husserliana de *Stiftung*, rápidamente excedió su marco de referencia. De la misma forma que en su ponderación del fenómeno del lenguaje Merleau-Ponty insiste en el doble aspecto, estabilizado, iterable del discurso (*parole parlée*), por un lado, y en el aspecto único e irrepetible del acto de habla (*parole parlante*), con respecto al problema de la institución, apunta al doble carácter de la institución: las instituciones pueden tanto ser vistas en términos de estabilizados, habitados marcos del actuar, pensar y percibir (el lado 'instituido'), como en términos de un establecimiento inaugural de un nuevo orden de cosas (el lado 'instituyente'). Sin embargo, si la "institución es un abrirse a, siempre precede desde"²⁸, y la investigación de estos cimientos no cimentados de la institución, de tesis ocluidas precedentes desde las cuales tomamos la batuta, tiene que ser un tema central para para Merleau-Ponty.

78

En lugar de negar que hay tales cosas como unidades estables –la experiencia práctica, intersubjetiva prueba que, pese a la diferencia en las perspectivas, los sujetos pueden referirse a una y la misma cosa, ya sea en la percepción o en el lenguaje–, el punto es más bien recordar las condiciones olvidadas de la aparición: la invariancia solamente emerge a través de diferencias y, consecuentemente, su origen putativo es un cheque sin fondos. No somos el origen de nuestra propia existencia, de nuestro propio ser. Como él dice en una nota de trabajo de noviembre de 1959, "tampoco soy el autor de ese hueco que se forma en mí por el pasaje del presente a la retención, yo no soy el que me hace pensar como tampoco soy el que hace latir mi corazón." (VI 196) Sentir no es tanto la acción de un sujeto y no es tampoco la pura receptividad o habilidad-de-impresión, es más bien el hecho de 'estar abierto', como Henri Maldiney define la *traspasividad*²⁹. O, para usar la propia descripción de Merleau-Ponty, significa estar expuesto-a (*être exposé à*)³⁰, haciendo eco a la concepción de 'ser expuesto' en Jean-Luc Nancy³¹. En una palabra, sentirme a mí mismo y la apertura a la exterioridad son dos lados de la misma moneda. Thomas Reid estaba en lo cierto cuando insistía en que en lugar de decir "siento dolor", deberíamos decir "estoy dolido". Esto nos forzaría a pensar sobre la estructura 'acusativa' de la subjetividad. Los eventos afectivos, 'páticos', que tocan al sujeto son también los que al mismo tiempo traen al sujeto a la existencia, como un sujeto responsivo e inventivo: estar expuesto es "lo que pone a la actividad en ruta, un evento, la iniciación del presente, el cual es productivo

²⁷ *Ibíd.*, vol. II, p. 110.

²⁸ *Ibíd.*, p. XV.

²⁹ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 263 ss.

³⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Institución y pasividad*, ed. cit., vol. I, p. 4.

³¹ Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, Madrid, Arena, 2008. Trad. Antonio Tudela Sancho.

después”³². Si bien Goethe hablaba de una “productividad póstuma” del genio, uno debería más bien hablar de un nacimiento tardío del sí-mismo.

Si el mundo de las cosas está ya permeado con demandas y exigencias, si nos sentimos ‘mirados’ por cosas inanimadas y nos sentimos llamados a actuar, ¿qué decir de las exigencias que se originan de los otros? Las cosas mismas ofrecen una resistencia a nuestra completa objetivación, pero el encuentro con otros sujetos es un evento experiencial más inquietante, el cual –como Merleau-Ponty apunta al respecto de la novela de Simone de Beauvoir *La invitada*– a menudo lleva a intentos por “someter la inquietante existencia de los otros”³³. La mismidad debe ser concebida como algo que está permanentemente delineado a través de su interacción con otros; la personalidad es el resultado de la trans-personalidad. Este es un aspecto en el que la descripción de Merleau-Ponty se acerca a la distinción de George Herbert Mead entre ‘Yo’ (I) y ‘Mí-mismo’ (Me) (los cuales, interesantemente, son concepciones del sí-mismo). Uno nunca comienza consigo mismo, nuestros propios orígenes se nos escapan. Mientras que el ‘Mí-mismo’ es la suma de actitudes que otros proyectan sobre nosotros, el ‘yo’ es la respuesta del organismo a las actitudes de los otros.³⁴ En un equipo, el sujeto reaccionará a las demandas de los otros, atrapar el balón y lanzarlo al siguiente jugador o algún otro movimiento, pero la mismidad (el ‘yo’) es ya una respuesta a las exigencias que los otros nos presentan. En un juego de pelota, tales respuestas serán sobre todo corporales y prereflexivas, aunque una elucidación posterior puede tener lugar en el pensamiento, como enfatiza Merleau-Ponty: “Cuando me vuelvo hacia mi percepción y paso de la percepción directa al pensamiento de esta percepción, la re-efectúo, vuelvo a encontrar un pensamiento, más antiguo que yo, operando en mis órganos de percepción del que éstos no son más que vestigio” (FP 363).

Cuando nos sometemos a lo que nos pasa, transformamos este evento en una experiencia nuestra y nos lo apropiamos. En un proceso de re-traducción, la ordalía con la que nos encaramos pasivamente se convierte en algo más. A través de narrativas, las experiencias son unidas en una historia, no obstante, nunca es tal que pudiera ser anticipada. Mi mismidad debe no obstante ser como un tipo de originariedad adquirida, como una ‘segunda naturaleza’ de tipos. A través de la experiencia, un sujeto es llevado a ser lo que será reconocible en sus patrones responsivos, en su estilo y en modos habituales de repetición. Como Aristóteles ya apuntala, las habilidades personales son el resultado de acciones repetidas, y capacidades que uno llama nuestros propios resultados de prácticas corporales: “Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando

³² *Ídem*.

³³ Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977. Trad. Narcís Comadira

³⁴ George H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, p. 175.

la cítara”³⁵. Un nuevo “hábito motor” –una capacidad adquirida recientemente, una forma diferente de hacer las cosas, un tipo reciente de hábil confrontación– tendrá repercusiones en un “hábito perceptivo”, tal como acostumbrarse a usar un bastón o prótesis, lo que modificaría el ambiente perceptivo (FP 169). Ergo, la paradoja del hábito: uno sólo llega a ser experimentado a través de la experiencia, mientras que al mismo tiempo cada nueva experiencia también preconiza potencialmente una disrupción en los hábitos sedimentados. Sin importar cuán hábil sea el entrenamiento, algo se resiste a la completa aprehensión; una inapropiable reserva permanece dentro de la experiencia, que relanza infinitamente el proceso. La otra cara de esta originalidad adquirida es que permanece una adquisición originaria: “Entre mi sensación y yo, se da siempre la espesura de una adquisición originaria que impide el que mi consciencia sea clara para sí misma” (FP 231). Siempre permaneceremos, hasta cierto punto, opacos a nosotros mismos y, pese a todo, es posible otra relación con la subjetividad, si uno se mueve al nivel de la reflexividad pre-intencional. Como apunta Merleau-Ponty, “La percepción de sí mismo es también una percepción” (VI 220), y ésta es precisamente esta característica de retracción, su dimensión negativa no-representacional, la que nos fuerza a repensar en su conjunto lo que significa hablar de ‘nosotros’ mismos y de las experiencias que desarrollamos. Los sujetos son justo tan transitivos como lo son las experiencias. Podríamos recordar lo que Bergson había dicho a aquellos que piensan el presente como algo puntual que actualmente es, mientras que no hay nada tan efímero como el presente: “Ustedes definen arbitrariamente el presente como *lo que es*, cuando el presente es simplemente *lo que se hace*”³⁶. Lo que Bergson dice sobre el presente puede igualmente decirse del ‘Yo’.

³⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II 1, 1103a33-34, Madrid, Gredos, 1998, p. 161.

³⁶ Henri Bergson, *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 163.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 5 Septiembre de 2020
ISSN: 2448-8941
Doi: En trámite

IMAGINARIOS SOCIALES Y NUEVAS HABITUALIDADES EN
LOS PUEBLOS ORIGINARIOS, FRENTE AL TURISMO RURAL:
UNA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA

SOCIAL IMAGINARIES AND THE NEW HABITUALITIES
IN THE ORIGINAL TOWNS FACING RURAL TOURISM:
A PHENOMENOLOGICAL APPROACH

Rebeca Osorio González
Universidad Autónoma del Estado de México
rosoriog@uaemex.mx

81

Resumen

El objetivo central de esta propuesta es generar instrumentos comprensivos de los imaginarios sociales, a través de conceptos centrales de la fenomenología husserliana, como el de «habitualidad» (*Ideas II y Meditaciones cartesianas*) y el mundo de la vida –*Lebenswelt*– (*La crisis*) con el propósito de aplicarlos al análisis de las experiencias de comunidades originarias frente al turismo rural.

Palabras clave: Fenomenología | Imaginarios sociales | Habitualidades | mundo de la vida | pueblos originarios.

Abstract

The central objective of this proposal is to generate comprehensive instruments for the social imaginary, through central concepts of Husserlian phenomenology, such as «habituality» (*Ideas II & Cartesian Meditations*), and the life world –*Lebenswelt*– (*The Crisis*), with the purpose to apply them into the experiences of the traditional communities facing rural tourism.

Key words: Phenomenology | social imaginary | habitualities | life world | original towns.

INTRODUCCIÓN

¿Por qué recurrir a la fenomenología para hacer este análisis? Parece que las herramientas que brinda la fenomenología y particularmente la fenomenología de Edmund Husserl son mucho más precisas en términos de lo que me interesa estudiar, al sujeto de los procesos culturales, tema y dimensión fundamental de la descripción y el análisis social, histórico, económico, político, etc. La dimensión subjetiva de la vida que valora, aprehende o rechaza, crítica o asume, de la vida biográfica a través de sus actos, ya siempre intersubjetivos y culturales.

En síntesis, importa analizar al sujeto-social de los pueblos originarios en esos procesos culturales (económicos, políticos, simbólicos, etc.), desde la vida que experimenta el mundo, y desde donde se puede dar cuenta de la historia no como mera diacronía, como mera transición, linealidad de hechos o acontecimientos sino como proceso en las contingencias. En otros términos, historia como conjunto de acontecimientos únicos pero contradictorios, discontinuos no resueltos sino más bien en constante transformación, desde donde los pueblos originarios deconstruyen y resignifican el relato de un curso homogéneo, y la representación de ese curso homogéneo.

82

Pero ¿Por qué recurrir a la fenomenología para hacer este análisis? Porque la fenomenología aporta como herramienta el concepto de las habitualidades y con ellas, como se desarrollará más adelante, se construyen los imaginarios sociales. El significado, el sentido y dimensión compleja de tales imaginarios. Importa responder ¿qué son concretamente los imaginarios sociales¹? ¿cómo se llega a los imaginarios intersubjetivos a través de las habitualidades? ¿cómo se determinan los imaginarios intersubjetivos a través de las habitualidades? ¿subjetividad e intersubjetividad indican lo mismo en la fenomenología de Husserl? ¿qué son las motivaciones y

¹ Los imaginarios en el enfoque historiográfico y antropológico enmarcan al imaginario como lo que está instituido social e históricamente, pero además se objetiva en determinados elementos estáticos y, sobre todo, tangibles como textos, fotografías, utensilios, objetos, monumentos, por mencionar algunos. Entre los teóricos de los imaginarios se ubica Cornelius Castoriadis (Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Fábula-Tusquets, 2013); Jacques LeGoff (Jacques LeGoff, *Pensar la historia*, Barcelona, Altaya, 1995), y Gilbert Durand (Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, España, Fondo de Cultura Económica de 2005). Así, los enfoques vía los cuales se analizan los imaginarios tienen ciertos matices que permiten dilucidar diferencias, mientras unos determinan los imaginarios como imágenes mentales, otros argumentan que son objetivables a través de elementos tangibles, estáticos e institucionalizados. Sin embargo, se debe puntualizar que los imaginarios sociales son también concepciones dinámicas del mundo y de la realidad histórica de los sujetos concretos, más allá de las simples representaciones estáticas y analíticas con las que comúnmente se reconoce a los imaginarios. En este sentido, la definición de los imaginarios sociales sigue históricamente tres direcciones: cognitivo, historiográfico, antropológico.

como inciden en los imaginarios subjetivos e intersubjetivos? ¿cómo es que a través de la asociación-motivación se significan los imaginarios subjetivos e intersubjetivos? ¿por qué los imaginarios no son estáticos? ¿a qué se debe su dinamismo? ¿y si están en constante reconfiguración existe un suelo de dónde partir? ¿cómo se conforman las tendencias de tomas de posición respecto de un imaginario específico?

Interesa no solo delimitar los imaginarios sino saber ¿cómo es que se significan? si significar es visibilizar y nombrar lo que está dotado de contenido –contingente, concreto, cualitativo– ¿por qué se significan así? ¿de dónde se alimenta esa significación? es decir ¿de dónde se alimentan los imaginarios sociales para representar la realidad inmediata e histórica de los pueblos originarios²? De la experiencia, concretamente de la experiencia del yo con el otro, del otro como extranjero, como ajeno pero presente en el propio territorio.

Este planteamiento da paso al tema de la intersubjetividad en el contexto de la fenomenología o dicho técnicamente a la experiencia empática, si empatía³ no significa nada más que la presencia del otro para mí. Esta presencia se da en dos niveles en los pueblos originarios frente al turismo rural: en el primero con ese otro semejante, comunidad hacia dentro, miembros de la comunidad o pueblo originario, con los que se comparte lazos sanguíneos, vecinales pero también históricos, geográficos, culturales (lengua, vestimenta, alimentación, religión, organización política, económi-

² Al indígena no lo determina un prejuicio, lo determina "saberse y asumirse como integrante de un pueblo y ser reconocido como tal por propios y extraños, significa formar parte de una sociedad que tiene por patrimonio una cultura propia, exclusiva, de la cual se beneficia y sobre la cual tiene derecho a decidir según las normas, derechos y privilegios que la propia cultura establece (y que cambian con el tiempo). Todo aquel que sea reconocido como miembro del grupo, de ese pueblo particular, único y diferente", asume, participa y debe ser reconocido con dichas particularidades. (Guillermo Bonfil-Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Debolsillo, 2006, p. 48). Son más los criterios prácticos que reivindican, dignifican y reactualizan la identidad indígena, que criterios objetivos petrificados en formas folclorizadas, por las que pareciera que no ha pasado la historia. (Rebeca Osorio-González, Oliver Hernández-Lara y Lilia Zizumbo-Villareal, "¿Indígena objetivado o indígena subjetivado? El ser-indígena desde el discurso de los organismos oficiales versus la autodeterminación con base comunitaria", en *Clivajes*, Veracruz, 2020, p. 168.)

³ "En cierta manera experimento yo también (y en esto hay dación de sí mismo) las vivencias del otro: en la medida en que la empatía (*comprehensio*) ejecutada a una con la experiencia originaria del cuerpo es en verdad una especie de representación, pero funda, sin embargo, el carácter de la co-existencia "en persona". En tal medida tenemos, por ende, experiencia, percepción. Pero esta co-existencia ("apresencia...")** no puede por principio convertirse en existencia originaria inmediata (protopresencia). Lo peculiar de la empatía es que remite a una conciencia-cuerpo-espíritu originaria, pero como conciencia que yo mismo no puedo ejecutar originariamente, yo, que no soy el otro y solamente funjo para él como un análogo que comprende". Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM – Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 244. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. (En adelante *Ideas II*).

ca, familiar etc.) y de vida en común, es decir lo que se constituye como un mismo marco referencial. Y el segundo nivel es en la empatía de los pueblos originarios con el otro diferente, el ajeno al propio mundo, el externo, el turista que no comparte ninguno de los elementos anteriores con las comunidades originarias, porque proviene de un contexto sociohistórico y económico diferente, con una lengua distinta (español, inglés, francés etc.). En este escenario ¿qué ocurre con esta distinción en el plano del mundo de la vida cotidiana, en la identidad o auto-reconocimiento, familia, religión, territorio e incluso en las actividades económicas? ¿cómo se construye o se constituyen los imaginarios sociales? A partir de la cercanía o relación con el otro primero, el de la comunidad propia y *a posteriori* con el turista.

Y en este entrecruzamiento de motivaciones entre miembros de un pueblo originario y un *alter* que se asoma a la comunidad ¿qué resulta en cuanto a la imagen que constituye el sujeto de sí mismo, de su comunidad como originaria? Debido a que en estas comunidades se ofertan actividades de turismo rural, los sujetos venden su mundo de la vida íntimo, al permitir que los turistas sean parte activa de su cotidianidad. En este contexto ¿cómo es que los pueblos originarios construyen su imagen de sí para vender al otro? ¿qué elementos rescatan estas comunidades para edificar esa imagen que venden o muestran al otro? Y en ese mostrar, ¿qué ocultan las comunidades de sí mismas al otro, al ajeno?

Por tanto ¿cómo se conforma una determinada construcción de imaginarios sociales o intersubjetivos en tanto construcciones identitarias de las comunidades? Y a la vez ¿cómo se constituyen los imaginarios sociales o intersubjetivos, en tanto edificaciones culturales que responden a las percepciones sobre qué significa el turismo rural en estas comunidades indígenas o pueblos originarios?

Lo anterior representa el marco que encuadra la propuesta de imaginarios sociales, que se analizarán a través de la fenomenología de Edmund Husserl, debido a que el objetivo principal de esta propuesta es generar herramientas comprensivas de los imaginarios sociales, a través de categorías centrales de Husserl: habitualidades y mundo de la vida, con el propósito de aplicarlos al análisis de las experiencias de comunidades indígenas receptoras⁴ frente al turismo rural.

En este sentido importa responder ¿qué es el mundo de la vida? ¿qué comprende el mundo de la vida? ¿cuál es la importancia de describirlo en un primer momento, para posteriormente analizar los imaginarios inter-

⁴ Comunidades originarias, o pueblos originarios, que reciben turistas.

subjetivos? El mundo de la vida⁵ es el horizonte universal donde las subjetividades existen intersubjetiva, espiritual (cultural) e históricamente; este horizonte es el mundo de la vida cotidiana donde existimos con el *alter*, y donde se da la vida en común⁶.

MUNDO DE LA VIDA

Sólo en los últimos años de su vida Husserl expuso el método que conduciría a la ciencia del mundo de la vida, "vinculado a la dimensión más profunda de las producciones constitutivas de la subjetividad trascendental"⁷. El mundo es el horizonte universal donde existimos con los otros y en esta co-existencia "el mundo es para nosotros consciente existente-viviente"⁸. A través de la intersubjetividad se constituye ese mundo como horizonte de una experiencia pre-científica o pre-teórica o, lo que es lo mismo, la subjetividad constituye, en la comunitarización intencional, la efectuación de la validez del horizonte experiencial del mundo. Esa validez originaria y vivenciada sobre el horizonte experiencial de las subjetividades en relación, da lugar a la unidad del mundo, de la que Husserl agrega:

85

una unidad intersubjetiva en la multiplicidad de las valideces y de lo que es válido en ellas; lo que en lo sucesivo, en verdad, se muestra a menudo falto de concordancia intersubjetiva que, empero, entonces, sea callando o hasta desatendido, sea expresamente en el intercambio y la crítica, se alcanza una unificación que por lo menos de antemano es cierta para cualquiera como posible de lograr⁹.

Asimismo, esta unificación es síntesis experiencial en sí misma, que genera a su vez un nuevo sentido o un sentido modificado en la experiencia primera. Venebra (2019) menciona además que el mundo es horizonte

⁵ "El mundo ordinario, que es la del mundo de la vida. Javier San Martín". ("La filosofía de la paz de Vicent Martínez Guzmán y la fenomenología", en *Investigaciones Fenomenológicas*, No.16, España, 2019, p. 305). Mundo de la vida: "Para el origen de tales predicados en los sujetos singulares y para el origen de su vigencia intersubjetiva en tanto que permaneciendo como perteneciente al mundo común de la vida, está según eso supuesto que una comunidad de hombres (y tanto ella como cada uno de sus miembros singulares) viva en un entorno concreto, referida a él en la pasión y la acción; que todo esto esté ya constituido. En este constante cambio del mundo humano de la vida cambian también, evidentemente, los hombres mismos en cuanto personas, en la medida en que han de asumir, correlativamente, siempre nuevas propiedades habituales". Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, España, Ediciones Paulinas, 1979, p. 202. Trad. Mario A. Presas. (En adelante *Meditaciones cartesianas*.)

⁶ Marcela Venebra, "Naturaleza y naturalidad de la experiencia. Crítica y fundamentación fenomenológica del conocimiento científico", en *Tópicos Revista de Filosofía*, No. 56, 2019, p. 121.

⁷ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Argentina, Prometeo Libros, 2008, p. 37. Trad. Julia V. Iribarne. (En adelante *La crisis*).

⁸ *Ibíd.*, p.150.

⁹ *Ibíd.*, p. 204.

de todas nuestras experiencias de objetos, pero estas experiencias son en los modos de vivenciar el mundo, de percibirlo y reconstruirlo o resignificarlo: "El mundo como horizonte pre-dado aparece pues como la raíz de aquella naturalidad de la experiencia que la fenomenología busca describir trascendentalmente"¹⁰. Y en ese pre-darse del mundo, Venebra¹¹ agrega que, se muestran dos niveles: la mera naturaleza, solo como materia de la acción y apropiación intersubjetiva, y los objetos culturales, complejos en la medida en que surgen ya en ese horizonte pre-dado, en elaboraciones intersubjetivas o interpersonales que suponen significados ya instituidos como el lenguaje, las costumbres, tradiciones, vestimenta y rituales solo por mencionar algunos. Así lo social es histórico y la historia es cambio, mismo que se produce en el mundo de la vida donde se da la interacción, o por la interacción de los individuos, de ahí que toda experiencia perceptiva esté atravesada por los significados del mundo de la vida.

Por tanto, en este mundo de la vida (mundo de las personas, que tienen y comparten ese mundo), existe la subjetividad intersubjetivamente constituida –la persona en comunidad histórica-territorial–, donde se da también un mundo de la cultura; el sentido, y el significado. Como afirma Husserl, el mundo de la vida es un reino de los objetos que se presentan en evidencias originarias, experimentados en su presencia inmediata o en su significado inmediato. En este sentido los imaginarios organizan la realidad inmediata que se experimenta en los espacios cotidianos y comunes, son el resultado de la sedimentación de sentido que conforma las habitualidades.

Ahora bien, la inmediatez desde la fenomenología es lo pre-teórico, lo que no está mediado teóricamente o conceptualmente, desde donde se puede entender o captar algo que se da, debido a que hay una acumulación de sentido en el pasado, es decir, no se conforman como constructos sobrepuestos al mundo de la vida, sino que forman parte del modo o la estructura en que los objetos se dan. En ese darse de los objetos también de manera inmediata se validan desde lo comunitario, en las otredades, al no cuestionar que es real y que no lo es, se actúa con la certeza de que lo existe es real, donde los imaginarios son mediadores en esa realidad, de esa significación intersubjetivamente constituida y, por lo tanto, adquieren la categoría social, puesto que "en el comprender intercambiado ingresan mis experiencias y las adquisiciones de experiencia con las de los otros en una conexión semejante a la de las series de experiencias singulares dentro de mi, respectivamente, lo de cada vida experienciante"¹².

En las experiencias del mundo de la vida se aprehenden los objetos, pero estas cosas, objetos, son dados como válidos para nosotros en cada caso –en alguno de los modos de la certeza de ser–, "pero por principio

¹⁰ Marcela Venebra, "Naturaleza y naturalidad de la experiencia. Crítica y fundamentación fenomenológica del conocimiento científico", art. cit., p. 121.

¹¹ *Ídem*.

¹² Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit., p. 204.

sólo de tal modo que se tiene conciencia de ellos como cosas, como objetos en el horizonte de mundo"¹³. Es decir, su existencia está sujeta a, o determinada como parte de ese horizonte, porque se comparte la certeza (como seguridad) sobre la existencia de estos objetos en la convivencia con la alteridad, pero además porque pertenecen a ese horizonte conocido del sujeto, donde se les reconoce.

En síntesis, el mundo es un horizonte universal¹⁴ donde estamos y existimos con el *alter* (mi comunidad y el otro ajeno, extranjero), este horizonte universal contiene el mundo de la vida en común (horizonte comunitario) y el horizonte distante (horizonte de lo ajeno). Pero este mundo de la vida pre-dado funciona también permanentemente como subsuelo con sus múltiples valideces pre-teóricas. Nosotros somos sujetos en ese mundo, como sujetos yoicos que lo experimentan (horizonte de intimidad, o mundo de mi vida). En ese experimentar los objetos, en ese vivenciarlos también se reconocen y se significan a través de construcciones definidas como imaginarios sociales.

El mundo de la vida intersubjetivamente común para todos sirve como "índice intencional para las multiplicidades de aparición que se enlazan en síntesis intersubjetivas"¹⁵; es un mundo compartido, espacio común en donde todas las actividades están mezcladas en un nosotros. En este escenario se comprende al otro porque se comparten las mismas objetividades del mundo de la vida (paisaje, bosque, tierra, cielo, etc.), las personas y su presencia se comprenden no solo por la corporalidad del otro (ademanes, gestos, guiños, etc.) sino a través de la determinación del uno con el otro.

Así, el mundo circundante que se co-constituye en y con los otros, en el recíproco entendimiento y en la intracompreensión, es designado por Husserl (2005)¹⁶ como comunicativo. En tanto la socialidad —argumenta Husserl—, se construye con los actos específicamente sociales comunicativos, actos en los cuales el yo se vuelve a otros, y estos otros también le están dados al yo como aquellos a quienes se vuelve y quienes además comprenden este volverse, eventualmente se atienen a él en su comportamiento, se vuelven a su vez en actos de consonancia o discrepancia:

Estos actos —afirma Husserl— son los que, entre personas que ya «saben» unas de otras, producen una unidad de conciencia superior e incluyen en esta el mundo de cosas en torno como mundo circundante común de las personas que toman posición; y en esta inclusión aperceptiva también el mundo físico tiene carácter social; es mundo que tiene significado espiritual¹⁷.

¹³ *Ibíd.*, p. 184.

¹⁴ Donde existen y se relacionan tres horizontes: horizonte de intimidad (el mundo de mi vida), horizonte comunitario y horizonte de lo ajeno (distante).

¹⁵ *Ibíd.*, p. 213.

¹⁶ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 240.

Justo en estos procesos los imaginarios sociales se construyen desde lo intersubjetivo, desde las experiencias compartidas, pero también se modifican debido a la dinámica histórica de lo social interpersonal, es decir los imaginarios no son fijos, porque se transforman con cada nueva experiencia. Lo cual nos lleva a preguntarnos ¿cómo se configuran los imaginarios sociales en las comunidades receptoras continuamente abiertas a la presencia del turista como otro, de otra cultura y otra tradición?

PERCEPCIÓN E IMAGINACIÓN

La percepción sensible de acuerdo con Husserl¹⁸ se refiere sólo al presente, que tiene detrás de sí un pasado infinito y ante sí un futuro. Enseguida se ve que se necesita el análisis intencional de la rememoración, como modo de conciencia original del pasado, pero también, que tal análisis presupone por principio el de la percepción, ya que en el recuerdo, de modo sorprendente, está incluido el haber percibido. De ahí que la experiencia sensible (percepción sensible) se comprenda como:

88

La última fuente de que se alimenta la tesis general del mundo que se ejecutó en la actitud natural, que hace por ende posible que se encuentre conscientemente como frente a mí un mundo de cosas existente, que me atribuya un cuerpo en este mundo y que pueda entonces insertarme a mí mismo en él (...). Por tanto, la percepción sensible, que entre los actos experimentantes desempeña en cierto buen sentido el papel de una protoexperiencia, de la que todos los demás actos experimentantes sacan una parte principal de su fuerza de fundamentación. Toda conciencia percipiente tiene de propio ser conciencia de la presencia en su propia persona de un objeto individual, el cual es por su parte, en sentido lógico-puro, un individuo o una variante lógico-categorial del mismo. En nuestro caso de la percepción sensible, o más distintamente, de la percepción de cosas, el individuo lógico es la cosa; y basta con tratar la percepción de cosas como representante de todas las demás percepciones (de propiedades, procesos, etc.)¹⁹.

Por ello la percepción sensible, siguiendo a Husserl (1962)²⁰, es la conciencia de las cosas mismas, su aprehensión y posesión directa. Ese aprehender es intencional; sin la percepción no habría para nosotros ahí ni objetos ni mundo, pues estos son más bien para sólo con el sentido y el modo de ser con el cual surgen y surgieron a partir de esas efectuaciones subjetivas. En consecuencia, "el campo de percepción que pertenece a todo momento de la vida es ya de antemano un campo de objetos, captados como tales

¹⁸ Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit., p. 152.

¹⁹ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 89. Edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirió Quijano. (En adelante *Ideas I*.)

²⁰ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, UNAM, 1962. Trad. L. Villoro.

en cuanto unidades de experiencia posible o, lo que es lo mismo, como posibles sustratos de actos cognoscentes”²¹. Sin embargo, la subjetividad no se puede aprehender ni experimentar directa y simplemente; sólo es posible experimentarla en la fundamentación de lo simplemente perceptible por los sentidos y en unidad con lo que es simplemente ahí mismo, de acuerdo con la percepción. Aquí vale la pena detenernos un poco, solo para ejemplificar lo que permite la experiencia sensible: es una experiencia primera, a través de la percepción sensible presente, sin embargo no por ello es estrictamente solo presente en esta linealidad temporal, porque ciertamente depende de una experiencia originaria (como la experiencia base, el sub-suelo primero de una determinada experiencia) dada en el pasado y por tanto apercebida²² –si la apercepción se comprende como percibir una nueva experiencia respecto a una experiencia anterior en el momento presente– pero que también se resignificará en el futuro. Con esta precisión entendemos ahora lo que Husserl mencionó, al argumentar que es la experiencia en la que todos los demás actos se fundan.

Ahora prestemos atención puramente a lo corporal de las cosas, “así se presenta, manifiestamente, por la percepción sólo en el ver, en el tocar, en el oír etc., por lo tanto en aspectos visuales, táctiles, acústicos y similares. En esto participa obvia e inevitablemente nuestro cuerpo vivido, nunca ausente del campo de percepción, y en verdad con sus correspondientes órganos de percepción (ojos, manos, orejas etc.)”²³. Aunque, este percibir es solo un segundo momento de la constitución experiencial de la realidad, su fundamento se ubica en la experiencia originaria –como impresión, lo que está ahí, lo que está dado al yo– lo que se constituye en la conciencia del sujeto, donde se reconoce la experiencia primera y a la vez se modifica, se transforma con la nueva vivencia del sujeto, y esto continuamente resignifica nuestras experiencias de las cosas percibidas. Porque la experiencia de objetos, toda experiencia o vivencia intencional se añade a la trama biográfica del sujeto, se sedimenta generando nuevas orientaciones experienciales o afianzando otras pasadas.

²¹ Edmund Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, UNAM, 1980, p. 39. Trad. Jas Reuter.

²² “Toda apercepción en la que nosotros aprehendemos con una mirada y captamos objetos ya dados –por ejemplo en el mundo cotidiano ya dado–, toda apercepción en que comprendemos sin más su sentido conjuntamente con sus horizontes, remite intencionalmente a una instauración originaria, en la cual se había constituido por primera vez un objeto de similar sentido [...] Así, toda experiencia cotidiana oculta una transferencia analogizante de un sentido objetivo, ya originariamente instaurado, al nuevo caso, con su aprehensión anticipada del objeto como objeto de un sentido similar. Tanto como se extiende este darse anticipadamente, hay una tal transferencia. Al mismo tiempo, lo que en experiencia posterior se revela como teniendo un sentido realmente nuevo, puede cumplir a su vez la función de una instauración y fundar una predonación de un sentido más rico”. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p. 204.

²³ Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit., p.148.

Ahora bien, en toda percepción de un objeto sensible hay horizontes co-dados, es decir, partes no dadas del objeto, latentes pero susceptibles de ser experimentadas, por la función más básica de la imaginación. La imaginación es modificación de la percepción. La imaginación presenta a su objeto al modo de una re-presentación y no como una presentación efectiva del mismo. Por lo tanto, la imaginación forma parte estructural de la percepción sensible. Sólo la percepción sensible da originariamente un objeto, pero toda percepción originaria implica un resto imaginario, no dado, imaginario pero fundado a través de las capas de sedimentación de sentido que la percepción sensible provee.

Asimismo, en el acto de percepción se constituye el significado, el sentido del objeto de la mano de un "consaber"²⁴. Ya que en el experimentar la cosa misma existe el sedimento de un saber, y un consaber respecto de esa cosa u objeto.

Porque toda experiencia, sin importar qué es lo que ella experimente en sentido estricto, en cuanto aparece ante la vista la cosa misma, tiene *eo ipso* necesariamente un saber y un consaber [*mitwissen*] respecto precisamente de ese objeto, es decir, de lo que es peculiar a él y que todavía no ha aparecido ante su vista²⁵.

En el consaber se expresan las habitualidades. La pregunta ahora más bien corresponde a ¿qué tipo de habitualidades? Puesto que en las sedimentaciones de sentido que se presenta con el objeto, en el objeto. El sujeto que aprehende la cosa, lo hace en una experiencia sensible (percepción sensible) pero la construye y determina en un consaber. Empero existe otro o nivel de la vida subjetiva, en el que la experiencia continúa la constitución y es en el compartir de esta experiencia con el *alter*²⁶, en esta

²⁴ "En cuanto a su contenido, este pre-saber es indeterminado o imperfectamente determinado, pero nunca está del todo vacío y si no tuviera alguna validez, la experiencia no sería sencillamente experiencia de una y esta cosa. Toda experiencia tiene su horizonte experiencial; cada uno tiene su núcleo de conocimiento real y determinado, tiene su contenido de determinaciones inmediatamente dadas por sí mismas, pero, por encima de este núcleo de un ser-así determinado, de lo que propiamente se da como un "ello mismo ahí" posee ella su horizonte". (Edmund Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, ed. cit., p. 33.) El consaber permite tener partes no dadas del objeto, latentes pero susceptibles de ser verificadas o plenificadas. Por ejemplo: tienes frente a ti tu taza de café, ves, tienes dada a la vista o el tacto una parte de la taza, una parte externa para el caso, pero no toda la taza, percibes una parte pero se te "da" todo el objeto, como una unidad idéntica.

²⁵ *Ídem*.

²⁶ "No estamos aislados, sino que, en esto, al mismo tiempo, estamos en conexión con otros seres humanos. Cada uno tiene sus percepciones, sus presentificaciones, sus concordancias, cambio de valor de sus certezas como meras posibilidades, dudas, preguntas, ilusiones. Pero en el vivir uno con otro cada uno puede participar en la vida del otro. De este modo, en general el mundo no es existente para el ser humano aislado sino para la comunidad de seres humanos, y en verdad, ya por medio de la comunitarización de lo perceptivo" Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit., p. 204.

comunitarización de lo perceptivo, construido y resignificado se producen y despliegan los imaginarios sociales. Por tanto, la experiencia del mundo

en cuanto experiencia constituyente no significa tan sólo mi experiencia enteramente privada, sino una experiencia comunitaria. Conforme a su sentido el mundo es uno y el mismo: a su experiencia tenemos acceso por principio todos nosotros, sobre él todos nosotros podemos ponernos de acuerdo por intercambio y comunicación de nuestras experiencias; del mismo modo, la comprobación objetiva se basa también en el acuerdo recíproco y en su crítica²⁷.

Es decir, esta experiencia constituyente es comunitarizada, constituida en común y, por tanto, objetivada en conjunto, pero, al mismo tiempo, en la singularidad y desde las particularidades de cada comunidad. En este sentido, no deberían existir imaginarios instituidos –o instituyentes– desde la homogeneidad²⁸, debido a que no es posible evocar o en su defecto demarcar imaginarios sociales homogéneos que apliquen por igual para todas las sociedades y comunidades originarias –porque cada una es distinta.

La experiencia en tanto percepción sensible identifica y permite nombrar la cosa, el mundo y comprender el tejido profundo de los imaginarios sociales. Un tejido experiencial que se forma entre una génesis pasiva y activa, que en su conjunto genera habitualidades, mismas que serán a partir de ahora la categoría fundante de los imaginarios sociales. En lo que sigue trataré de explicar el sustento de esta afirmación.

HABITUALIDADES E IMAGINARIOS SOCIALES

“El yo es un sustrato de habitualidades²⁹ [...] el respectivo carácter de ser y de ser así, como carácter permanente de tales objetos, es obviamente un correlato de habitualidad que se constituye en el polo yo mismo en virtud de sus tomas de posición”³⁰. Las habitualidades entonces son el resultado de la sedimentación de sentido de las experiencias. Esa sedimentación permite que el sujeto adquiera ciertas capacidades en la forma de un yo-puedo³¹ (el sujeto que se encuentra a sí mismo), que forman parte de la configuración

²⁷ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, ed. cit., p. 246.

²⁸ Como lo argumenta Cornelius Castoriadis en su libro *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 1975.

²⁹ En las habitualidades se fundan los horizontes en los que se va pre-delineando el aparecer mismo de las cosas y la manera en como las asumimos y nos comportamos en consecuencia con su aparición, de manera reflexiva y con tomas de posición en una habitualidad activa pero no así en una habitualidad pasiva, donde el yo es más bien impulsivo, estéril de voluntad.

³⁰ Edmund Husserl, *Meditaciones*, ed. cit., p.121.

³¹ “La libertad, por ejemplo: yo puedo pensar, puedo plantear una materia de pensamiento cualquiera, hacer una hipótesis de que esto es así y no así. Hago el planteamiento inicial y eventualmente lo transformo en una modificación de neutralidad y sé con seguridad, por experiencia, que puedo hacerlo” Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., p. 380.

de los horizontes de su experiencia actual. Dichas habitualidades definen y constituyen la forma en que se dan los objetos de nuestro entorno cotidiano, cómo se aprehenden sus significados. A la par “constituyen direcciones u orientaciones de la vida subjetiva entre y respecto de los objetos del entorno”³² que fundan certezas y saberes naturales del mundo y, gracias a ello, el sujeto se mueve e interactúa con y en el mundo con otros sujetos y otros animales. Esto debe entenderse del siguiente modo:

Yo en cuanto ego, tengo un mundo circundante que existe para mí de una manera continua. En este mundo circundante se encuentran objetos como existentes para mí, a saber, aquellos que ya me son conocidos, con una organización permanente, y aquellos cuyo conocimiento es tan solo anticipado. Los primeros, los que existen para mí en el primer sentido, lo son gracias a una adquisición originaria, esto es, gracias a una originaria toma de conocimiento y a la explicación de lo que yo jamás había visto en intuiciones particulares. Mediante ello, en mi actividad sintética se constituye el objeto en la forma explicitada del sentido, lo idéntico de sus múltiples propiedades, el objeto, por tanto, como lo idéntico consigo mismo, como lo que se determina en sus múltiples propiedades. Esta actividad mía de posición y explicitación del ser instaura una habitualidad de mi yo, gracias a la cual esté objeto es ahora permanentemente mi propiedad, en cuanto objeto de sus determinaciones³³.

Por tanto, en la esencia de la aprehensión-de-cosa radica, además, que en el progresar de las experiencias que protomanifiestan³⁴ la cosa, también se presentan direcciones de determinación cada vez más ricas³⁵, donde a partir del continuo de las experiencias progresivas protomanifestadoras se hace patente lo que es la cosa misma respectiva. En otros términos, al aprehender la cosa se manifiestan, se presentan experiencias que van nutriendo y completando la cosa, en la medida en que se avanza a la experiencia misma de la cosa. Asimismo, esta cosa puede descomponerse en partes, a partir de sus niveles de sedimentación, ya que cada atributo del primer nivel es alterable en cierta medida, por tanto, Husserl³⁶ advierte que “por todas partes se distinguen dependencias y constituciones de propiedades del primer nivel, de las de nivel superior. La conformación de propiedades del nivel superior es de nuevo una conformación de propiedades reales, pero, además, adquiridas recientemente, éstas afectan el nexo de la experiencia totalizada porque las alteraciones de propiedad del nivel inferior no son inmotivadas”.

³² Marcela Venebra, art. cit., p.133.

³³ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p.121.

³⁴ Protomanifestación: “Manifestación originaria de una propiedad real, y precisamente por ello como estado de la sustancia real en el punto temporal respectivo.” Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., p. 73.

³⁵ *Ídem*.

³⁶ *Ibíd.*, p. 79.

En consecuencia, lo cósmico³⁷ se experimenta de tal manera que, “mediante un mero giro de la mirada, resaltan relaciones de dependencia del componente aperceptivo de la cosa respecto de la esfera de la sensación y la esfera subjetiva restante”³⁸, pero además para construirse, para darse, es necesario recurrir en asociaciones a lo que es conocido y que posee similitudes con la cosa ahora presente. “Una aprehensión de la cosa en cuanto situada a tal distancia, orientada de tal modo, coloreada de tal manera [...] no es pensable sin referencias de motivación”³⁹. La motivación se conforma por las referencias entre conciencia anterior (asociación) y posterior (motivación) instituidas en el interior de una conciencia de yo: “La motivación transcurre, empero, en la conciencia de ahora, a saber, en la unidad del curso de conciencia que está caracterizada como conciencia actual del tiempo pero que tiene su suelo en la conciencia originaria”⁴⁰. Las vivencias de cualesquiera especie, son sedimentos de actos de razón u obras de razón anteriores, o que, por analogía con aquéllas, se presentan como unidades aperceptivas sin estar realmente formadas por la acción racional, o bien de aquellas que carecen completamente de razón: la sensibilidad, lo que se impone, lo pre-dado, el engranaje en la esfera de la pasividad⁴¹.

De ahí que en cada momento se tiene una materia partible y “una cualidad unitaria que se dilata sobre la materia, es decir, también elementos y enrejados de motivación en la coexistencia, unidades de la copertenencia a una cosa. Frente a ello: lo similar motiva lo similar en circunstancias similares. Mejor: la dación de lo similar (en la conciencia ponente) motiva la de lo similar”⁴².

En síntesis, la cosa es una regla de apariciones posibles, es unidad intersubjetiva de sentido, de un conjunto de apariciones co-dependientes:

Es una unidad de estados; la cosa tiene sus propiedades reales y a cada momento le corresponde un estado actual (pues las propiedades expresan facultades, son propiedades causales referidas a un “si-entonces”). Pero mientras que para la primera consideración, apoyada en la experiencia directa, el estado es idéntico

³⁷ “La percepción de una cosa no sólo no encierra entre sus ingredientes la cosa misma, sino que está fuera de toda unidad esencial con ella, supuesta, naturalmente, la existencia de la cosa. Unidad determinada puramente por las esencias propias de las vivencias mismas es exclusivamente la unidad de la corriente de las vivencias, o lo que es lo mismo, una vivencia sólo con vivencias puede estar combinada en un todo cuya esencia total abarque las esencias propias de estas vivencias y esté fundada en ellas”. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 87. Edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriñ Quijano.

³⁸ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., p. 97.

³⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 269.

⁴¹ *Ídem.*

⁴² *Ibid.*, p. 262.

tico con el espacio lleno con cualidades sensibles (esquema), que sólo puede ser una unidad intersubjetiva en referencia a una suma de sujetos normales de igual sensibilidad, la posibilidad y la realidad reales de sujetos dotados con facultades sensoriales diferentes y el conocimiento de la dependencia, existente en todo individuo, de las cualidades sensoriales respecto de procesos fisiológicos, conduce a tomar en cuenta precisamente esta dependencia como una nueva dimensión de relatividades y a construir mediante el pensamiento la cosa puramente / física: al mismo estado físico-objetivo de la cosa pertenecen entonces múltiples espacios llenos referidos a diferentes facultades sensoriales y a desviaciones sensoriales individuales. La cosa física es intersubjetivamente común en tal forma que vale para todos los individuos que estén en posible trato con nosotros⁴³.

Y es que la cosa evocada y representada tienen un horizonte común de donde partir, un horizonte que es similar para las subjetividades, por ello es que vale para todos los individuos que comparten no solo un horizonte de sentido, sino un contexto sociopolítico y cultural más o menos similar.

94

Así, toda percepción cósica, toda apercepción de unidades del nexo de varias cosas y procesos de cosas, se basaría en motivaciones asociativas. "Yo percibo de golpe una cosa que tiene estas propiedades visibles. Una cosa. Lo que además de eso es, tiene que enseñarlo la experiencia"⁴⁴. En este sentido, pensando en los pueblos originarios, los otomíes, por ejemplo, aperciben el territorio desde donde lo han vivido y experimentado; se vinculan primero a este, a través de lo que aprendieron o asimilaron de los padres en la infancia, en una suerte de experiencia cultural a través de los sentidos, posterior a ello y en un segundo nivel lo aprendido, donde lo que se conoce se enlaza y entrelaza con las motivaciones del sujeto. La motivación orienta la vida de los sujetos colectivos y sus modos de significar su entorno de cosas, es decir, el territorio en un primer plano es un espacio para vivir y cultivar los alimentos que permiten atender las necesidades de alimentación en la familia, pero además es el espacio social donde se interactúa con la comunidad, donde se forma el tejido social y se busca la autonomía, como un elemento de la territorialidad, desde donde delimitar la identidad propia, comunitaria, pero también es la tierra de los antepasados y el medio de subsistencia de su comunidad presente.

El yo como persona no es un polo vacío, sino portador de sus habitualidades, y en ello radica que tenga su historia individual. Ahora bien, las habitualidades son el resultado de una génesis activa que pasa o ha pasado al ámbito de la pasividad. Por eso podemos distinguir en Husserl de dos

⁴³ *Ibíd.*, p.119.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 275.

sentidos de pasividad⁴⁵, primaria (la de las asociaciones de la esfera primitiva, sensible de la experiencia) y secundaria, que sintetiza con base en actividades del yo previamente ejecutadas, que permiten la demarcación del "sentido" (histórico y cultural) de la experiencia. La capacidad de hablar una lengua con naturalidad, de reconocer la disposición de una mesa y asumirla no sólo como mesa sino como "comedor" y actuar en consecuencia, es en todos los casos el correlato de habitualidades, un sentido formado gracias al sedimento de una génesis activa, que ahora se vive como pasividad con respecto a las actividades del yo actual que las presupone.

La fenomenología genética considera las remisiones retrospectivas que corresponden a la situación temporal en que se encuentra el sujeto. Examina la génesis de la constitución y muestra cómo la persona llega a ser a partir de la experiencia, de tal modo que distingue formaciones precedentes y formaciones subsiguientes en la vida de la conciencia según un nexo de condicionamiento entre lo motivante y lo motivado⁴⁶.

Así toda construcción necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad detonante, una génesis pasiva: "Lo que en la vida se nos presenta como ya concluido, por así decirlo, como mera cosa existente (pre-scindiendo de todos los caracteres espirituales que lo hacen cognoscible, por ejemplo, como martillo, mesa, creación estética) es dado con la originalidad de ello mismo, en la síntesis de la experiencia pasiva. En cuanto tal está pre-dado a las actividades espirituales que comienzan con la captación activa"⁴⁷. Mientras estas experiencias llevan a cabo efectuaciones sintéticas, sigue en marcha la síntesis pasiva que les suministra la materia a todas ellas desde estas protoexperiencias.

La génesis pasiva, por tanto, contiene "los hábitos y el instinto, así como los impulsos básicos que engranan el proceso de individuación de la persona. Los impulsos, las conductas sedimentadas en la pasividad de la vida de conciencia"⁴⁸ son el insumo para la génesis activa.

⁴⁵ "El yo es afectado no solo en una pasividad primaria por los datos sensibles, sino también en una pasividad secundaria por sus actos sedimentados en tanto adquisiciones permanentes que se conectan asociativamente con la vida actual. Cada uno de sus actos es un acto histórico en la medida en que está condicionado por adquisiciones de la historia pasada que han generado un horizonte de capacidades". Roberto Walton, "Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad", *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen IV, 2012, p. 322.

⁴⁶ Roberto Walton, art. cit., pp. 321-322.

⁴⁷ Edmund Husserl, *Meditaciones*, ed. cit., p. 134.

⁴⁸ Marcela Venebra Muñoz, "Alteración e intoxicación: Fenomenología del cuerpo adicto", *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, No.8, 2018, p.163.

Encontramos entonces una génesis pasiva⁴⁹ de las múltiples apercepciones, como configuraciones persistentes en una habitualidad que les es propia. Debido a que en esta génesis pasiva se ubica lo pre-dado, lo constituido histórica y culturalmente en el sujeto, por tanto al infante no se le muestra estrictamente cómo es que el ser humano aprendió a hablar o a leer sino solo se le encultura, es decir se le enseña a recibir una cultura y cómo se debe adaptar a ella. En este sentido el infante aprende, absorbe lo que ya está dado culturalmente. Y en su vida de conciencia se va sedimentando lo asimilado, así con el avanzar de los años, lo asimilado se hunde en el tiempo, pero siempre está ahí, como un subsuelo desde donde se puede partir para evocar la cosa o para volver a configurarla con significaciones adicionales, que permitirán nutrirla o modificarla y es aquí donde aparece la génesis activa, en esta:

96

El yo funciona como constituyente, como productivo, por medio de actos constitutivos del yo. Aquí pertenecen todas las efectuaciones de la razón práctica en el sentido más práctico del término. En este sentido, también la razón lógica es práctica. Lo característico es que actos del yo ligados por la comunalización (*Vergemeinschaftung*) en la socialidad (cuyo sentido trascendental, por cierto habrá que poner primero de manifiesto) ligándose en múltiples síntesis de actividad específica, constituyen originalmente nuevos objetos sobre la base de los objetos ya dados (en los modos de conciencia preponderantes). Estos se presentan luego a la conciencia como productos⁵⁰.

Por tanto, el yo es activo y productivo en la génesis activa, por eso constituyente de cosidades o reactivador y regenerador de sentidos, pero también es un sujeto libre, que toma posición, que es un yo puedo. Una toma de posición expone Husserl, no es el mero resultado de una asociación, y aun cuando es correcto que en la ponderación de cómo me decidiría en un caso dado dependo de mi vida precedente (génesis pasiva) y de mis

⁴⁹ "Gracias a esa síntesis pasiva (en la cual, por tanto, también entran las efectuaciones de la síntesis activa), el yo siempre tiene un contorno de objetos [...] Todo lo conocido remite a un originario llegar a conocer; lo que llamamos desconocido tiene, sin embargo, una forma estructural de lo conocido: tiene la forma objeto y más precisamente la forma cosa espacial, objeto cultural, utensilio etc" Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p.136.

⁵⁰ "Estos objetos [de la génesis activa] se presentan luego en la conciencia como productos. Así, al coleccionar, el conjunto; al contar, el número; al partir, la parte; al predicar, el predicado o la relación predicativa; al razonar, el raciocinio, etcétera. También la originaria conciencia de la universalidad es una actividad en que se constituye objetivamente el universal. Del lado del yo se constituye como consecuencia una habitualidad de la pervivencia de la validez, que entra en la constitución de los objetos como pura y simplemente existentes para el sujeto, a los cuales, pues, siempre se puede retroceder, ya sea en reproducciones acompañadas de la conciencia sintética de que se trata del mismo objeto en tanto que como dado de nuevo en una "intuición categorial", ya sea en una conciencia vaga que vaya sintéticamente aneja a él" *Ibid.*, p.111.

decisiones anteriores⁵¹:

Esta dependencia no significa que la respuesta que me doy en tal cuestión ponderativa sea alcanzada inductivamente de modo externo. Dependo de motivos; en la nueva actuación de una vieja decisión dependo de la decisión anterior; soy el que ahora soy, determinado por mi ser anterior (ser-decidiéndome). Y así soy también en cuanto sujeto personal de decisiones reales y posibles, tanto según mi índole peculiar primigenia como según las decisiones que han llegado a tener efectos en las relaciones fácticas⁵².

Así esta génesis pasiva y activa, que en su conjunto conforman las habitualidades del sujeto, también en la interacción con la otredad (intersubjetividad) estructuran las habitualidades sociales.

HABITUALIDADES SOCIALES E INTERSUBJETIVIDAD

En este marco la fenomenología genética tiene diversas tareas frente a la intersubjetividad:

97

Ante todo, le corresponde ahondar las características de la apercepción analogizante mostrando los componentes adquiridos en la experiencia pasada. Además, establece una tipología o estilo de las relaciones entre subjetividades mediante el análisis de la acción recíproca que conduce a diversos tipos de actos sociales y, con ello, a las correspondientes personalidades de orden superior integradas por los individuos. Los actos compartidos y las subjetividades de segundo orden constituyen la base para el análisis de las habitualidades sociales [...] Además de estas habitualidades adquiridas [...], la fenomenología genética tiene en cuenta las habitualidades originarias o instintivas que tienen en parte un carácter intersubjetivo⁵³.

En consecuencia, Husserl menciona que es posible para el sujeto, un mundo de la cultura, un mundo de seres humanos con sus formas sociales. "Quiere decir que existen para mí posibilidades de experiencias correspondientes, como susceptibles de entrar para mí, en juego en todo momento (...). En ello radica, por consiguiente, una habitualidad sólidamente desarrollada, una habitualidad que ha sido adquirida en una cierta génesis sometida a leyes esenciales"⁵⁴. Una habitualidad que es social a través de la empatía con el otro, es decir desde la intersubjetividad. De ahí que lo social por tanto sea comprendido como suma de subjetividades, como una subjetividad de múltiples voluntades, suma de individualidades que mantienen su concreción. La intersubjetividad genera el mundo del espíritu común (*Gemeingeist*) o la esfera de la experiencia social. Aquí existe experiencia de

⁵¹ "La experiencia pasada induce, bajo la forma de un predelineamiento, un modo de aguardar la experiencia futura". Roberto Walton, art. cit., p.323.

⁵² Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., p. 383.

⁵³ Roberto Walton, art. cit., p. 324.

⁵⁴ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p. 132.

otros sujetos, así como de sus vidas interiores; experiencia en la que se da su carácter, sus propiedades; experiencia de las formas comunitarias, cositudes comunitarias u objetos espirituales, es decir culturales, objetos cargados o investidos de cierto valor y significado. La experiencia comprende aquí un momento de representación mediante la empatía⁵⁵.

Sin embargo, no es que exista una colección de subjetividades sociales, sino que se reúnen para formar una subjetividad social más o menos íntimamente organizada, que tiene su enfrentante común en un mundo circundante o mundo externo, en un mundo que es para todos⁵⁶. Es decir, en un determinado colectivo existe una unidad de sentido intersubjetivamente constituida, o si se prefiere de habitualidades sociales que, efectivamente, se gestó con la agrupación de subjetividades-individuales. Para el caso se puede mencionar que en comunidades indígenas, el sujeto-social nace en lo pre-dado de las construcciones sociales del mundo de la vida, pero estas construcciones se modifican en el tiempo, y con la interacción de subjetividades, donde al interactuar en ese mundo, se unifica y por tanto se concreta una determinada subjetividad social o intersubjetividad predominante, sin embargo, esta nunca es estática, sino que se modifica constantemente en el devenir y las interacciones de los sujetos que interactúan movidos por un campo de habitualidades tanto pasivas como activas.

Así los imaginarios sociales, se gestan en el sujeto desde las habitualidades y los mismos (imaginarios) son por consiguiente una red de habitualidades pasadas, que significan y reactivan el presente. En este sentido la experiencia pasada induce la manera, la forma como se da un predelineamiento de la cosa "por medio de una transferencia de sentido que está referida retrospectivamente a la institución originaria del sentido"⁵⁷.

PROPUESTA TEÓRICO-METODOLÓGICA: IMAGINARIOS INTERSUBJETIVOS

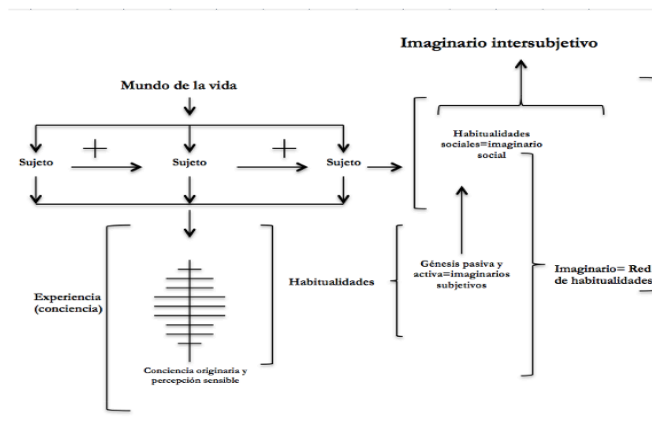
Ahora bien lo anterior, en síntesis queda representado en el siguiente diagrama (tabla 1): en el mundo de la vida existen sujetos y cada uno posee experiencia originaria. Esta experiencia originaria si se piensa como una suerte de edificio con diferentes niveles: el esqueleto que lo sostienen son las habitualidades; el sótano es la conciencia originaria, donde se ubica la experiencia sensible (percepción sensible). Asimismo, cada sujeto es por-

⁵⁵ "Al mundo de los sujetos sociales pertenecen también los sujetos en cuanto objetos, y también los actos (vivencias) de estos sujetos, sus apariciones, etc. Éstos vienen a percepción originaria (presentación) solamente para los sujetos a los cuales son inherentes. Vienen a percepción puramente originaria pero solamente como datos inmanentes, no como fragmentos integrantes del mundo intersubjetivo con el tiempo intersubjetivo, de la realización intersubjetiva, como inherentes a la corporalidad espacial y por ello a la espacialidad de la naturaleza". Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., p. 245.

⁵⁶ *Ídem*.

⁵⁷ Roberto Walton, art. cit., p. 322.

tador de una historicidad individual cimentada a través de sus habitualidades, mismas que son el resultado de la génesis pasiva y activa, que en su conjunto integran los imaginarios subjetivos, es decir desde el sujeto individual pero como sujeto social, como persona histórica. Las habitualidades, en la empatía con el otro, se constituyen como habitualidades sociales, suministro de los imaginarios intersubjetivos, categoría con la que ahora trataré de analizar los imaginarios los intersubjetivos, punto de llegada de la presente propuesta.



Estos imaginarios intersubjetivos están presentes en determinados horizontes del mundo de la vida, en el mundo de la vida cotidiana como horizonte común —donde se da la comunidad—, en el territorio: horizonte geográfico, etc. En la propia experiencia social, donde se nos presentan las objetividades sociales. En este sentido y a manera de ejemplo, se puede comprender lo que es un matrimonio en tanto si yo mismo he ingresado a un matrimonio, si he pasado por él y ahora lo capto según su esencia. “(Esto sería percepción). Lo así dado puedo ahora representármelo intuitivamente modificado; puedo producir formas de alteración intuitivas del matrimonio y, conforme a ello, captar en esencia diversas diferencias de matrimonio, y así tengo, por ejemplo, el material para valoraciones comparativas”⁵⁸. Lo mismo el municipio: se alcanza la más plena comprensión como ciudadano activamente participante, viviendo todas las actividades cívicas pertenecientes al territorio del municipio. En estos escenarios se vive y se experimenta, se es co-partícipe de la experiencia social (Husserl, 2005)⁵⁹. Ello también ocurre con la familia, la religión, la identidad y las actividades económicas.

La familia es el primer contacto que tiene el sujeto con la cultura, es donde se comparte el primer esbozo de cultura que alimenta la conciencia

⁵⁸ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pp. 245-247.

⁵⁹ *Ídem*.

originaria. Debido a que “los otros, a partir de ser para mí seres humanos, devienen alter egos que para mí existen con el sentido de ser implicaciones intencionales de mi vida intencional originaria”⁶⁰.

Sin embargo, devienen alter en la empatía (en la experiencia del otro, del extraño), donde:

Surgen los problemas de la generalidad y de sus formas esencialmente peculiares, precisamente las mismas que en la observación natural del mundo ingresan como objetivadas, esto es, como familia, pueblo, comunidad de pueblos, y a partir de allí, como estructuras esenciales de la historicidad humana; pero aquí, reducidas, se producen las estructuras esenciales de la historicidad absoluta, vale decir,[...] aquellas de una comunidad trascendental de sujetos, y una comunidad tal que en estas formas, las más generales, como formas aprióricas diferenciadas que viven intencionalmente comunitarizadas, tiene en sí el mundo como correlato intencional de validez y lo recrea continuamente, en formas y grados siempre nuevos de un mundo cultural ⁶¹.

100

Vale decir además que en el mundo cultural y desde la definición fenomenológica de cultura, se expone “que en ella hay una creación de sentido, la sedimentación del mismo sentido dando forma a una materia, y la asunción solidaria, por los que comparten el espacio cultural, de ese sentido y forma material informada por ese sentido”⁶². Es decir, la cultura permite la creación de sentido de un objeto material (artesanías, alimentos, indumentaria etc.) o inmaterial (tradiciones, costumbres, creencias, valores, identidad, religión, entre otros) pero también y, en consecuencia, genera una sedimentación y reconfiguración de ese primer sentido creado o dado.

En este escenario, la religión es un elemento de la cultura que motiva al sujeto a creer en un ser supremo, que puede o no formar parte de su cosmovisión adquirida en el seno familiar –lo que aplica especialmente para el caso de los pueblos originarios– ya que quizá fue cambiada e impuesta en una suerte de colonización ideológica.

Otro elemento que también deviene espiritual o de lo cultural es la identidad, entendida como el conjunto de rasgos culturales que definen al individuo pero que también se construye del trato con el otro. Empero, la cuestión de la identidad personal o del ser personal a través del tiempo, no solo es el curso de la vida (historia de vida, *Lebensgeschichte*) es mucho más rico que lo que se fija en una narración. En otras palabras, “historia de vida” no debe considerarse lo mismo que „identidad personal”. Porque “al narrar una vida de la que no soy el autor en cuanto a la existencia, me convierto en su coautor en cuanto a su significado”⁶³. Y esto solo lo permite

⁶⁰ Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit.

⁶¹ *Ibíd.* p. 296.

⁶² Javier San Martín, “Juego, arte y cultura”, en *Duererías. Revista de Filosofía. La Estética como tarea filosófica* No. 4, 2004, p. 76.

⁶³ Jakub Capek, “Narrative identity and phenomenology”, en *Continental Philosophy Review*, 2017, p. 369.

el análisis "sobre la experiencia de nuestra naturaleza"⁶⁴. Sin embargo, el enfoque fenomenológico de la identidad personal comparte con el relato narrativo al menos su primer supuesto: la relación de "identidad" debe aplicarse a una persona, que la "persona" debe entenderse no (o no solo) como algo que puede ser "lo mismo", sino como alguien que puede ser ella misma o él mismo⁶⁵.

Finalmente, el último elemento cultural se expresa a través de las actividades económicas, estas permiten o posibilitan el atender las necesidades básicas como la alimentación, vestimenta y salud. Dichas actividades económicas en el medio rural e indígena se presentan a través del desarrollo de la agricultura, ganadería, pesca, etc. (actividades primarias), pero también en la transformación de materias primas (actividades secundarias) como la agroindustria y las artesanías, o en el sector servicios (actividades terciarias) particularmente para el caso que nos interesa, en la implementación del turismo rural-indígena. En este sentido San Martín (2004)⁶⁶ menciona que, en la filosofía de la cultura existe una cultura técnica, entendida ésta como el conjunto de las estructuras mundanas de ajuste para realizar las tareas necesarias para llevar a cabo nuestros proyectos, por tanto, las artesanías y los productos derivados de las actividades económicas secundarias son un claro ejemplo de cultura técnica. Y además, agrega San Martín, existe una cultura práctica, que es la que está presente en las profesiones por vocación, en las que se crean saberes o productos artísticos (médicos, artistas y científicos) y las profesiones "mediales", profesiones que sirven para ganar dinero, con el cual poder vivir; su objetivo por tanto no es crear algo o ayudar a los demás sino sencillamente realizar una actividad para ganarse la vida, en esta última categoría se ubican todas aquellas actividades económicas que derivan en esas profesiones mundiales.

En resumen, los elementos antes citados (familia, religión, identidad y actividades económicas), son categorías que a través de los imaginarios intersubjetivos se significan, en este sentido lo que interesa es dar cuenta de la sedimentación de sentido, presente en las habitualidades (que forman o constituyen el contenido de los imaginarios) concretamente de dichas categorías. De ahí que los imaginarios intersubjetivos son una red de habitualidades.

Pero ¿cuál es la razón o por qué interesa delimitar o delinear los imaginarios intersubjetivos en la familia, la religión, la identidad individual-colectiva y las actividades económicas en los pueblos originarios desde la mirada de la fenomenología de Edmund Husserl y en el marco de la implementación de actividades económicas ajenas a la comunidad como lo representa la inserción, impuesta o no, del turismo rural? Porque son estos, los espacios básicos de lo comunitario, de lo social o intersubjetivo donde es un poco

⁶⁴ *Ibíd.* p. 374.

⁶⁵ *Ibíd.* p. 372.

⁶⁶ Javier San Martín, *Juego, arte y cultura*, art. cit.

mas evidente y problemático el hecho de que se susciten transformaciones o modificaciones que violentan las dinámicas orgánicas, tanto de las relaciones socio-culturales y políticas, como de reproducción de la vida y lo que esto impacta en la autonomía, autodeterminación pero, específicamente, en la subsistencia del pueblo originario.

CONCLUSIONES

A manera de conclusión se subraya que los imaginarios intersubjetivos en tanto redes de habitualidades se constituyen en la sedimentación de sentido. El sentido es la parte nodal en los imaginarios ya que es través de este, que se habita y se comprende el mundo de la vida. El sentido permite interactuar con la alteridad y es pertenencia constitutiva de y a la comunidad. Los imaginarios son elementos identitarios y territoriales; son mecanismos de resistencia contra el olvido, contra el tiempo y también contra la imposición de prácticas coloniales o de dominación. El imaginario intersubjetivo permite entonces dar sentido, ordenar las evocaciones de la imagen de sí de una comunidad dada, significar el mundo habitado, al co-habitar con el otro, donde aparecen manifestaciones, prácticas y modos particulares de vivir desde lo común o lo individual e instrumental.

Este imaginario intersubjetivo es entonces y retomando una metáfora de Gilbert Durand (1994)⁶⁷ pero desde la fenomenología: Un museo de experiencias pasadas (en clave asociativa) presentes y por producir (en clave de motivación). O desde Alicia Lindón (2012)⁶⁸ un patrimonio pero que rebasa, que se ubica mas allá de un simple conjunto de ideas e imágenes, más bien, sí es un patrimonio, pero de sentido.

Ahora bien en este escenario de intersubjetividades –de pueblos originarios, únicos y al margen del poder hegemónico– la construcción de lo social siempre ha ido ligada a la construcción de espacio-temporalidades específicas con características particulares pero no por ello se evocan imaginarios estáticos –algo muy característico en Castoriadis⁶⁹– sino más bien cada sociedad se dota de imaginarios intersubjetivos que no solo permiten significar, sino que ese sentido específico permite, genera o guía acciones y prácticas particulares e internas. Por ello estos imaginarios intersubjetivos son también una forma de mediar la generación de sentidos con las acciones o prácticas. Es por medio de esa mediación que los imaginarios se movilizan en la praxis, pero su sentido nunca será independiente de la intersubjetividad que los genera. Es decir, los imaginarios intersubjetivos, son también manifestaciones que permiten abordar y describir la subjetividad social.

⁶⁷ Gilbert Durand, *L'Imaginaré*, París, Gallimard, 1994.

⁶⁸ Alicia Lindón, "¿Geografías de lo imaginario o la dimensión imaginaria de las geografías del Lebenswelt?" en Alicia Lindón y Daniel Hiernaux, *Geografías de lo imaginario*, Barcelona, Anthropos y UAM, 2012.

⁶⁹ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, ed. cit.

Finalmente, considero que es necesario utilizar otras disciplinas, teorías y herramientas conceptuales para nutrir los vacíos teóricos que tenemos en el área de investigación en turismo y en parte también en sociología. Este ejercicio, apenas esbozado, es una primera aproximación a los imaginarios sociales desde la fenomenología de Husserl, misma que me parece brinda herramientas mucho mas precisas en términos de lo que interesa estudiar, al sujeto de los procesos culturales y, concretamente, al sujeto indígena de los pueblos originarios, en esta esfera subjetiva de la vida que valora, aprehende o rechaza, crítica o asume, actúa o se repliega.

§

DOSSIER



UN PASTEL DE CUMPLEAÑOS (esto no es un homenaje)

Lo primero que debo decir sobre este dossier de festejo y plácemes para el Acta Mexicana de Fenomenología es que no es un homenaje sino un pastel de cumpleaños. Los pasteles de cumpleaños, dicho de otra forma –y según la conveniente acepción de nuestra comunidad– es un homenaje sin ‘solemnidad’ por lo tanto un no-homenaje. Este pastel de cumpleaños es más bien un *happening*, una *performance* o mañanitas colectivas, al unísono, desde las diferentes latitudes de Latinoamérica. Este es el afectuoso recordatorio de lo que nos une, una vocación, una intención, para muchos de los que aquí participamos, un proyecto y una forma de vida heredada, que aprendimos de Antonio Ziri3n Quijano en su sentido más profundo y transparente, sin metáforas (como dice Sergio P3rez), sin rodeos sobre la propia experiencia o la propia existencia, humilde y vocativamente (como bien apunta Agust3n Serrano). En estas paginitas amigos, colegas, alumnos, compa3eros de viaje, nuestro gran amigo Antonio Ziri3n P3rez y la generosa Itzel Mart3nez del Ca3izo en complicidad con Claudia Mart3nez y toda la familia, estudiantes de estudiantes y los amigos entra3anables se unen para festejar el 70 aniversario de uno de los grandes pilares –el 3nico por d3cadas– de la fenomenolog3a en M3xico, y de la filosof3a en lengua castellana. Gracias a su labor como traductor de la obra de Husserl podemos decir que la fenomenolog3a no s3lo sigue viva, sino que se ha robustecido en Iberoam3rica a lo largo de las 3ltimas d3cadas. Gracias al trabajo vital de Antonio Ziri3n existe esta revista especializada en fenomenolog3a trascendental, y un grupo s3lido de trabajo que aqu3 expresa su reconocimiento a la trayectoria filos3fica de Antonio. Eduardo Gonz3lez Di Pierro, Agust3n Serrano de Haro, Luis Rom3n Rabanaque, Hans Rainer Sepp, Sergio P3rez Gatica, Esteban Mar3n 3vila, Ignacio Rojas Godina, Diego I. Rosales Meana e Ignacio Quepons construyen la secci3n biogr3fica de este pastel de cumplea3os. Quepons elabora el n3cleo de una biograf3a intelectual de Antonio Ziri3n, en el que sistematiza y ordena los temas y problemas del trabajo de Antonio.

En la segunda secci3n o “fenomenol3gica” se incluyen las contribuciones de amigos y colegas cercanos de Antonio, que entablan y contin3an di3logos fenomenol3gicos en torno a problemas que han ocupado la reflexi3n de Antonio Ziri3n durante a3os: Roberto Walton, Javier San Mart3n, Betsy

Behnke, Rosemary Rizo y Noé Expósito nos informan sobre la naturaleza y estatus de estas problematizaciones que han hecho avanzar la investigación fenomenológica en diferentes campos.

Si no en palabras en imagen, hemos procurado que todos, los más cercanos, estén presentes, de ahí la idea de la memoria fotográfica que adorna e ilumina este pastel. Agradecemos a todos los colaboradores que nos proporcionaron fotografías de sus archivos personales. Esto nos ha permitido generar un espacio para todos en este festejo y hacer partícipes de este no-homenaje, incluso a los que están más ausentes.

FELIZ CUMPLEAÑOS QUERIDO ANTONIO,

Las ideas son más fuertes que todos los poderes humanos

§

BIOGRÁFICA



SONETO A ANTONIO ZIRIÓN

REBANADITA DE PASTEL

Varón preclaro, sobrio y dedicado,
verbo de terciopelo y con sordina,
que no juega a los dados, ni adivina,
sino que piensa siempre lo pensado.

Sopesa las palabras con cuidado,
casi no quiere hablar, casi no opina,
y sólo frente a Husserl él se inclina
para atreverse a hablar muy ponderado.

Es "a las cosas mismas" que lo lleva
el pensar del moravo con su brida,
y no hay nadie en el mundo que se atreva

a dudar de su "mundo-de-la-vida",
que en Antonio Ziri3n no es cosa nueva:
¡inefable experiencia colorida!

111



ANTONIO ZIRIÓN: FENOMENOLOGÍA DE LA "A" A LA "Z" EN MÉXICO Y AMÉRICA LATINA

Eduardo González Di Pierro

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

113

Decía el gran Giovanni Papini que "para sólo nacer y morir, todos los hombres sirven", y es cierto. Lo que importa es qué se haga entre esos dos extremos misteriosos. No quiero dejar pasar, antes de mostrar la significación del quehacer filosófico de mi querido amigo Antonio Ziri3n Quijano, el origen de nuestro prodigioso encuentro y la amistad cultivada de manera ininterrumpida desde entonces.

En el a3o de 1996, lleg3o un correo electr3nico –aquello apenas iniciaba, sobre todo de manera masificada e institucional– a mi direcci3n electr3nica universitaria; a la saz3n era yo secretario acad3mico de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicol3s de Hidalgo; el contenido de dicho correo provenía del servidor de la UNAM y en concreto de la direcci3n de Antonio Ziri3n Quijano, a quien, como muchísimos en este dossier, conocía yo por sus traducciones de Husserl (en concreto recordaba yo el "Artículo de la Enciclopedia Británica"). En dicho correo solicitaba a los directivos de la Facultad la posibilidad de colaborar dando cursos, seminarios y otras actividades, sin mayor pretensi3n lucrativa ni expectativa de remuneraci3n alguna; imaginarán los lectores la suspicacia inicial que eso produjo, a la vez que una ilusi3n ante la que uno no quiere sucumbir para no sentir el golpe de una posible frustraci3n, debido a la generosa oferta de un acad3mico de ese calibre. Despu3s de consultarle al entonces director de la Facultad, el Dr. Roberto S3nchez Benítez, esa posibilidad, inici3o un intercambio epistolar electr3nico r3pido, de algunas semanas, que concluyeron con la presencia de Antonio Ziri3n Quijano no sólo en la Universidad Michoacana, sino en la ciudad de Morelia, mudándose con toda su familia.

De manera inmediata inici3o una relaci3n que ya se vislumbraba como s3lida y que los a3os se encargarían de fortalecer. En ese momento inicial,

Antonio se prodigó con un seminario sobre *Ideas II*, texto por él traducido, dirigido sobre todo a profesores de la Facultad, donde proseguimos sólo un par de nosotros. No recuerdo si se lo he dicho o no a él en otro momento, pero lo hago ahora. Esa lectura guiada de *Ideas II* me marcó para siempre, en el texto que más admiro de Edmund Husserl y del que yo alguna vez dijera, "todo está aquí", frente nada menos que a Roberto Walton, quien asintió con la cabeza para inmediatamente decirme: "tiene usted razón". Y a partir de ahí, las visitas a su casa de Morelia, las comidas con su familia y otros amigos y colegas, a quien nos invitaba generosamente Antonio con su proverbial sentido de la anfitriónía y su calidez; vendría luego la fundación del Círculo Latinoamericano de Fenomenología en 1999, en Puebla y la sucesión de coloquios del mismo, Lima, Bogotá... hasta que le tocó el turno a Morelia, para el V Coloquio del CLAFEN, llevado a cabo en el año de 2009, evento que rememora muy bien mi entrañable amigo Luis Rabanaque en su contribución en este mismo dossier.

114

Anécdotas habría muchas; noches interminables con otros amigos y colegas donde celebrábamos lo que yo en cierto momento bauticé como *a priori*, pero que no eran otra cosa que veladas discutiendo de fenomenología, sobre todo con Ignacio Quepons y Alberto García Salgado como *habitués*, degustando *Delikatessen*, así como vinos de su magnífica cava, y otras bebidas donde Antonio y yo privilegiábamos un buen *single malt*, todo generosamente ofrecido por los Zirión Martínez, donde, sin proponérselo, desde luego, tanto Antonio como Claudia emulaban a Edmund y Malvine en las tertulias de Gotinga, aunque decididamente la versión mexicana superaba a la germánica. Así, me llamaba, por ejemplo, para realizar una invitación que cobraba la siguiente forma, *mutatis mutandis*: "Hola, Eduardo, ¿tienes libre mañana por la noche para un *a priori*?" o también: "Es la celebración x, y o z, ¿cómo ven –nos decía a algunos en los pasillos de la Facultad– si nos juntamos el viernes en la noche para un *a priori*?". Esta celebración, es pues, también un *a priori*. Anécdotas habría muchas, decía, pero aquí me detengo para finalmente dar cuenta de mi consideración sobre la significación del trabajo filosófico de Antonio Zirión, que es, nunca mejor dicho, la cereza del pastel.

La labor filosófica de Antonio Zirión Quijano es, ante todo, un digno ejemplo de la capacidad crítica y el trabajo serio y acucioso de que los pensadores de los pueblos latinoamericanos son capaces en filosofía, socavando de esta manera prejuicios de vieja cepa, según los cuales la lengua española y los países "periféricos" que la hablan y piensan en ella tendrían una "natural" indisposición para el filosofar, al contrario de los europeos o los americanos hegemónicos, que estarían mejor capacitados para la filosofía.

Ya Caso, Vasconcelos y Ramos demostraron lo contrario; ya José Gaos y los transterrados españoles lo reconfirmaron, a través, primero, de su propia valoración de la filosofía realizada al poniente del meridiano de Greenwich, y luego, a través de las influencias en sus discípulos, filósofos verdadera-

mente brillantes. Finalmente, los filósofos de las nuevas generaciones y los continuadores de la tradición gaosiana, en línea de descendencia filosófica directa, acabaron de echar por tierra el mencionado prejuicio.

Pues bien, hijo predilecto de esta última generación es Antonio Zirión. A los logros y éxitos recién mencionados, habría que agregar el "fracaso", por así decir, por parte de los miembros del Ateneo al inicio, y por el propio José Gaos después, para hacer que "prendiera" con definitividad y contundencia una de las corrientes de pensamiento más influyentes y decisivas en la historia de la filosofía occidental durante el siglo XX: la fenomenología husserliana. Las razones de este fracaso no pueden ser expuestas aquí, pero hay que resaltar que, de no ser por los esfuerzos de Zirión, podríamos pensar que dicho fiasco sería connatural, constitutivo e inmanente al estilo de pensar hispanoamericano.

En efecto, Antonio Zirión, desde los albores de su itinerario intelectual, se vio fascinado por la potencia del pensamiento de lo concreto, como lo atestigua su temprano interés por Camus y su filosofía existencialista en forma de literatura, descarnada y sin mayores pretensiones que la de demostrar la realidad trágica del existir en la finitud del ser humano, sin trascendencia, en su inmediatez corpórea y espacio-temporal. Sin embargo, casi al mismo tiempo, Zirión se percató de que la cosa no es, por así decir, "tan sencilla". Hay algo que fundamenta esencialmente a este existir y, claro, al dirigir su mirada inquisitiva a los contenidos de autores de corte existencialista –Heidegger, Sartre– que sustentarían teóricamente las vivencias camusianas y sus manifestaciones estéticas novelísticas y ensayísticas, se da cuenta también de que, detrás de las consideraciones filosóficas de ellos, en la base y origen de *Ser y Tiempo*, así como del *Ser y la Nada*, se encuentra el pensamiento de uno de los más grandes genios filosóficos no sólo del siglo XX, sino de todos los tiempos: Edmund Husserl. Es amor a primera vista; inmediatamente Zirión queda prendado del rigor, la precisión, la honestidad intelectual, la profundidad y las intenciones últimas del autor de las *Investigaciones Lógicas*. Y decide estudiarlo. Y estudiarlo bien. Y lo logra; lo logra no sin las dificultades propias de quienes nos hemos enfrentado a esta filosofía compleja, a este entramado conceptual que no parece acabar nunca ni resolverse definitivamente; lo logra, debiendo posponer o, al menos, y consecuentemente, debiendo poner en "epojé" a los demás autores que pensaba estudiar, para consagrarse por completo al análisis de la fenomenología husserliana.

Es así que, como lo hiciera en su momento el gran José Gaos, igualmente admirado por Zirión, éste comienza a traducir a nuestra lengua y en nuestro país obras de gran importancia dentro de la fenomenología, desde el *Artículo* de la *Encyclopaedia Britannica* hasta *Ideas II*, de la que hay ya una segunda edición. Esto ha supuesto una labor de divulgación del pensamiento husserliano –pero no sólo– que ha de ser valorada más aún de lo que ya lo es. La ausencia de cursos sobre el gran pensador de Moravia en

la UNAM, luego de la dispersión de los miembros del *Hiperión* y su tránsito hacia diferentes escuelas de pensamiento, sobre todo la filosofía analítica, era un hueco que parecía no se colmaría; por fortuna, Antonio Ziri3n reactiv3 a poco a poco, sin desesperaci3n, con el paciente trabajo del fil3sofo aut3ntico que el propio Husserl ejerci3, el inter3s por la fenomenolog3a que parec3a estar completamente dormido en el 3mbito latinoamericano, aunque, tal vez por su natural y genuina modestia, 3l mismo no se alcanza a percatar totalmente de la inmensa contribuci3n que ha llevado a cabo y que nos auguramos continuar3 llevando a cabo por mucho tiempo m3s.

El proyecto filos3fico de Ziri3n cumple cabalmente con el ideal de universalidad filos3fica cara a su inspirador, pero no descuida la importancia de aterrizarlo y concretarlo en los l3mites geo-pol3ticos de nuestra realidad latinoamericana, al mismo tiempo que se pone al mismo nivel de otros 3mbitos, como el europeo, norteamericano y japon3s, sin subordinarse a ellos, sino dialogando, confront3ndose, enriqueci3ndose mutuamente. Es por eso que la gran aportaci3n de Antonio, aparentemente no filos3fica en su punto de partida, es decir el *Diccionario de t3rminos husserlianos* y el *Glosario-Gu3a para traducir a Husserl*, es en realidad un proyecto proped3utico para el ensanchamiento del pensar fenomenol3gico en lengua espa3ola, con igual dignidad de otras lenguas y culturas. As3, desde una modestia intelectual harto escasa en nuestro medio, es que Ziri3n logra fundar, junto con otros fenomen3logos latinoamericanos, el *C3rculo Latinoamericano de Fenomenolog3a*, en vinculaci3n con otras asociaciones fenomenol3gicas y con secciones en diferentes pa3ses de Am3rica Latina, colaborando tambi3n con destacados estudiosos de la fenomenolog3a en Estados Unidos y Europa. Los frutos del CLAFEN son muy significativos; se ha estimulado, a trav3s de 3l, el estudio y el inter3s por la fenomenolog3a, las publicaciones en espa3ol sobre temas fenomenol3gicos, la realizaci3n de coloquios, encuentros y seminarios que se enfocan en discutir con seriedad los principales problemas caros a la fenomenolog3a, tanto en el sentido universal que la filosof3a exige, como en el sentido particular de la realidad mexicana y latinoamericana en general.

¿En qu3 consiste la especificidad del quehacer filos3fico ziri3niano? Sin duda alguna, en el genuino y aut3ntico inter3s por "las cosas mismas", en consonante fidelidad por el lema husserliano, que implica la b3squeda m3s originaria de la verdad que la filosof3a persigue; Ziri3n encarna la actitud filos3fica pr3stina, que es el ideal fenomenol3gico, consistente en la constante revisi3n y recuperaci3n de los conceptos, sin conceder nada como supuesto; en 3l se nota con claridad el ejercicio del *immer wieder*, esa constante renovaci3n de volver sobre los problemas sin aceptar acriticamente lo dado como verdadero s3lo por un principio de autoridad o por una mera creencia. Ziri3n ha escrito su *Historia de la fenomenolog3a en M3xico*, de la que 3l mismo forma parte, con la intenci3n no s3lo de recopilar historiogr3ficamente la presencia de la fenomenolog3a en nuestro

país, sino con la finalidad más filosófica de estimular su estudio de manera seria, dar a conocer los contenidos y las intenciones de esta decisiva perspectiva filosófica del siglo XX y, sobre todo, la importancia que tiene para la filosofía en lengua española y los problemas contemporáneos de la cultura hispanoamericana.

En palabras del mismo Antonio Ziri6n: "nunca es sencillo mantener el predominio del afán de objetividad frente al entusiasmo y la insolencia". Creo firmemente que 6l siempre lo ha logrado y, conforme su propio pensamiento va avanzando y madurando, cada vez m6s. No es pura ret6rica exigida por una presentaci6n de este tipo, movido por la ocasi6n; no hay necesidad e incurrir6mos en contradicci6n con la frase reci6n citada de Ziri6n. Es un convencimiento derivado de nuestra propia percepci6n y porque hemos tambi6n asumido como ejemplo y directriz esa misma actitud.

La noci6n misma de fenomenolog6a es problem6tica, como sabemos. Antonio Ziri6n, observante riguroso de la ortodoxia husserliana, deplora las famosas "herej6as" que se separan excesivamente del ideal originario. Sin embargo, Ziri6n es, ante todo, un fil6sofo y la ortodoxia mencionada no es, nunca, fundamentalista; prueba de ello es la pluralidad que caracteriza al *C6rculo Latinoamericano de Fenomenolog6a*, misma que, m6nimamente se encuentra unificada por el aut6ntico deseo de construir juntos una idea com6n de fenomenolog6a y la genuina intenci6n de superar las diferencias respecto de ello a trav6s del di6logo verdaderamente filos6fico. Este es el ideal perseguido por Antonio Ziri6n. Como Gaos, Ziri6n es maestro en el sentido m6s fuerte, riguroso y profundo de la palabra; es decir, maestro no porque tenga disc6pulos, o seguidores; maestro no porque tenga contenidos espec6ficos qu6 ense6ar; maestro porque desde su propia convicci6n y de manera discreta, no protag6nica y absolutamente sincera y aut6ntica, ha suministrado a las 6ltimas generaciones filos6ficas en M6xico las herramientas conceptuales y el ejemplo de una actitud que vale la pena seguir para que, desde nuestra propia condici6n espacio-temporal y geo-pol6tica, podamos, en lengua espa6ola, expresar la posibilidad de pensar las cosas mismas. El valor de esto es inestimable y la filosof6a mexicana est6, seguramente, en deuda con Antonio Ziri6n por ello.



FOTO INÉDITA DE ANTONIO ZIRIÓN

Agustín Serrano de Haro
Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid, España



119

En esta extraña foto de un extraño grupo en extraño espacio no cabe duda de quién ocupa el centro de la imagen. Con gesto de calma, que en él diríase perpetuo, aspecto serio, siquiera en contraste con la jovialidad circundante, los hombros levemente inclinados, cruza los brazos en ordenada proliferación “ubiestésica”; y nunca hubo un motivo tan justo para convocar al feliz adjetivo que en 1998 enriqueció el tesoro de la lengua y que ha salvado de alguna desesperación a los estudiosos hispanos de la fenomenología husserliana. La mirada de la figura central enfoca al instante mismo del disparo, como si la serenidad de su ánimo y un hábito reflexivo de décadas le permitieran captar incluso el hecho de ser visto por la mirilla de la cámara fotográfica y pudiera él observar, ya sea en desdoblamiento del yo, el momento en que el propio cuerpo es plasmado.

La instantánea, que data de finales de noviembre de 2018, fue tomada en un montacargas, que no ascensor, del Centro de Ciencias Humanas y

Sociales del CSIC en Madrid. La alegre cuadrilla que llena el fondo y los lados del mechinal es el equipo de investigación en “fenomenología del cuerpo y análisis del dolor” que dirige una de las cabezas que asoman bajo el hombro del apuesto mexicano. La jornada de mañana del encuentro anual del grupo había concluido, y por ese transportador de libros y útiles varios se llega más fácilmente a la cafetería del edificio. Fuera de la exposición intuitiva ha quedado el artífice del objeto-imagen, Joan González Guardiola, que merece por ello mención por su nombre. Pues tampoco él quita protagonismo a quien nunca ha buscado el primer plano y en esta fotografía lo encuentra, como por un sabio azar. Ni a promociones académicas ni a honores profesionales, ni a aplausos de la crítica ni a vítores del público, Antonio Zirión parece no haber aspirado personalmente más que a algunos frutos sabrosos, teóricos y prácticos, de la ciencia estricta, de la vocación filosófica.

Seguramente que también por esta ausencia de ambición extracientífica la dedicación tenaz de Zirión a la fenomenología ha podido resultar tan fecunda, y tan clara la irradiación de sus esfuerzos en el mundo de habla hispana. Antes de trabar él un conocimiento autodidacto de Husserl, no sé si antes incluso de que frecuentara a Albert Camus, el personaje de la foto ya vivía, alegre y rebelde, para la búsqueda compartida de la verdad; o, caso de preferirse un giro equivalente, para la práctica renovada de la lucidez. Luego, durante largos períodos, promovió en una notable soledad y a contracorriente el radicalismo fenomenológico. Pero desde esta intensa minoría de casi uno solo nunca dejó de animar grupos de estudio, encuentros, seminarios, talleres, sin olvidar el famoso *seminario-taller*, emprendiendo con el tiempo colecciones editoriales de una inconfundible originalidad –la primera de fenomenología en el mundo hispano-, compartiendo más adelante tareas de organización científica, de edición, de traducción, con colegas no solo de toda Latinoamérica y no solo españoles, en un dilatado etcétera que alguien, no él desde luego, algún día se ocupará de explicitar y ordenar. Algo de este espíritu puede todavía leerse en la foto en cuestión, en que fenomenólogos/as de seis nacionalidades diferentes posan junto al hombre tranquilo, el gran renovador de los estudios husserlianos en México. Una soledad académica desprovista de influencia institucional ha dado para una multitud de iniciativas, en copiosa compañía de discípulos, seguidores, cooperadores, coordinadores, amigos...

De inmediato vienen a la mente los originales y potentes instrumentos que Antonio concibió primero, montó después con paciencia y solo alguna ayuda, y se hallan hoy a libre disposición de toda la comunidad hispanohablante de estudiosos de fenomenología: el gran *Diccionario Husserl*, de valor muy superior al de Dermon Moran y Joseph Cohen en inglés y en el que se recogen, sin prosa añadida, las apariciones fundamentales de cada concepto en el océano de la obra husserliana; el utilísimo *Glosario-Guía para traducir a Husserl*, que ha ido también mucho más lejos de la em-

presa pionera de Dorion Cairns, incorporando un repertorio amplísimo de equivalencias en un buen puñado de lenguas –lo que presta orientaciones múltiples a quien lo consulta–; la, menos manejada de lo que debiera, *Bibliografía de Fenomenología en Español*. Aun más que por estos instrumentales cualificados, el nombre de Ziri3n sobresale con luz propia, claro est1, por su ingente labor traductora, que es digna de un segundo Gaos. Su dedicaci3n a la traducci3n de Husserl no conoce el cansancio, y comoquiera que la cantera es inagotable, s3lo sabr1 declinar con el ocaso de sus d1as; a la espera entonces, como bromeaba Gaos, de las traducciones al infernal o al celestial. En realidad, del traductor trasterrado no ha llegado a este respecto, a trav1s de sus escritos o de sus disc1pulos, a su ahora editor mexicano –ya que, como es sabido, Antonio coordina desde 1997, y escrupulos1simamente por cierto, las *Obras Completas* del disc1pulo de Ortega– ning3n impulso o motivaci3n determinante. La empresa zirioniana de trasvase de Husserl a nuestra lengua se ha ramificado, adem1s, en las versiones de nueva planta, la revisi3n o refundici3n de antiguas, los proyectos diversos acometidos en equipo, y la actualizaci3n constante de todo ello, sin temor ninguno a acoger mejoras. La “refundici3n integral” de la versi3n gaosiana de *Ideas I* supera ahora, al atenerse Antonio a la versi3n definitiva de *Husserliana* y al recoger 1l hasta el 1ltimo ap1ndice y anotaci3n marginal, las 800 p1ginas. Pero tambi3n hemos sacado adelante, si le cabe se1alarlo al otro coordinador de los amplios equipos, una compilaci3n de textos husserlianos bien llamados *breves*, pero cuyo conjunto alcanza las m1s de 700 p1ginas. La lista de sus trabajos casi cansa antes de iniciarse, y sorprende el hermanamiento de las muchas pericias t1cnicas con el rigor del especialista y con el saber filos3fico. Pero yo, que he tenido la suerte, en efecto, de compartir con 1l alguna de estas “andanzas”, prefiero centrar mis palabras en otra vertiente de su rica personalidad.

Pues Antonio ha sido asimismo el lector m1s atento de escritos ajenos de “fenomenolog1a en espa1ol”, ejerciendo en p1blico y en privado de rese1ador y comentador, de analista y polemista. Es el suyo un caso excepcional en que la seriedad que preside su investigaci3n propia se aplica tambi3n a los colegas por 1l le1dos y a los investigadores de 1l conocidos. Recuerdo yo, por ejemplo, hacia 2007, una ma1ana de verano en un pueblo de la sierra de Madrid de nombre *Los Pe1ascales*, reunidos por alguna revisi3n de traducciones, y a Antonio que tra1a entre sus papeles todo un listado de observaciones de lectura a un ensayo m1o de descripci3n fenomenol3gica; quer1a revisarlo conmigo punto por punto, y al poco de empezar el escrutinio, busqu1 yo cuaderno en que tomar notas del examen. De este mismo modo, amistoso y meticuloso a partes iguales, le he visto proceder con otros autores y ponentes. A m1 me cabe, con todo, el honor de que mi libro *Paseo filos3fico en Madrid. Introducci3n a Husserl* generar1 la rese1a probablemente m1s larga y pormenorizada de la fenomenolog1a hispanoamericana; 59 p1ginas, aparecidas en esta misma publicaci3n, que

recorren cada uno de los enfoques y las tesis del libro, desgranando precisiones, dudas, matizaciones y ampliaciones de interés, como un paseo por el paseo –“el paseílllo”, bromeaba él–. Para Antonio se trata siempre de las cosas mismas pero que han atraído ya la atención de otro; es decir, de las mismas cosas mismas, si se me permite la expresión, sobre las que cabe seguir aclarándose codo con codo. De una manera muy particular se observa este interés por “las mismas cosas mismas” en su disposición inmediata al diálogo filosófico y a la discusión intelectual. Él ha intercambiado argumentos y consideraciones con figuras importantes de la investigación fenomenológica en nuestra lengua: con Javier San Martín sobre la identificación de fenomenología trascendental y antropología filosófica; con Miguel García-Baró a propósito de la determinación atea o creyente de la idea de la razón; y, desde luego, con Ángel Xolocotzi, en su instructiva exploración cruzada sobre justamente el lema “a las cosas mismas” y la condición epistemológica que deba merecer en la fenomenología. La probidad del hombre que en la foto se cruza de brazos, su agudeza conceptual, la solidez de sus conocimientos, brillan con fuerza en estas interpelaciones. Para mí, Antonio representa ese espíritu joven y hoy erosionado del primer movimiento fenomenológico, que se reunía en torno a la riqueza de lo que se alcanza a ver y, sin empeños protagonistas, sin abrumador aparato hermenéutico, indagaba en común la complejidad de la experiencia.

Se adecua de lleno al perfil humano e intelectual del filósofo de la foto el hecho de que él tenga un problema y tema teórico que es su campo más personal de estudio y análisis. A este campo, o selva, ha entregado años, décadas de una fructífera reflexión que hoy solo aguarda la culminación en forma de libro. Como en casos señeros de la historia de la fenomenología, una expresión identifica ya el asunto en cuestión a la vez que señala al roturador que le ha dado forma: “el colorido de la vida”. La problemática podría vincularse, desde luego, con el llamado “giro emotivo” de las últimas décadas de estudios fenomenológicos, y en particular con el filón husserliano de las intencionalidades no objetivantes. Podría relacionarse también, ciertamente, con las reclamaciones de un “nuevo Husserl”, que en realidad siempre habitó y creció en los alrededores del “viejo Husserl” bien leído. Pero la problemática zirioniana desborda de las etiquetas y encuadramientos más manejables. En su perspectiva se reconoce, en un primer plano, la tarea de un ahondamiento descriptivo en el instante vivo de la experiencia, en el cual son los factores afectivos, pero justamente en su constelación casi-objetiva: los velos rosados o grisáceos de cosas y acontecimientos, las luces de domingo o las palideces de lunes, los aires y auras inquietantes, serenos, dramáticos, etc., los que caen bajo la mirada ágil del fenomenólogo. Éste, que observa la fluidez escurridiza de tales formaciones y su correspondencia con el vivir subjetivo, gozoso o penoso –en la polaridad más simple–, se demora sobre todo en cómo esas cualidades o sesgos recubren o revisten los fenómenos que aparecen. El giro emo-

tivo gira aquí, en particular, sobre el correlato de la vida a cada instante, sobre esos "coloridos" de apariencia inaprehensible si no fuera porque de hecho están aprehendidos y afectando. Pero Antonio sabe de sobra que las geniales descripciones incoativas de la Quinta Investigación –y también las tentativas de la década anterior, que él sí que maneja– precisan de una analítica estructural de la experiencia en su conjunto, que se deje interpelar como tal por el hecho enigmático y omnipresente de "los coloridos de la vida". Este otro plano del examen no solo toma entonces nota detallada de las configuraciones muy diversas de la afectividad: emociones, estados de ánimo, templos dominantes y habituales, etc., no solo indaga su interrelación temporal, sino que también entronca con el correlato más propio: "el mundo desde una vida", y con las dimensiones axiales de la existencia subjetiva: con la corporalidad, pródiga en sensaciones afectivas; con la temporalidad biográfica, en que las tonalidades afectivas cualifican proyectos y propósitos de la voluntad, en trayectorias también ellas cualificadas o escorzadas afectivamente, y, en fin, con la intersubjetividad, en que la individuación radical del "sabor de la vida" confluye a cada instante en el cariz alentador o decepcionante o siniestro... de la coexistencia. La dilatación de las fuentes textuales de examen, desde *Ideas II* a los *Análisis de la estructura de la conciencia* y a los fragmentos sobre intencionalidad instintiva, concuerda desde luego con esta ampliación extraordinaria del foco, en la que distintos desarrollos no tienen más fuente que la mirada penetrante de Antonio. Y es obligado decir que él huye como del espanto de las generalidades hermenéuticas, que él aparta de sí como un fracaso las declaraciones altisonantes y las afirmaciones sincréticas, y que en todo momento se conjura al rigor, precisamente en esta selva de fenómenos más sutil y variada que la propia paleta cromática. En alguno de sus ensayos el bisturí del análisis ha ofrecido una enumeración de hasta quince factores concurrentes en el colorido de un instante de vida.

Para no olvidar que mis palabras son glosa a la fotografía del amigo, puedo decir que todas sus contribuciones al proyecto de investigación "fenomenología del cuerpo y análisis del dolor" han respondido a esta vocación sistemática que se mueve en la frontera de la creación fenomenológica. En dos conferencias de clausura, empezando por la de 2015 en las primeras jornadas del proyecto y en la magnífica sede gótica del Institut d'Estudis Catalans, en ponencias posteriores, él ha presentado el tema del colorido de la vida en relación con una comprensión radicalizada de la corporalidad; incluida la "corporalidad animal", asunto de una notable dificultad metodológica y ontológica, al que dedicó su intervención en las jornadas de 2017. Quienes tomaron parte en estos encuentros, como quienes han conocido a Antonio en otros diversos foros, ligados a Clafen, a la SEFE, a la OPO, etc., por supuesto quienes han estudiado con él en la bella Morelia y en Ciudad de México, saben que la persona cabal y la seriedad filosófica de Antonio Ziri6n han sido, siguen siendo una extraordinaria

buena noticia para la fenomenología en lengua española; una suerte de luz propicia, que abre el horizonte a posibilidades filosóficas mejores e insufla ilusión en torno al trabajo teórico más exigente. Pero mi perspectiva sobre el hombre tranquilo en el centro de la foto no es únicamente ésta. Yo conocí a Antonio en el inicio de la década de los noventa, con los primeros preparativos del *Glosario-Guía*, cuando él organizaba por correo postal la puesta en marcha de los trabajos; lo que al cabo de unos años hizo que yo a inaugurara mi correo electrónico con comentarios sobre *Vergegenwärtigung*, *Empfindnis* y *Fülle*. La honda amistad que nació entonces, el entrañable afecto que abarca a nuestras respectivas familias, han acompañado el paso de estos años, el paso de la vida. Y han traído un cumplimiento sin decepciones que solo espera seguir cumpliéndose, como esa filosofía asombrosa a la que dedicamos nuestras fuerzas y que, en certera frase suya, “no deja de rejuvenecer con el paso del tiempo”.



PRESENTES TRASLÚCIDOS, COLORIDOS INEFABLES:
PROBLEMAS DE LA DESCRIPCIÓN DE LA VIDA CONCRETA
EN LA OBRA DE ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Ignacio Quepons
Universidad Veracruzana

125

Zirión ha caracterizado el tema del “colorido de la vida” en el interior de un conjunto de problemas relativos a los límites del lenguaje y la experiencia de lo inefable, todo ello a su vez como parte del desarrollo de lo que también ha llamado una fenomenología concreta¹. Desde entonces, casi en todos los casos, mis propios recorridos de aprendizaje en la fenomenología, así como mis incursiones en los diferentes aspectos del estudio de la obra de Husserl, especialmente en lo que concierne al estudio de la vida afectiva, han tenido como orientación la tarea de sistematizar algunas nociones y problemas asociados con las investigaciones de Zirión.

En continuidad con una prolongada conversación que mantenemos desde hace por lo menos quince años, mediada por diferentes distancias geográficas y circunstancias vitales, quisiera aprovechar esta oportunidad para ordenar mis inquietudes sobre la fenomenología del colorido de la vida, a propósito de algunos de los más importantes estudios donde Zirión ha desarrollado sus análisis.

Para tal efecto me referiré especialmente a su estudio “El colorido de la vida: ensayo de caracterización preliminar”² y su contribución más reciente “Avances sobre el tema del colorido de la vida”³.

¹ Ver entrevista con Fernanda Itzel Gómez Rodríguez para *Reflexiones Marginales*, (2015) <http://reflexionesmarginales.com/3.0/entrevista-con-antonio-zirion-quijano/>

² A. Zirión, “El colorido de la vida, ensayo de una caracterización preliminar” en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Vol. II, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 209-221.

³ A. Zirión, “Avances en el colorido de la vida” *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, Lima, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, pp. 467-489.

1. LA CARACTERIZACIÓN PRELIMINAR DEL COLORIDO DE LA VIDA

En el inicio del ensayo "El colorido de la vida: ensayo de caracterización preliminar" Ziri3n se1ala que el fen3meno a ser descrito se trata de un caso paradigm1tico de "los sentidos que pueden denominarse extra-lingüísticos"⁴ es decir, inefables. De hecho, segün se menciona en las primeras p1ginas, el "car1cter escurridizo y un tanto enigm1tico" de este fen3meno fue una de sus motivaciones para emprender su descripci3n. As1, el procedimiento que se sigue a lo largo del ensayo es el de una caracterizaci3n del fen3meno en la dimensi3n pre-te3rica de la vida cotidiana, su ubicaci3n en la trama de nuestra vida, antes de comenzar la descripci3n t3cnica. No obstante, tambi3n se se1ala desde el principio un elemento metodol3gico crucial que parece ser una de las premisas m1s importantes de su enfoque: el 1mbito al que pertenece este fen3meno, segün este ensayo, es aquel relativo a los problemas de la "intencionalidad afectiva, sentimental, o, en general, no objetivante, y m1s espec1ficamente, el de sus formaciones pasivas, el de sus peculiaridades habituales, y sedimentaciones, el de sus propios horizontes"⁵. A este 1mbito de temas que en el lenguaje de Husserl corresponder1an a la esfera de la afectividad (*Gemüt*), y de los que la fenomenolog1a tomar1a como objeto de estudio en el 1mbito de una cr1tica de la conciencia afectiva se suman otros temas como "la conciencia del tiempo, la identidad del sujeto, la vida intersubjetiva"⁶. En medio de toda esta caracterizaci3n, la m1s importante es que pareciera que lo que Ziri3n llama el colorido de la vida, comprendido como fen3meno noem1tico, corresponder1a al correlato (y me pregunto si no ser1 tambi3n el producto) de cierto complejo de actividades no3ticas de car1cter fundado, aunque involucradas en el orden de la pasividad. Dentro del campo de las n3sis fundadas se encuentran aquellas relativas a los afectos y la voluntad, las cuales imprimen sobre la experiencia un sesgo o rasgo "subjetivo" a la representaci3n, es decir, aportan capas de sentido que anal1ticamente se revelan como independiente un n3cleo noem1tico m1s b1sico correspondiente a los actos del 1mbito te3rico como la mera percepci3n, el mero recuerdo, la fantas1a. Todo ello sugerir1a que este 1mbito, por lo menos desde una apreciaci3n husserliana, y a pesar de la centralidad vital y peculiar intimidad que tiene el fen3meno del colorido de la vida, no es de orden primario sino fundado en vivencias m1s b1sicas del orden de la representaci3n. Ello no quiere decir que se derive de los actos te3ricos, sino que presuponen representaciones para constituir su propio sentido intencional.

Por otro lado, los correlatos de las n3sis fundadas son las que le dan, para seguir con la met1fora de Ziri3n, su "color" afectivo a los eventos de

⁴ A. Ziri3n, art. cit., 2003, p. 210.

⁵ A. Ziri3n, *Ibíd.*, p. 211.

⁶ *Ídem.*

la vida, la significación personal que es la condición de la proyección de metas (los correlatos de los actos volitivos, los cuales se fundan a su vez en valores asumidos) y, en consecuencia, a la configuración del mundo de la vida como un mundo de significatividad formada históricamente por la actividad de la comunidad intermonádica.

Así, en el ensayo de caracterización preliminar, el colorido de la vida es considerado como un fenómeno del ámbito de la afectividad, y es presentado como un peculiar juego de luces y sombras; un aroma o textura que afecta o toca de un modo singular, relativo a cierta situación, en particular al mundo para la vida concreta de quien vive en ese colorido: el colorido es el de la propia vida. A lo largo del escrito, Zirión recurre a tres ejemplos para ilustrar o señalar la manifestación de este fenómeno en la experiencia, la cual parece que se vive siempre como cierta atmósfera del entorno que recordamos distinta a cómo se vive la vida ahora, o que anticipamos como diferente, en lo que respecta a una situación por venir. Esta atmósfera es constituida por "una síntesis de colorido que tiene a su vez su propio color"⁷. Además, la caracterización involucra también cierta coloración afectiva por la cual una cosa, persona, animal o suceso, dice Zirión, "no sólo es ella misma –vuélvame o no a ella– agradable o desagradable, agraciada o desgracia, sino además significa algo «para mí», me «dice» algo a mí, tiene para mí un aura de «sentido», un halo o una orla de «color», de «aroma» o de «sabor» y que sólo puede tener cuando está puesta en cierta relación conmigo mismo, delimitada espacial y temporalmente o de alguna otra manera"⁸. Además, esta coloración ocupa un "«lugar» único en *mi* vida, en *mi* mundo; «resuena» en *mí* de una manera peculiar única, singular, como sólo ella puede hacerlo, por encontrarse en el «momento» y el «sitio» en que se encuentra aquí y ahora, dentro de *mi* «biografía», dentro de mi «geografía afectiva», o dentro del campo de mis «significatividades», de mis «valores propios» e «individuales», gracias a mi «concernimiento anímico» con ella"⁹.

El colorido se refiere, por tanto, al hecho de que "la vida en pleno, o el mundo en ella y de ella, se tiñe a cada momento y en cada una de sus situaciones de un «carácter afectivo», de un «color»"¹⁰. Este colorido se distingue del color afectivo, o resplandor, que tienen las cosas individualmente, y que brilla como momento de los correlatos de las vivencias afectivas, siguiendo la descripción que sugiere Husserl en *Investigaciones Lógicas* y otros escritos¹¹.

Por otro lado, desde el inicio de la investigación, al menos si tomamos como referencia el ensayo de caracterización preliminar, Zirión no aclara del todo por qué le confiere al vivir presente un colorido, cuando él mismo

⁷ *Ibíd.*, p. 213.

⁸ *Ibíd.*, p. 214.

⁹ *Ídem.*

¹⁰ *Ídem.*

¹¹ Hua XIX/1, p. 408.

parece reconocer, a decir de sus ejemplos, que la manifestación del colorido tiene lugar en la referencia al pasado en alguna forma de recuerdo, o la expectativa (en el ejemplo del viaje) y no al momento presente en cuanto tal. De alguna forma la manifestación del colorido se hace manifiesto cuando nos volvemos o, mejor dicho, cuando algo nos despierta la vuelta en el recuerdo a la vida como era entonces, y algo en el ambiente nos parece que contrasta con lo que vivimos ahora, sin que la situación actual aparezca con una tonalidad propia.

La distinción se enuncia de la siguiente manera:

El colorido que tiene nuestra vida ahora, o que tiene el mundo desde nuestra vida se mantiene en la oscuridad. Mañana lo conoceremos. El colorido necesita distancia, es decir, tiempo, pero lo que trae el tiempo es precisamente un nuevo colorido con el que el anterior contrasta. Pero se resuelva este problema como se resuelva, en todo caso habrá que distinguir entre el modo de vivir un colorido presente y la captación de un colorido pasado, la cual parece ser su auténtica manifestación¹².

128

Entonces surge la cuestión ¿cómo se vive un colorido en el presente? Y sobre todo ¿por qué se asume que el presente tiene ese carácter que aquí se designa como un colorido, toda vez que el propio Ziri6n reconoce que no se manifiesta m1s que en retrospectiva? Parece que Ziri6n da por descontado que en la medida en que la vida se presenta en su propio presente vivo tal y como es, entonces deber1amos atribuir al presente esa atm6sfera o tonalidad, que, como insistir1 con m1s 6nfasis en su contribuci6n m1s reciente, no se identifica ni con el resplandor afectivo de las vivencias del sentimiento ni con los templos de 1nimo. No obstante, esto puede presuponer o dar lugar a una perspectiva un tanto abstracta que aisla el "instante presente", si se puede hablar as1, pues si los coloridos se manifiestan en relaci6n con el recuerdo o la expectativa (por los ejemplos), bien podr1a ser el caso que el colorido sea algo que se produce o se a1ade en retrospectiva o en prospectiva, ciertamente desde el presente, sin que el momento presente mismo tenga alg1n colorido. Esta hip6tesis encuentra su apoyo en el hecho de que, como el propio Ziri6n parece reconocer, el colorido es un correlato fundado y no un momento de la representaci6n de lo recordado en cuanto tal. Es bien posible que se trate de un correlato fundado que se adhiere pasivamente al recuerdo y que adem1s tenga su origen en s1ntesis, igualmente fundadas aunque no expl1citas, de car1cter afectivo.

Por otro lado, de acuerdo con los ejemplos que se exhiben a lo largo del ensayo, Ziri6n presenta el colorido como un cierto car1cter noem1tico atribuido a lo recordado, y s6lo en un caso, a lo anticipado; Ziri6n parece sugerir as1 que la vida ten1a este colorido, asumiendo que efectivamente lo ten1a, que ya era suyo, y que el recuerdo trae a presencia el momento

¹² A. Ziri6n, art. cit., 2003, p. 217.

completo con su coloración, pero también es posible y esto debido a las características propias de este predicado afectivo, en sentido amplio, que haya otras actividades que operan en el fondo de la vivencia que trae el recuerdo y producen esos coloridos, tal vez debido a los contrastes que él mismo describe. Es decir, a lo mejor esos contrastes son el signo de que se trata de complejos de vivencias a las que se vuelve en el recuerdo, y por tanto la figura que forman no es el dinamismo de las vivencias del campo presente, sino de un tiempo que no sólo quedó atrás sino al que se vuelve desde el presente y quizá, desde esa vuelta comparecen iluminados bajo cierta tonalidad, como en las fotografías de cierta época.

Una alternativa posible, que ciertamente no es la que sigue Ziri6n, sería asumir que la vida presente es una transparencia sin colorido propio, y más bien esta cualidad figurativa¹³, como el propio Ziri6n caracteriza al colorido más adelante, surge del decurso del tiempo, como si se tratase de cierta cualidad afectiva que se forma de manera pasiva gracias a la distancia. Incluso, esta hipótesis permitiría ofrecer alguna posibilidad de aclaración de la dinámica de los enlaces de lo que el mismo Ziri6n llama la "síntesis de los coloridos": así, sólo en su proyección hacia el futuro, o en retrospectiva hacia lo que hemos sido, la vida adquiere no su singularidad sino su totalidad. Tal vez, como él mismo dice más adelante, sea justo tomar distancia de los instantes y los eventos todavía en formación en el día a día, lo que hace surgir ese colorido, esa estampa de la vida concreta. Así, ciertamente el colorido designaría una estampa, una impresión, ¿por qué no considerarlo mejor como una especie de huella que se forma no de un golpe sino a través de una síntesis, una cierta estela que va formando un arabesco, la figura de la vida a lo largo de su decurso, una tal que rodea o envuelve los acontecimientos del pasado de acuerdo con una pauta formada de forma pasiva y sólo adquiere esa forma, por lo demás, una vez que ha transcurrido? Es decir, sin duda la figura se compone por la síntesis de vivencias que son vivencias que en algún momento fueron presentes, pero resulta difícil atribuirle la figura como tal al presente, ¿a partir de qué momento? sobre todo si precisamente se revela por su manifestación, y esa manifestación es patente una vez que los acontecimientos enlazados o iluminados por esa atmósfera han quedado atrás.

Por otro lado, la lectura de los escritos de Ziri6n despierta la pregunta de en qué medida dicha coloración además se forma gracias a horizontes, nexos de sentido que asocian un ámbito de la vida "como era entonces", pero cuyas instancias de asociación, lo que los despierta sea precisamente que esa vida, en algunos momentos, felices o tristes, con todo y a pesar de todo, todavía nos importa. Es bien posible que esa importancia no se manifieste en tomas de posición activas, en actos de valor explícitos, sino que se ofrece de forma tácita, como algo que todavía importa, pero a lo que no le prestamos suficiente atención en su valor, y que se presenta en

¹³ Hua XII, 204.

una relativa neutralidad o, mejor decir, indiferencia. Es decir, si el colorido es, como el propio Ziri3n sugiere, la unidad de una s3ntesis¹⁴, por qu3 no considerar que la unidad sint3tica no s3lo re3ne coloridos como si fueran unidades abstractas, sino que ella misma es el resultado de conexiones o enlaces asociativos que forman s3ntesis de motivaci3n y dan lugar a la cualidad figural que agrupa los momentos de la vida, no s3lo con un color sino con una significatividad afectiva. Todas estas s3ntesis de motivaci3n apuntar3an o se3alar3an pre-tem3ticamente la significaci3n de la vida como totalidad, pero comprendida en la totalidad de su valor.

Con todo, y siguiendo los casos dispuestos por Ziri3n, resulta llamativo que en muchos de los ejemplos se habla de la manifestaci3n del colorido con cierta nostalgia, o con un anhelo de traer a presencia esos momentos envueltos en una tonalidad, precisamente porque todav3a importan: no han sido olvidados, o no del todo. Todav3a en resuena en la vida esa afectividad que incita el despertar de un volverse hacia ellos. El tiempo que qued3 atr3s, con el colorido que ten3a entonces la vida, el viaje recordado, incluso la vida que se anticipa con cierto colorido, el sue3o, son cosas que no s3lo uno quisiera comunicar, y encuentra dificultades en ponerlo en palabras, esa peculiar intensidad, el "ambiente del sue3o"¹⁵ ¿no es algo que se forma, si se quiere de forma involuntaria y a partir de las impresiones que deja el decurso de la vida, en cierto modo, gracias al anhelo soterrado de contarlo, el cual dota adem3s de una significatividad especial, no siempre f3cil de aclarar, que opera pasivamente como motivaci3n de la tendencia a traerlo a presencia? Es posible que, bajo el crisol de otro momento, lo que el recuerdo ofrec3a como el colorido de un tiempo haya tambi3n cambiado de color, lo cual confirmari3a que quiz3, el colorido es constituido pasivamente no en el presente sino desde el presente en enlaces que no s3lo permiten la continuidad, y tambi3n el contraste, con c3mo se viv3a la vida entonces sino, como sugerir3 m3s adelante, una especie de esfuerzo continuo, y pasivo, de auto-preservaci3n.

No obstante, como he mencionado antes, Ziri3n sigue otro camino que parece desestimar o por lo menos desplaza del centro lo que aportan los nexos afectivos comprendidos como los nexos de motivaci3n que afectan, despiertan el inter3s y contribuyen a la formaci3n de nuevos nexos que dan lugar precisamente a esa configuraci3n de la vida, claro, desde el punto de vista de su significatividad, de su valor. El ensayo de caracterizaci3n preliminar presupone que el recuerdo, en este caso, trae a presencia lo recordado con su colorido como si efectivamente la vida hubiera tenido esa tonalidad o configuraci3n entonces, como si ya lo hubiera vivido as3, con esa trama invisible que lo dota de unidad y un sentido 3nico.

As3, Ziri3n parece presuponer todo el tiempo que el colorido es de la vida en su forma primitiva y que tenemos acceso a 3l como tenemos acceso a

¹⁴ Ziri3n, art. cit., 2003, p. 213.

¹⁵ *Ibid.*, p. 216.

la vida en su presencia viva, al punto de identificarla con la impresión del presente vivo. No obstante, al seguir este camino y al juzgar por los ejemplos sobre la manifestación del colorido, ¿no hay un riesgo de no atenerse al fenómeno mismo al presuponer que se trata de un predicado de la vida presente, que, no obstante, no se manifiesta?, ¿por qué no mejor considerar la opción de detenerse en lo que en el ensayo de caracterización preliminar llama la "manifestación" del colorido? Acaso sea, una vez más, el tiempo, y no sólo como el presente de la autoconciencia del instante afectándose a sí misma, sino considerado en su despliegue dinámico, el campo en el que va formándose a lo largo del decurso de la vida, cierta forma de enlace afectivo conformando una trama de significatividad. Todo ello, quizá, haría posible este efecto de luz o coloración (naturalmente se trata de una metáfora) como cuando nos parece que las cosas a cierta hora del día o vistas desde cierto punto se ven más claras u oscurecidas, matizadas por la misma luz que las trae a presencia, sin ser ella misma el color que les corresponde.

No se trata, naturalmente, de la pura forma del tiempo, de la conciencia interna del tiempo, sino en sentido estricto de una forma de intencionalidad de horizonte que enlaza afectivamente los momentos de la vida y permite, en un determinado momento, presentar la vida como si formara esa huella, esa impresión autobiográfica. Lo que quiero decir con todo esto, es que no hay contradicción en pensar que es el colorido en su manifestación (¿sensible?) no corresponda a la impresión de la vida presente, sino que se trata de un efecto, una "transfiguración"¹⁶ producida por, o mejor dicho a través del paso del tiempo, pero también la corriente de vida que se tensa afectivamente, aunque no necesariamente orientada en la polaridad formas de sentimientos ya formados, culturalmente sedimentados y asentados conceptualmente. Quizá, por qué no, este tono o aroma de la vida del que habla se trata de la constancia afectiva de que la vida va pasando, y que su tránsito no nos es indiferente, sino que, por el contrario, en eso se nos va la vida, en esa tensión se vive pasivamente el esfuerzo de su propia autopreservación¹⁷.

Una sugerencia adicional en esta dirección es que la manifestación del colorido, de acuerdo con la caracterización preliminar es precisamente la experiencia del contraste: el contraste entre la situación recordada y el momento presente. Pero la vida cambia todo el tiempo y, en consecuencia, ese contraste es permanente, ocurre a cada momento, ¿cuál es el criterio para separar la vida "de entonces" de la de ahora? ¿de entonces cuando? Todo ello no niega que los coloridos se vayan articulando en una corriente o formándose en formas sucesivas, con sus formas de reunirse "en un solo

¹⁶ A. Ziri6n, "El resplandor de la afectividad", en *Acta Fenomenol6gica latinoamericana*, Vol. III. Morelia, C6rculo Latinoamericano de Fenomenolog6a / Pontificia Universidad Cat6lica del Per6 / Universidad Michoacana de San Nicol6s de Hidalgo, 2009, p.153.

¹⁷ Cf. Hua XLII, 429.

colorido en un momento más amplio"¹⁸ pero en qué medida ese colorido, manifiesto en vivencias rememorativas o de anticipación sea un efecto, el resplandor de un esfuerzo de la propia vida por producir su propia unidad, no sólo como un mero transcurrir sucesivo, sino como algo que se esfuerza por mantener unida esa dispersión de instantes a lo largo del tiempo. La vida tiene naturalmente su propia unidad enlazada por el decurso de la corriente del tiempo, pero cuando hablamos de preservar la vida, lo valioso en ella, no es cada paso y cada pestañeo, ni el sonido de la lluvia, ni los dolores de cabeza, aunque sí, también es posible que el acontecimiento más nimio como el caer de unas monedas sobre una mesa, el ruido de unas llaves agitadas para abrir una puerta despierten síntesis de asociación que se enlacen afectivamente formando el fenómeno, o algún fenómeno semejante, a lo que Zirión llama "el colorido de la vida". Pero insisto, es posible que estos enlaces de los momentos nimios con acontecimientos importantes, no son el mero orden de la sucesión, simultaneidad y permanencia a lo largo del tiempo, sino enlaces motivados por pautas que anticipan lo que en sentido amplio podemos llamar el valor de la vida.

132

En otro escrito Zirión insiste en su caracterización del colorido como presente: "el colorido es la peculiar y única impresión «afectiva» que es o que produce la combinación de todos los elementos y dimensiones vivenciales que constituyen una vivencia como integral, como viva, aquí y ahora"¹⁹. En esta caracterización un poco más formal o estructural el predicado "afectivo" tiene una dimensión más amplia que excede el ámbito de las vivencias del *Gemüt*.

Por otra parte, en su ensayo *El resplandor de la afectividad* Zirión avanza en la delimitación del fenómeno que lo preocupa en el deslinde de una temática que aparece en los escritos de Husserl, y de la que se ha ocupado también Moritz Geiger. Esta última, en abierta afinidad no sólo con los escritos de Husserl sino con el tema de los templos de ánimo, que es uno de los temas de los últimos ensayos de Zirión al respecto. El tema del resplandor aparece indicado en el ensayo de caracterización preliminar del colorido de la vida²⁰ y en los escritos de Husserl también es caracterizado como una luz, incluso como una coloración afectiva. Zirión lo describe de la siguiente manera: "El resplandor de la afectividad es eso que todos podemos identificar cuando se habla, por ejemplo, de la grisura de una tarde, no en referencia al color del cielo en esa tarde, sino al velo de grisura que nuestra melancolía ha tendido sobre ella. O cuando se dice que alguien lo ve todo color de rosa, no porque su visión haya sufrido algún percance,

¹⁸ A. Zirión, art. cit., 2003, p. 217.

¹⁹ A. Zirión, "¿Será posible una fenomenología de lo inefable?", en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*. Año VI, No. 12, julio. Facultad de Filosofía "Samuel Ramos", Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005, p. 81.

²⁰ A. Zirión, art. cit., 2003, p. 219.

sino porque así lo hace ver la alegría o el optimismo que lo embarga"²¹. No me detendré en los detalles del análisis del resplandor como tal, avanzo sin más hacia el final del texto donde Ziri3n concluye su balance atacando de nueva cuenta el tema del colorido de la vida. A la pregunta de si el resplandor de la afectividad descrito en su estudio corresponde a lo que 3l ha llamado "el colorido de la vida" su respuesta es negativa:

Como hip3tesis de trabajo, pienso en la posibilidad de que esta manifestaci3n sea una peculiar revelaci3n de la afectividad peculiar a la conciencia interna del tiempo; pienso tambi3n en la posibilidad de que esta afectividad, sin dejar de irradiar sus propios resplandores, sea ajena a valoraciones y a la escisi3n positivo/negativo, y pienso, en fin, en la posibilidad de que en la manifestaci3n del colorido lo que est3 manifestando sea el resplandor de esta afectividad oculta (la afectividad de la conciencia de la conciencia) y la consiguiente transfiguraci3n de una vida y un mundo ya transfigurados, la transfiguraci3n de una transfiguraci3n²².

En este breve p3rrafo Ziri3n introduce consideraciones que no estaban en el primer art3culo y s3lo bordean de forma preliminar, a trav3s de la aclaraci3n del tema del resplandor, su inter3s principal: la caracterizaci3n del colorido de la vida. La hip3tesis que sugiere Ziri3n aqu3 es que el colorido es an3logo al resplandor de las vivencias afectivas, pero no relativo a alguna en particular sino, como dice aqu3, la transfiguraci3n de la vida y el mundo producto de una "afectividad oculta" propia de la "conciencia de la conciencia": la conciencia interna del tiempo.

As3, es posible distinguir entre el colorido y el resplandor de la afectividad, reservando par el primero una dimensi3n de fondo m3s abarcadora y proyectada desde una dimensi3n m3s primitiva de la vida de conciencia, identificada con el flujo de la corriente del tiempo. Por tanto, los eventuales resplandores de los complejos de vivencias afectivas exhiben el resultado de vivencias con sus propios sentidos afectivos, que pueden ser conceptualizados en las formas de alegr3a, tristeza o nostalgia, y en el fondo, en una dimensi3n m3s singular e individual de la vida tendr3a lugar la s3ntesis del colorido como unidad de diferentes coloridos formados a lo largo de la vida, y distinguibles, de acuerdo con la primera caracterizaci3n, por contraste.

2. EL COLORIDO DE LA VIDA COMO IMPRESI3N Y CUALIDAD FIGURAL

Como mencion3 al inicio de este trabajo, las 3ltimas investigaciones de Ziri3n sobre el tema de los coloridos aparece en una direcci3n un poco diferente de su planteamiento inicial, en su escrito m3s reciente intitulado "Avances en el tema del colorido de la vida". En el primer ensayo ahonda en un estudio detallado del tema de los templos de 3nimo en el legado

²¹ A. Ziri3n, art. cit., 2009, p. 141.

²² A. Ziri3n, art. cit., 2003, p. 153.

de Husserl, que es un tema cuya demarcación ya había anunciado desde la caracterización preliminar²³, pero ahora ahonda en la cuestión tomando como referencia, fundamentalmente, fuentes del legado inédito de Husserl que abarcan por lo menos hasta principios de los años veinte. Además de su propia contribución personal al tema del colorido de la vida²⁴, este ensayo constituye la investigación más detallada sobre la fenomenología de los templos de ánimo en Husserl que se ha escrito hasta este momento.

A diferencia de la caracterización preliminar, y los otros ensayos donde se ha ocupado de la cuestión, donde el colorido aparece casi siempre al final y en medio de demarcaciones y delimitaciones, en este trabajo, como él mismo dice, se ocupa del tema directamente y con cierto recurso más técnico en la descripción. Para tal efecto avanza en dos momentos. El primero tiene que ver con la aclaración de la noción de "impresión originaria", la cual, dice Ziri6n:

134

no hace referencia m1s que al hecho de que hay *algo* que impresiona a la conciencia interna del tiempo (que es la impresionada); algo, es decir, alguna vivencia que est1 efectivamente viva, y cuya vivacidad se denomina as1 en comparaci6n con la falta de vivacidad de las vivencias que no est1n vivas ahora, a saber, las retenidas (las pasadas) o las protenidas (las futuras), y las reproducidas. De acuerdo con esta interpretaci6n, el concepto de impresi6n originaria (o protoimpresi6n) ser1a tambi6n un concepto formal y formar1a parte de la formalidad de la conciencia del tiempo²⁵.

As1 surge la siguiente cuesti6n 1cu6 impresiona la conciencia originaria? 1cu1 es el contenido de esta impresi6n? Ziri6n, de acuerdo con las indicaciones de Husserl en *Ideas I* se refiere a esto como la vivencia en "plena concreci6n" o "plena vivencia concreta"²⁶. Este tema permite desglosarse en dos t6picos: 1) "la absoluta individualidad y consiguiente irrepetibilidad de toda vivencia una vez que se considera en ella su determinaci6n de entorno. No solo mi vida ha sido, es y seguir1 siendo, en cada uno de sus momentos, distinta de la vida de cualquier otra persona de cualquier 6poca de la historia, sino que cada una de mis vivencias es distinta de todas las dem1s vivencias habidas y por haber, m1as o ajenas. No ha habido nunca ni podr1 haber jams1 dos vivencias iguales"²⁷. Adem1s, se1ala m1s adelante, "hay que recordar el hecho de que toda clasificaci6n de vivencias en distintos tipos o clases (percepci6n, recuerdo, expectativa, juicio, expresi6n, agrado, deseo, querer) es una clasificaci6n que atiende a las esencias propias de las vivencias, y deja a salvo, al menos en ampl1sima

²³ *Ibid.*, p. 218.

²⁴ A. Ziri6n, art. cit., 2018, pp. 68-75.

²⁵ A. Ziri6n, art. cit., 2019, p. 472.

²⁶ *Ibid.*, p. 471.

²⁷ *Idem.*

medida, su determinación de entorno”²⁸. Por otro lado, señala 2) “en todas las vivencias, de cualquier tipo que sean, es posible encontrar elementos que pertenecen a las tres esferas o dimensiones de la razón (dóxicateórica, emotiva-valorativa, volitiva-práctica), de tal modo que su adjudicación a una sola de ellas, una vez entendidas como vivencias plenas, concretas, es imposible.” En efecto, al final las vivencias es una manera de referirse a una y la misma corriente de vida, pero contribuye poco al análisis fenomenológico esa comunidad que de tan concreta termina disolviendo todas las diferencias de la vida de conciencia y, sobre todo, su carácter más importante, para efectos de la descripción del sentido: la intencionalidad.

Después menciona lo siguiente:

atiéndase a la multiplicidad y a la variedad de los horizontes que pueden incluirse bajo el título de halo o determinación de entorno: empezando, como Husserl, por el entorno intuitivo de la percepción que la sitúa, junto con el objeto percibido, en una situación espacial y, a fin de cuentas, mundana, determinada, y siguiendo por el resto de los horizontes perceptivos –llámense patentes o latentes, determinados o indeterminados, temporales o no temporales– para desembocar en los horizontes de todo tipo –internos o externos, afectivos o anímicos, cognoscitivos, prácticos, intersubjetivos, comunitarios, sociales, valorativos, significativos en diversos sentidos, etcétera²⁹.

Sin embargo, declarar las cosas así, enunciando como la amplísima variedad y multiplicidad de horizontes que podríamos incluir bajo el título de determinaciones del entorno como algo infinito, deja poco margen a las distinciones necesarias para aclarar el sentido de lo que se quiere describir: es una totalidad tan amplia que se pierden las diferencias, y con ellas, lo que da pauta al análisis, a la descripción misma.

Más adelante agrega:

Aunque en algún sentido pueda decirse que la conciencia del tiempo, como Husserl la describe, tiene una función autoafectiva, es importante enfatizar que en la protoimpresión no hay nunca una mera autoafcción en la que solo se manifestara (o automanifestara) la vida en su escueto vivirse, es decir, sin intencionalidad y sin correlatos objetivos (también, en última instancia, mundo) que se manifiesten gracias a ella”³⁰.

Esto es verdad, pero precisamente porque la vida continuamente es trascendida, en su propia inmanencia, hacia los objetos de los cuales es conciencia, no hay conciencia, por tanto, sin ese mentar algo con toda la intrin-

²⁸ Esta distinción es poco clara. La determinación de entorno no es diferente de los tipos o clases de vivencias, las cuales por lo demás se distinguen por la manera en que se refieren a sus objetos, las formas de referencia, temática o potencia, las variaciones atencionales o posiciones dóxicas corresponden en cada caso a los tipos de vivencias. No se entiende a qué se refiere con que deja a salvo su determinación de entorno.

²⁹ A. Ziri6n, art. cit., 2019, p. 474.

³⁰ *Ib6d.*, p. 475.

cada red de síntesis que tienen lugar en cada mención. La síntesis primitiva de dicha unidad, y con ella, de toda conciencia posible es la conciencia interna del tiempo. El propio Zirión lo reconoce, pero además agrega la siguiente tesis:

Lo que efectúa la protoimpresión, o lo que se efectúa en ella, es, según propongo –y este es el segundo paso principal de mi abordaje–, una muy peculiar síntesis, originalísima, en la que vienen a reunirse y, en cierto sentido, a condensarse o unificarse, todos los componentes de la vivencia³¹.

Más adelante señala: “la vivencia tiene una determinada composición, un determinado arreglo, en que se disponen sus elementos”³². Pero ¿qué clase de composición o arreglo y en virtud de qué principio se disponen sus elementos? Zirión sugiere que se trata de una suerte de cualidad figural:

El momento figural o la configuración, en el sentido de Husserl, es una cuasi-cualidad (no una verdadera cualidad del objeto intuido) que en la intuición presta unidad a una serie de momentos; el momento figural llamado colorido es también una cuasi-cualidad que en la *protoimpresión* presta unidad o carácter unitario a la vivencia misma, entendida como vivencia plena y, además, con la totalidad de sus correlatos intencionales³³.

 136

La hipótesis es sumamente interesante, aunque no se trata, como el mismo Zirión reconoce de una “cualidad figural” como tal, pues no está fundada en las notas objetivas de aquello que es intuido. Una vez más, si la síntesis de asociación entre la pluralidad de momentos que constituyen un instante o un sector, un corte en el tiempo de la vida y que son unificadas en ese carácter unitario de la vivencia con sus respectivos correlatos intencionales no tiene como principio la asociación de sus elementos objetivos. La pregunta aquí es ¿de qué clase de asociación o unidad, qué clase de síntesis se trata? En este punto, y de nueva cuenta en relación con algunos de los énfasis que hacíamos al inicio, resulta cada vez más extraño por qué se insiste en el recurso de la metáfora del colorido, especialmente cuando la noción misma de cualidad figural también es un recurso metafórico. “Llamarle al colorido un momento figural es también una metáfora (una metáfora sobre otra metáfora)”³⁴. En este punto la propia metáfora del colorido también corre un riesgo de diluir su capacidad de alusión, de tan concreto que se quiere ser se vuelve muy general, muy amplio.

Sin embargo, el recurso a la noción de cualidad figural tiene su importancia, como deja ver la siguiente explicación:

³¹ *Ídem*.

³² *Ídem*.

³³ A. Zirión, art. cit., 2019, p. 476.

³⁴ *Ídem*.

la síntesis protoimpresional de la vivencia plena podría quizá caracterizarse, atendiendo a la función de ciertos órdenes de componentes, como una *síntesis de implicación*. Como es obvio, esta función no puede constatarse en la protoimpresión misma, que tampoco puede existir en aislamiento de la corriente del tiempo, sino justamente en esta corriente. En todo caso, hay en la vivencia elementos que pueden llamarse implicantes, y elementos que pueden llamarse implicados, ya sea que hayan cobrado este carácter con anterioridad a la protoimpresión o que lo cobren justamente en ella y para el tiempo por venir. Esta división en elementos implicantes y elementos implicados coincide en cierto sentido y en cierta medida con la división en un primer plano (de los elementos implicantes) y un fondo (de elementos implicados). Pero tampoco aquí la coincidencia es exacta o total. Sobre todo, habrá que tener muy en cuenta el hecho de que prácticamente todos los elementos del primer plano cobran asociativamente en la protoimpresión –por el hecho mismo de existir conjuntamente, de formar parte de la misma composición vivencial– un carácter de implicación mutua³⁵.

El resultado de esta demarcación es una importante toma de distancia de su propia caracterización preliminar al señalar abiertamente que el colorido no es un fenómeno de la región del orden de la afectividad:

El colorido es el colorido de esta vida en su total plenitud, pero no es su coloración afectiva. No es, en ningún caso, un fenómeno específicamente afectivo de la vida de conciencia, sino un rasgo propio de la auto-revelación de esta vida. Por su lado, ya expusimos, siguiendo a Husserl, que el temple de ánimo es (normalmente, habría que añadir) uno de los elementos que conforman el primer plano de la vivencia; es un elemento, efectivamente, en la composición del colorido. Lo mismo hay que decir del resplandor o la coloración del temple, y, por cierto, también de todas las coloraciones y resplandores de cualesquiera otras vivencias afectivas, o al menos de las que se mantienen dentro de los márgenes de la franca asequibilidad³⁶.

Las posiciones que enuncia Zirión en este avance no ofrecen demasiada dificultad para seguirlas en retrospectiva de su propio trabajo. Sin embargo, inquieta que sigue sin quedar claro a qué se refiere exactamente con esta expresión, colorido, ¿a la vida en su totalidad concreta? ¿pero a partir de qué momento, en qué sector? ¿es la tesitura sensible del presente vivo? ¿la afección de la vida de sí misma? Pero si es este el caso la metáfora es pobre porque no siento los colores, en todo caso los veo. Las metáforas de la luz o colorido aluden a una cualidad noemática, a una tonalidad expandida sobre las cosas. El colorido, como era presentado en la caracterización preliminar, sugería un carácter de exhibición de las cosas, de la situación, y en esa medida parecía próximo a lo que Husserl llama el resplandor o la luz afectiva que proyectan algunas emociones. Por otro lado, si el colorido más

³⁵ *Ídem*

³⁶ *Ibíd.*, p. 448.

bien es la unidad del entrelazamiento de toda la vida hasta ese punto, los enlaces mismos no son simultáneamente actuales, como el propio Husserl dice, pues nunca se vive en plena actualidad, siempre hay potencialidades, latencias relativas no sólo a todo lo vivido y no atendido, sino a lo que se ha vivido hasta ese punto y ya no es más presente, pero contribuye a hacer explícito el sentido de ese presente. ¿Entonces el colorido es él mismo la exhibición de un ámbito de patencia, la afección de la propia conciencia de sí misma en la duración de su propio presente? ¿qué pasa con toda la dimensión latente, con todos los horizontes de remisión de cada vivencia a otras vivencias cuyo se mantienen asido, pero en el fondo, en una especie de virtualidad sujeta a ser reactivada por nuevas afecciones?

Por otro lado, el problema que se viene arrastrando desde el ensayo de caracterización preliminar es presentar lo que parece ser más bien un tipo de síntesis con su respectivo correlato con la metáfora visual de colorido, con sus respectivas alusiones, no menos metafóricas a tonos o atmósferas envolventes, aromas, y así sucesivamente. Tendríamos que distinguir, por tanto, y como en alguna medida se sugiere en los escritos de Zirión, entre los enlaces mismos y su manifestación afectiva, que no se confunde ni con el resplandor ni con los templos de ánimo: pero esta neutralidad afectiva lo vuelve casi invisible, incluso, me arriesgaría a pensar que disuelve su propio carácter de afección en la conciencia.

Por otro lado, si el colorido es una huella no queda claro si es el colorido el que realiza la síntesis de todos los momentos o es más bien un resultado, un resto sensible de otro tipo de síntesis, pero incluso en este caso ¿cómo es que ocurre este enlace y de qué enlace se trata? ¿a partir de qué criterios tiene lugar esa síntesis? Las síntesis de asociación tienen pautas, lo enlazado y lo que enlaza se unen de acuerdo con leyes de contigüidad y contraste en el tiempo, pero también de acuerdo con afinidades sensibles, afectivas, de diferente orden. Además, si se trata de una cualidad figural o cuasi cualidad, como la unidad de una melodía ¿cuál es la perspectiva desde la que surge o se deja ver la composición que exhibe, en el ejemplo de la imagen compuesta por pequeñas fotografías, la cara del gato? La formación de la cara del gato, en el ejemplo de Zirión, requiere no sólo distancia sino dejar de poner atención a lo que muestran las fotografías individualmente, pues si presto atención a los detalles veo cada fotografía, pero pierdo al gato. En alguna medida para que surja esa composición parece necesario que las fotografías dejen de exhibir lo que presenta cada imagen o, dicho de otro modo, las vivencias tendrían que haber perdido ya su respectiva función intencional, constituyendo o colaborando en la constitución de correlatos, para formar esa composición que Zirión gusta llamar el colorido, la cual sólo se manifiesta aparentemente cuando ya no es presente. Es decir, las fotografías contribuyen a la formación de la imagen global justo en la medida en que dejan de representar lo que cada una representa y permiten simplemente ser asociadas por afinidades puramente sensibles:

tonos, colores, sombras, pero, sobre todo, cuando no exhiben en acto sus respectivos contenidos. Esos contenidos bien pudieron haber sido actuales en algún momento, pero sólo contribuyen a la formación de la "figura total", a la cualidad figural, cuando no son presentes. Hay figuras como los fractales donde la forma del todo reproduce la forma de la parte, pero eso es otra cosa, aquí cada parte permite ser comprendida como independiente con respecto del todo, es ella misma vivencia o complejo de vivencias con sus respectivos objetos, y su colaboración en el todo es independiente del sentido que en cada caso mienta como vivencia.

Por esta razón encuentro problemática la analogía: para que cada vivencia permita ser enlazada con otra y se forme esa cualidad figural del colorido tendría renunciar a lo vivido por ella en cada caso, o por lo menos, permitir que lo mentado en acto sea otra cosa, y ella misma sólo sea en todo caso asida en la secuencia retencional. Por lo demás, la unificación de los momentos sería de carácter puramente formal, pura abstracción, y no creo que este sea el sentido de lo Zirión quiere comunicar pues él presenta la cuestión en términos de una impresión. Sin embargo, la consideración puramente formal de las síntesis involucradas aquí puede tener sus ventajas, por lo menos, desde el punto de vista de la descripción.

Otros problemas posibles de la metáfora del colorido es que deja fuera de consideración la profundidad y perspectiva que forma parte de la vida concreta, su densidad si se quiere ver así. Habla de coloridos es como hablar de la vida desde la perspectiva de un espectador que contempla un paisaje, y nadie contempla su propia vida como se contempla la luz sobre las montañas. Más bien, de alguna manera la vida se vive también con cierta ligereza, o con la sensación de que la vida, en ciertos momentos de agobio nos pesa, no sólo por la molestia de una situación sino porque esa molestia se asocia a otros eventos del pasado, y uno siente que ya ha vivido mucho de tal o cual cosa, o vivido demasiado en general. Esto es importante especialmente cuando lo que parece que está en juego es precisamente el problema de la composición de una figura como estructura próxima al tipo de enlace que da lugar a la unidad de la que hablamos aquí.

Un posible ejemplo alternativo al del fotograma de la cara del gato, aunque con la misma orientación es la formación de la cualidad figural a partir de un *collage* tridimensional como ocurre con las esculturas de Tom Deiniger quien proyecta rostros e imágenes bidimensionales vistos desde cierta perspectiva a partir de la composición de objetos cotidianos dispuestos de cierta forma que crean, en una determinada perspectiva, la ilusión óptica de una imagen identificable. Desde un costado o vistas demasiado cerca, la misma unidad podría ser simplemente basura amontonada, pero en una determinada perspectiva el agrupamiento desordenado cuya única unidad pareciera ser, y de hecho es, desde el punto de vista objetivo, comparecer simultáneamente en el mismo lugar, al mismo tiempo, permiten para el espectador que éste constituya una figura que muchas veces es

un rostro, un paisaje y así sucesivamente. Encuentro este ejemplo como una alternativa al recurso pedagógico de la imagen compuesta de muchas pequeñas fotografías, pues en este caso no se trata de imágenes sino de los objetos mismos dados a la percepción. Siguiendo la metáfora, no se trata de las vivencias presentificadas sino de las vivencias mismas formando una figura entre todas.

En las esculturas o instalaciones de Delinger encontramos que cada uno de los objetos dispuestos por el artista tienen una función determinada, incluso, desde cierta perspectiva cada uno puede aparecer dispuesto, en cierto desorden, producto de un azar, como si un viento los hubiera arrojado con fuerza y los dejó desperdigados en un rincón, pero de golpe y viéndolos desde cierta posición revelan una figura que se forma para el espectador a partir de la disposición de los objetos, los mismos objetos. Vistas las cosas ahora bajo el crisol del análisis fenomenológico podríamos sugerir que la conciencia que constituye esa figura se trata, naturalmente, de una conciencia de imagen la cual en lugar de un soporte físico dispuesto para tal efecto (una pintura, una fotografía) toma como su base una disposición de un grupo de objetos reales, que la conciencia agrupa al tiempo que neutraliza las funciones perceptivas que los exhiben como lo que son, para revelar una cierta figura, una imagen. A diferencia de la imagen formada con fotogramas, en un esquema bidimensional y sobre una superficie plana, el ejemplo de las esculturas de Delinger permite al espectador ver la composición desde diferentes formas, incluso, podríamos incluso haber asistido a su desarrollo y si no la vemos desde la perspectiva que permite el efecto visual en el que surge la figura, no podríamos acercarnos a esa "composición", al montaje o sobre-posición, o de acuerdo con la noción de Zirión, a ese colorido. ¿No podríamos ser esta síntesis no-objetivante, en la medida en que está fundada en el mero agrupamiento de los objetos sin determinarlos objetivamente, aquella síntesis que corresponde al fenómeno del colorido? Es decir, el colorido se trataría, de acuerdo con esta sugerencia, de un cierto tipo de conciencia no-objetivante fundada en la configuración de las vivencias, pero que no las enlaza de acuerdo con sus determinaciones objetivas, es decir, el colorido no es nada de lo que estaba ocurriendo en la situación de la que decimos que tiene un cierto colorido. La síntesis y su correlato, en este ejemplo, sólo tendría lugar una vez que se haya tomado cierta distancia en el tiempo, y también cierta perspectiva, que permita la formación pasiva de la figura armónica que, si no se quiere usar más el sentido de afectivo en sentido emotivo, sí podríamos aludir al menos como estética, sensible. O si se prefiere, para dejar en claro que no se trata de una valencia, como podría ser la armonía sin concepto de la que habla Kant para referirse a lo bello, ¿no podríamos considerar como una clave de orientación una síntesis reflexionante, en el sentido de la expresión kantiana del "juicio reflexionante", pero pasiva, para dar cuenta de esta composición?

Además, dada la naturaleza de los objetos aquí agrupados, las vivencias, y para que no se confunda con la dimensión del agrado donde Kant pone la armonía sin concepto de lo sensible, podríamos hablar de la síntesis reflexionante de un tipo teleológico³⁷, en el sentido de Kant otra vez, la cual, en lugar de determinar las cosas en su objetividad las exhibe en concordancia con la forma de una finalidad que no depende del arbitrio de la voluntad subjetiva. Este punto es importante, pues no se elige de forma deliberada el colorido como cualidad figural que resulta de la contemplación de las vivencias formando la unidad sintética de una cuasi-cualidad figural. Es decir, que se trataría de una síntesis que hace posible la comparecencia de la vida y su unidad como si estuviera dispuesta de acuerdo con una pauta que no es el de la voluntad, pues se forma pasivamente, pero comparece apuntando hacia un sentido, una dirección que la unifica y la revela agrupando todos esos momentos en una misma, individualísima figura, y así, ¿no podría ser el colorido sino el resultado o la manifestación sensible de esa síntesis reflexionante de orden teleológica, que ordena la secuencia de la vida, con base en síntesis de asociación y que la exhibe en un tipo de afección que despierta la impresión de que lo vivido tiene una finalidad, un sentido? Un sector de la vida adquiere en esa retrospectiva pasiva un sabor o colorido, como se quiera llamar a esa cualidad afectiva, en sentido amplio, que permea los recuerdos, y que contrasta con el momento presente.

Esta hipótesis, que no pasa de ser una mera sugerencia en la investigación de Ziri6n, permitiría estudiar, ahora s6, cual es el tipo de enlace que tiene lugar en el orden de los acontecimientos de la vida, como si estuvieran ordenados de acuerdo con un arreglo que s6lo permite verse desde una cierta perspectiva (en el lenguaje de Kant, un orden puramente subjetivo) ¿No ser6a todo esto, adem6s lo que en otros contextos se llama el sentido de la vida? ¿No ser6a, por tanto, que el colorido sea una composici6n posible de los eventos de la vida, de todas las vivencias, hasta las m6s nimias, no enlazadas de acuerdo con s6ntesis efectivas (causales o motivacionales) sino como cierta composici6n que lo que entrega es una teleolog6a inmanente que s6lo se presenta pasado cierto tiempo, en alg6n momento, que bien puede ser accidental, justo como esa perspectiva que de golpe revela una formaci6n no pensada, no buscada pero ciertamente presente?

Por otro lado, no hay que olvidar que lo que atrapa de los primeros ejemplos en la caracterizaci6n preliminar de Ziri6n es que ese colorido de alguna manera re6ne una etapa de la vida, pero no en una neutralidad, sino en un campo o nexo de significatividad que dif6cilmente podr6a articularse si no tuviera alg6n valor. Por otro lado, aunque reconoce que no hay colorido sin alg6n temple de 6nimo y se entiende la raz6n del desplazamiento del tema de los temples de 6nimo en el an6lisis, s6 hay un riesgo de no reconocer, sino al temple mismo como tal, la relevancia de una forma afectiva de in-

³⁷ Immanuel Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, Leipzig, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, 2009, p. 265.

tencionalidad de horizonte que enlaza con base en notas de orden sentimental, significativo en sentido axiológico. Después de todo, no hay una parte afectiva de la vida, y si la hay, las demás no son independientes de ella, como el propio Husserl "nada puede darse sin tocar el afecto"³⁸. Así, desde una perspectiva analítica naturalmente es posible descomponer los momentos y las relaciones de fundación de los órdenes de la intencionalidad, pero en todos los casos se trata de momentos no independientes de la vida. No hay pues una vida concreta que se viva en abstracción de intereses afectivos o volitivos, ni el mundo de la vida comparece sin exhibir estas dimensiones como parte de su concreción. Con todo, la descripción de Ziri3n m3s bien parece sugerir que el as3 llamado colorido de la vida es la manifestaci3n de la vida plena, tambi3n en sus aspectos no afectivos y volitivos, lo cual tiene mucho de interesante pero vistas las cosas en esa totalizaci3n que quiere abarcar lo m3s concreto pierde precisamente su "color", lo "colorido" en la vida, que es precisamente lo que aporta la dimensi3n de la afectividad.

142

Ahora bien, aunque la autoconciencia y la manera como ocurre no es un fen3meno espec3fico de la dimensi3n afectiva, tiene que poder estudiarse la peculiar relaci3n, quiz3 dial3ctica, que se da entre ella y los temples y coloraciones de la dimensi3n afectiva. Acabamos de reiterar lo ya expuesto: el temple es un elemento en el primer plano de la vivencia y por ende en la composici3n del colorido, y lo mismo su coloraci3n y la de otras vivencias afectivas. Pero esta coloraci3n, efectivamente, *transfigura* la escena de mi vida en el mundo y, a fin de cuentas, el mundo mismo, justo en cuanto elementos de mi vida y de su colorido. Esta transfiguraci3n, pues, es ya parte integral del colorido. Es decir, no hay colorido que no "d3 un lugar" –y acaso un lugar predominante– a los tonos y las coloraciones emocionales que surgen en la vida de los temples y otras vivencias emocionales³⁹.

La cita es dif3cil por el uso recurrente de la expresi3n colorido en diferentes sentidos. El temple est3 en primer plano en la vivencia y forma parte de la composici3n del colorido, entonces es un momento suyo, y luego dice, lo mismo su coloraci3n, la del temple, y la de otras vivencias. Todas aportan su propia coloraci3n, ¿hay alguna diferencia importante en esta conjunci3n? ¿qu3 clase de s3ntesis tiene lugar aqu3, se pierden las diferencias entre lo que aporta cada vivencia afectiva? ¿por qu3 le llama coloraci3n a lo que aporta cada una? Luego dice, esta coloraci3n, que ya no se sabe si se refiere s3lo a la del temple o a la de las vivencias afectivas involucradas, "transfigura" la escena y esa transfiguraci3n forma parte del colorido. El 3ltimo p3rrafo insiste en lo que en la caracterizaci3n preliminar aparec3a como un presupuesto no expl3cito: que hay algo as3 como un colorido del presente vivo que no determina la orientaci3n, en este caso, la valencia afectiva

³⁸ E. Husserl, Ms. A VI 26, 42a.

³⁹ A. Ziri3n, art. cit., 2019, p. 489.

del color de los temples de ánimo. Otra vez, como si el temple de ánimo aportara una coloración agregada y secundaria a la vida, lo cual puede ser muy cierto, pero se insiste en referirse no obstante a la vida como algo que tiene un colorido propio que, de acuerdo con la consideración preliminar, parece manifestarse en las vivencias del tipo del recuerdo o la expectativa.

Lo que Ziri6n llama "colorido de la vida", una vez m1s, no tiene, seg1n sus contribuciones m1s recientes, ninguna valencia afectiva del orden del valor⁴⁰. Esta situaci6n, como he sugerido antes, complica un poco el esquema inicial en el que se plante6 el lugar donde se ubicaba el colorido en el orden de la constituci6n intencional, como parte del espectro de las vivencias fundadas de orden afectivo. Sin embargo, uno podr1a pensar que al tratarse del correlato de operaciones no6ticas que no son acto y, en consecuencia, no involucran necesariamente tomas de posici6n expl1citas, en este caso, valorativas, eso explicaría por qu6 carecen en principio de valencia positiva o negativa, como a veces ocurre con algunas sensaciones de placer y de dolor. Aunque claro, tampoco se trata de sensaciones de este tipo, toda vez que el colorido adem1s es noem1tico y fundado, tiene el car1cter de exhibir "afectivamente" (en la medida en que afecta o se impregna) una situaci6n que puede ser presentada, o incluso llevada a expresi6n sin ninguna contradicci6n desde el punto de vista de su representaci6n objetiva. Adem1s, habr1a que aclarar, en el caso del placer y el dolor que estas vivencias ya tienen una valencia primitiva (aunque hay sensaciones de placer inc6modas o desagradables, y dolores que se pueden vivir con cierto agrado, como el suscitado por la nostalgia). El problema mismo del tipo de tesis sensible, si el colorido como algo que se siente (ni siquiera est1 claro que eso sea el caso) resulta en dificultades para la descripci6n del fen6meno porque vuelve muy dif1cil su ubicaci6n en las estructuras de la correlaci6n intencional, que son el tema de los an1lisis fenomenol6gicos.

Por otro lado, si el colorido de la vida no es el resplandor de la afectividad, ni la iluminaci6n que parece proyectar la corriente de sentimientos de los temples de ánimo sino otra cosa; una cuasi-configuraci6n de las vivencias susceptibles, por los ejemplos de Ziri6n, a ubicarse en un momento, en un tiempo de la vida, pero sin que lo que los une sea una s1ntesis afectiva, ¿entonces de qu6 clase de s1ntesis es la que tiene lugar en este enlace?, ¿qu6 motiva esa s1ntesis? No puede ser la pura s1ntesis de la temporalidad inmanente porque esta s1ntesis no tiene otra motivaci6n que su puro flujo, si hay tal cosa como la unidad sint6tica de esta suerte de cualidad figural m1s bien tendr1a como base la s1ntesis del tiempo inmanente, pero requerir1a la colaboraci6n de otras s1ntesis de asociaci6n, con sus afecciones y evocaciones concretas. Otra posibilidad ya anticipada, que no contradice nuestra sugerencia anterior, pero con la que permitir1a aclarar no la forma del enlace en este caso sino el principio que orienta la unidad sint6tica de lo que Ziri6n llama el colorido, es que se trate la expresi6n de una forma

⁴⁰ Cfr. A. Ziri6n, art. cit., 2019, p. 489 (n. 48).

afectiva de auto-preservación cuyo correlato es la cuasi-cualidad figural que agrupa los elementos de la conciencia en una armonía, desde cierta perspectiva, pero apuntando en una dirección, aunque de forma pasiva: el esfuerzo de auto-preservación de la vida como ella misma, significativamente la misma en la perpetua dispersión y variedad potencialmente infinita de todo lo que anida en ella. Esta posibilidad permitiría dar cuenta además de por qué el colorido se manifiesta en retrospectiva, y en contraste. No se trata de la vida como pura forma, la forma del tiempo, sino de esa vida con sus propios momentos dotados de una significación que no es la mera representación de los hechos, lo que ocurrió, sino cómo la recuerda o la recupera, cómo la proyecta, cómo la espera. Aunque, como he intentado sugerir, esta "cualidad figural" no tenga la forma definida de sentimientos susceptibles a ser aprehendidos por conceptos, deja ver, no obstante, cierta valencia axiológica primitiva presente en todo despertarse el interés, y en toda disminución de las fuerzas afectivas que llaman a la evocación en el presente. Más adelante, dice Zirión, "no hay colorido que no dé lugar a un temple de ánimo". Esto sugiere que los temples de ánimo son una respuesta afectiva a la comparecencia de cierta configuración de la vida sintetizada en otras vivencias, además de la síntesis del tiempo, pero ¿cómo ocurre esta síntesis? ¿el colorido es el correlato noemático de dicha síntesis? Una vez más ¿de qué síntesis estamos hablando, pues la síntesis del tiempo es puramente formal y actúa sobre cualesquiera vivencias con relativa independencia de sus contenidos? ¿qué material sensible es el que despierta o incita las asociaciones? ¿en qué medida la coloración afectiva de la tesis sensible de la experiencia, ya influida por intereses y habitualidades no toma parte de las síntesis de asociación aquí en juego?

Una alternativa, independiente de si el temple de ánimo se identifica con las formas de horizonte de la vida afectiva o no, por lo menos, de acuerdo con lo que es posible recuperar en la obra de Husserl, parece que los temples de ánimo preservan una forma de intencionalidad⁴¹ y, aunque ciertamente hay un margen de ambigüedad y discusión en torno al sentido preciso en el que deben ser comprendidas las indicaciones de Husserl en este respecto, resulta problemático identificarlos con meros estados aprehendidos por otros actos, como en el caso de la mera sensibilidad, incluso la afectiva. Más bien, lo peculiar a los temples de ánimo es que perduran a lo largo del tiempo, como una corriente, producen resonancias afectivas, y si esto es así, acaso sea posible sugerir como hipótesis descriptiva que en los temples de ánimo opera una forma de enlace sin la cual no habría la unidad de la corriente y sobre todo no habría un criterio de relevancia que permita segmentar, por así decir, los tramos del camino vivido. Si consideramos que la vida afectiva tiene sus horizontes dinámicos, es decir, constituye unidades duraderas que forman fondos afectivos en los cuales operan nexos de motivación no explícitos ni racionales (en el sentido de

⁴¹ E. Husserl, Ms.A VI 12 II 72a.

las motivaciones propiamente racionales o activas) que enlazan, en síntesis de asociación, las vivencias de acuerdo con una significatividad afectiva la vida como totalidad, pero no como un mero hecho, sino como algo dotado de valor, de importancia, por lo menos para quien lo vive y respecto de su propia vida.

Sin embargo, de acuerdo con Ziri6n, todas estas sntesis afectivas de horizonte que conforman la unidad del temple de 6nimo, o que se manifiestan a la manera de un temple de 6nimo, son si comprendo bien el sentido de su exposici6n, fundadas en una sntesis m6s b6sica que ser6a la impresi6n llamada "el colorido" de la vida. As6i, la noci6n de colorido apunta m6s bien a una impresi6n, que no deja de ser la unidad de una sntesis de otras impresiones, otros coloridos (esto es un poco contradictorio, pues sugiere que hay coloridos no sintetizados, simples, ¿esto es as6i?) que se resuelven adem6s en la unidad de la vida con todas sus vivencias enlazadas en un instante, un presente vivo en el que se anuda la totalidad de la vida, su 6ltima concreci6n, y que, por lo dem6s excede a lo que se puede articular con palabras. Por tanto, el 6nfasis de Ziri6n no est6 puesto en la afectividad, en su sentido emotivo sino, una vez m6s, en la totalidad de la vida captada en una impresi6n concreta, si es posible caracterizar la vida en esa perspectiva.⁴²

En su respuesta al trabajo de Ziri6n, presentado como ponencia en el Coloquio Latinoamericano de Fenomenolog6a, Roberto Walton se enfoca en la dimensi6n de horizonte de la vida afectiva, y nos recuerda otros fil6sofos de la tradici6n fenomenol6gica que se han ocupado de algunas tem6ticas pr6ximas al t6pico del colorido. Sin embargo, en ninguno de los casos mencionados por Walton, m6s all6 de algunos contextos generales, se aprecia una relaci6n puntual con el tema del colorido mismo descrito por Ziri6n, sino con el de la fenomenolog6a de los temples de 6nimo. Algunos de los puntos de la intervenci6n de Walton me parece que aciertan en la caracterizaci6n del temple de 6nimo y su relevancia fenomenol6gica. Tambi6n Walton expresa sus reservas con la separaci6n del colorido de la valoraci6n⁴³.

La alternativa que he sugerido propone una posici6n intermedia que preserva la reserva de Ziri6n sobre la valencia axiol6gica de los afectos

⁴² La propuesta descriptiva de Gabriel Schutz, de lo que 6l llama la autobiograf6a pasiva ofrece a su manera una alternativa metodol6gica m6s expl6cita sobre la estructura de los enlaces, a trav6s de la idea de momentos figurales y complejos mereol6gicos, aunque tambi6n en ese caso echo en falta la relevancia de las sntesis de orden afectivo, la dimensi6n axiol6gica, en la configuraci6n de esa autobiograf6a pasiva en el presente vivo. Cfr. G. Schutz, *Autobiograf6a y presente vivo. Un estudio fenomenol6gico*, Ciudad de M6xico, Tesis de Maestr6a, UNAM, 2007.

⁴³ R. J. Walton, "R6plica a "Avances en el tema del colorido de la vida" de Antonio Ziri6n Quijano", *Acta fenomenol6gica latinoamericana. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenolog6a)* Lima, C6rculo Latinoamericano de Fenomenolog6a, Pontificia Universidad Cat6lica del Per6. 2019. p. 506.

en general, sea considerar la otra dimensión de la esfera del *Gemüt* que apunta a su vez a la tercera dimensión de la razón que pienso que es importante en la caracterización husserliana del fenómeno de la vida, y que no se ha tomado en consideración: la aspiración o deseo. Pero, especialmente insistiría en su acepción de aspiración o *Streben* a la preservación de sí mismo.

La caracterización del colorido con ese énfasis en la noción de impresión puede dar lugar a la sospecha de que se olvida que el presente al que nos referimos aquí es un presente vivo, dinámico; la tensión constante de un flujo sin comienzo ni fin: la impresión que deja la vida en cierto punto es la impresión de lo que se ha llegado a ser, y lo que la vida también ha dejado de ser. Me pregunto si, dado que la manifestación del colorido es el contraste con lo que ha sido y con lo que se proyecta que será, si no fuera justo el resultado de una síntesis o cierta mediación, dialéctica si se quiere, de la vida en su dejar de ser y llegar a ser: su *devenir*.

146

Por otro lado, Husserl mismo señala que la "afección originaria es instintiva"⁴⁴ y la aspiración instintiva constituye, en cierto modo, la pauta teleológica de toda la vida trascendental. Así, cuando Husserl señala que los "instintos designan los proto-impulsos originarios, las proto-afecciones que determinan de un modo esencial y general todo desarrollo"⁴⁵ en qué medida, me pregunto, tomar en cuenta esta pauta teleológica y dinámica no brinda justamente ese matiz de la unidad de la cual el colorido sería expresión de acuerdo con cierta fuerza afectiva de auto-preservación que está en la base de la huella que va dejando la vida, siempre relativa a la totalidad de un segmento, que en sentido abstracto o formal tendría la estructura de una cualidad figural, pero dinámica. En este mismo sentido, encuentro ausente la dimensión corporal o si se quiere protocorporal de la sensibilidad, no sólo en este último estudio sino a lo largo de todas las investigaciones de Zirión en este respecto. La recurrencia a las metáforas visuales deja de lado un aspecto que, para Husserl, en cambio, parece que es decisivo en su caracterización de las afecciones que es el involucramiento de la corporalidad viva, *Leiblichkeit*, en la descripción misma del presente viviente. Las atmósferas no sólo se ven como alguien que ve una película, sino que se sienten, aunque en diferentes grados de sutileza, con todo el cuerpo. Una atmósfera opresiva o agradable se traduce en sensaciones de disposición al libre movimiento o a la limitación. A lo largo de las diferentes caracterizaciones del colorido, si el colorido de la vida concreta, uno echa en falta no sólo los elementos sensibles más explícitos, como la tactualidad o la perspectiva desde donde se ven o se recuerdan las cosas iluminadas por el colorido, sino la síntesis cinestésicas involucradas. Ha quedado claro que el colorido no se identifica con los templos de ánimo, pero ocurre que los templos de ánimo, y todo ello siguiendo las alusiones

⁴⁴ Hua Mat VIII, p. 274.

⁴⁵ Hua XLII, p. 115.

de Husserl, incorporan la presencia sensaciones de movimiento en el flujo de la corriente afectiva en que consiste. Pero sólo es una posibilidad, una alternativa de ruta, posiblemente errada, pues no he pretendido explicar a Ziri6n sino dejar testimonio de un episodio m6s de una larga conversaci6n. Si el colorido, al final de cuentas se trata de otra cosa, es decir, si se trata de un fen6meno que no es del orden de la afectividad, mi insistencia en caracterizar o lanzar las preguntas desde este contexto a lo mejor no sean sino la apreciaci6n pobre de alguien confundido por la recurrencia a met6foras como colores y resplandores para caracterizar un fen6meno de otra dimensi6n, por no hablar de mi propia incapacidad para discernir o entender a qu6 nos referimos con estos conceptos. Con todo, como 6l mismo me dijo hace muchos a6os, hay un mismo mundo para todos y de lo que se trata es de "ver y describir", y en ese esfuerzo la verdad se encontrar6, otra vez lo cito tal y como me lo dijo entonces, en "lo que mejor describa tu propia experiencia".



THE WANDERER BETWEEN WORLDS: MY FRIENDSHIP WITH ANTONIO

Hans Rainer Sepp
Universidad Carlova, Praga, República Checa

149

One summer afternoon in the late 1980s, the telephone rang – I was still living near Freiburg at the time – and a student from Mexico City asked me if he could meet me and visit the Freiburg Husserl Archive. The student, Julio Beltran, reported that he works with Professor Antonio Zirión Quijano in Mexico City and told me about Antonio Zirion's dedicated efforts to promote the dissemination of the phenomenology of Husserl in Mexico and beyond in Latin America. I haven't heard anything more from this student but the encounter with him was the beginning of my friendship with Antonio.

For a long time we had only written to each other, Antonio reported to me at regular intervals about his research and his intensive work translating Husserl into Spanish. It took a few years until we first met in person on an autumn day in 1995. The occasion was a conference I had organized in October of that year at the Catholic Academy in Freiburg, dedicated to the translation of texts by Husserl and Heidegger. This conference was part of a project sponsored by the European Union with which Klaus Held and I wanted to support our colleagues in St. Petersburg and Moscow in their translation of the two phenomenological classics into Russian. The conception of this and two other conferences held in Prague and St. Petersburg in the following years was that not only colleagues from Russia should participate but also people from other countries who were involved in translating Husserl and Heidegger into their language. And, of course, Antonio was not to be missed there. At our first meeting he already awakened in me the irrepressible desire to visit this wonderful country of Mexico in the near future through his vivid stories.

But another five years passed before we met the next time. This time the occasion was a major conference of the Spanish Society of Phenomenology

founded by Professor Javier San Martín and directed for many years. The conference was organized by Javier's successor as President of the Society, Professor César Moreno Márquez, in November 2000 in Seville in a highly professional and opulent setting. It was a great pleasure to see Antonio again on this occasion, in this historic city which, as the main hub of Spanish maritime trade, had such a fateful position for its links with Latin American countries, a fact that the *Archivo General de Indias* bears witness to today.

Another nine years were to pass before we met again – but this time, in 2009, on Mexican soil! Antonio had prepared everything to the best of his ability, with his own extraordinary accuracy and casual care – the virtues of a philosophical translator, even an intrepid wanderer between worlds, who perseveringly keeps his eyes on his destination. The external occasion was a conference of the *Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, which Antonio and his collaborators had carefully prepared down to the last detail, and which took place from September 22-25 in Morelia in the state of Michoacán – Antonio's residence and, alongside the Universidad Nacional Autónoma de México, his second place of activity. My wife Cornelia and I arrived at September 19 at the airport of Mexico City, where Antonio was already waiting for us.

150

Then an accident happened for which I still feel embarrassed today. I had, for whatever reason, set my watch wrong before arriving at the airport, so that it was an hour slow. As a result, whenever we thought we would be on time, Antonio had already waited an hour for us. Antonio's truly noble character forbade every word of criticism, he did not even express astonishment. The consequence was that this went on for two more days and only ended when I looked at a church tower clock with horror – but by then we were already in Morelia. Antonio's serene stoicism saved the situation but my conscience continues to punish me for my carelessness at that time until today.

The fourteen days that Cornelia and I were allowed to spend in Mexico, in Morelia and Mexico City, were dreamlike for us. It already began in Mexico City, where Antonio had booked a small, very comfortable family hotel for us – very close to the quarter where he grew up and his parents lived. Although Antonio was busy organizing his big conference he took care of everything with great, completely unobtrusive consideration. He personally drove us to Morelia together with Professor Natalie Depraz and her two daughters, who came from France, showed and explained to us on the way the wonderful scenery that passed us by, and in Morelia made sure that we lacked nothing. For the time after the meeting, he had organized a course at the university in a small circle, which I held over three days on the concept of life in phenomenology, and in which Antonio participated from beginning to end.

The conference also gave the opportunity to meet again with other long-standing friends, especially from Buenos Aires Professor Julia Iribarne and Professor Graciela Walton and her husband, Professor Roberto Walton,

and Professor Luis Román Rabanaque, who had come to Morelia with his family. After we had visited the surroundings of Morelia up to Pátzcuaro and the lake of the same name with the island town of Janitzio together with our friends from Buenos Aires, Antonio took the time to show us on another day, together with his assistants Alberto García Salgado and Ignacio Quepons Ramírez, the ruins of the ceremonial center of Tzintzuntzan, the old capital of the Purépecha culture, and to spoil us richly in local restaurants. A special highlight of these days was a garden party to which Antonio and his wife Claudia invited the conference guests in their house.

A very great gift for me was the performance of the Spanish translation of my stage play *Reino de sombras, de sombras lleno, Husserl y Heidegger sobre el tiempo, la vida y la muerte* at the Teatro Ocampo in Morelia. Ignacio and Alberto had been pressuring Antonio in advance until this certainly not easy undertaking, which brought the treasury of the Philosophical Institute of the University of Morelia to the brink of ruin, could be realized. Years before, Javier San Martín had already prepared a translation of the German text, which Antonio looked through and made available to the director of the performance, Roberto Briceño. The result, Mauricio Pimentel acting as Husserl and Roberto Sosa as Heidegger, was very impressive. The performance closely followed my text and was more in keeping with my ideas than the original version performed at the time in the Freiburg City Theatre with its naturalistic stage design and the conception of a “scenic reading”. I still think back on this with great gratitude and only hope that the finances of the Philosophical Institute have meanwhile recovered from the wound I inflicted.

Three days before our departure Antonio brought us back to our hotel in Mexico City. In the two remaining days we had the opportunity to visit the huge ruin city of Teotihuacan in the north of Mexico City – the fulfillment of a long awaited dream – as well as the heart of the city with the Museo del Templo Mayor of the Mexica Tenochtitlan and the Cathedral at the Zócalo, the big central square, and on the last day the Museo Nacional de Antropología. Before that, on the day we returned to the city, there was still time to tour the grounds of the Universidad Nacional Autónoma de México, which Ignacio and his girlfriend showed us. We visited the Museum of Contemporary Art there and saw the impressive building of the Central Library created by Juan O’Gorman in the early 1950s; he also designed the extraordinary mosaic façade surrounding the building on all four sides, which depicts stages of Mexican history.

We picked Antonio up from his office and at the end of the day we went to a restaurant together. It was raining cats and dogs that night and we were the only guests. Unforgettable pleasure was offered not only by the once again excellent food but also by the unique personal ambience. The waiter, whose age could be estimated between eighty and ninety years, a very lean man with striking features and bushy, long gray eyebrows on his pale face,

served us silently with professional movements that had become somewhat shaky in the course of many years of routine. The rain drummed against the windows, and it was a bit as if a servant of Dracula had been ordered to us. The affable innkeeper, whose somewhat stocky figure, in contrast to his subordinate, announced that he was obviously a lover of his own cuisine, reported that the wine we had ordered was unfortunately not available. The boy of the restaurant had taken the key of the wine cellar with him when he left, so that he is not able to serve the kind of wine we wanted but assured us with the most innocent expression on his face that to compensate he can offer a much more expensive sort. Rarely had a visit to a restaurant been so memorable for my wife and me. A photo that shows us in a good mood also gives evidence of this remarkable evening.

As far as I remember, Antonio and I only met once again in September 2011, on the occasion of the 4th Conference of the *Organization of Phenomenological Organizations* (OPO), which was organized under the leadership of Professor Agustín Serrano de Haro in Segovia. I very much regret that it has not yet happened that Antonio was a guest in our Faculty in Prague. A consolation for this were and are the contacts with his excellent disciples: Alberto and Ignacio, Marcela Venebra, with whom I had the pleasure to exchange oikological thoughts, and Guillermo Ferrer, who is living in Germany since many years and translated one of my books into Spanish. In them, Antonio was and is always present, and I admire with what great devotion the Master dedicates himself to his students, not only philosophically and academically, but also in everyday life, as a true father would do. Antonio's deep seriousness in philosophical matters and his sober work ethic, the accuracy of the word and the never-ending patience of thought characterize his wanderings between the worlds of language and life and are reflected in the academic work of his disciples. Thus, the wonderful coincidence occurred that thanks to Antonio genuinely Husserlian virtues could awaken to new life in another cultural area, so that from there, on the shoulders of Antonio and his students, they now wander the world.



PALABRAS Y NOMBRES QUE MUEREN EN LA SOMBRA UNA REFLEXIÓN SOBRE EL OFICIO DEL FILÓSOFO

Ernesto Guadarrama
Universidad Nacional Autónoma de México

189

En un texto, traducido por Antonio Zirión, Husserl sostiene

El llamado legítimo reza de nuevo: A las cosas mismas como espíritus libres, con un interés puramente teórico [...] A través de las palabras, de las cambiantes formulaciones del lenguaje, a través de los lemas de los partidos, a través de las configuraciones teóricas plenas de carácter nos abrimos paso hacia lo que ahí dentro era lo vivo, lo apremiante, lo buscado; hacia las intuiciones que ante todo querían llegar a ser conceptualizadas mediante tales palabras, planteamientos de cuestiones, teorías. Así le agradecemos a la historia que aquí podamos apresar "cosas" detrás de las palabras, consagrarnos a ellas mismas, teorizarlas a ellas mismas¹.

Cuando comenzamos una investigación o intentamos defender una tesis, recurrimos a los nombres que conocemos de nuestra tradición, retomamos sus palabras, con la esperanza de encontrar en ellas las respuestas que estamos buscando. Más aún, las más de las veces lo que enunciarnos como "nuestro tema", como el objetivo de nuestra investigación, no son cosas o problemas sino obras de los grandes filósofos. Incluso quienes hacemos fenomenología, las más de las veces no vamos a las cosas mismas, sino que nos quedamos en los textos. Lo que pareciera la única salida a ello, es decir, ponerse a pensar y trabajar en un tema por uno mismo parece un camino más sinuoso y condenado desde el inicio al fracaso, pues el ejercicio de la filosofía requiere un riguroso entrenamiento que comienza por la lectura de la tradición, de modo tal que, sin pasar por ese proceso, es seguro que no hemos aprendido ni desarrollado las facultades de modo tal que sea racional esperar alguna evidencia. Y si entendimos alguna teoría filosófica, apropiárnosla y vivir conforme a ella puede resultar aún más complejo que

¹ Edmund Husserl, "La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía", en A. Zirión Quijano (comp.), *Actualidad de Husserl*, México, UNAM/Alianza, 1989, pp. 17-18.

su mera aprehensión. ¿Cómo, entonces, ocuparse de las cosas mismas? ¿Qué significa ser verdaderamente filósofo, vivir una vida filosófica? En lo que sigue, me gustaría exponer algunas ideas sobre lo que, me parece, debe tomarse en cuenta cuando se tiene el arrojo de adoptar el oficio de filósofo.

DESESPERAR DE ANTEMANO

Husserl, ante la tarea de hacer una crítica de la razón teórica, axiológica y práctica, afirmó "Sé que se trata de algo grande y magno; sé que grandes genios han fracasado en ello; y si quisiera compararme con ellos, entonces tendría que desesperar de antemano". Ante testimonios semejantes, darse a la tarea de filosofar no parece otra cosa que un atrevimiento, algo que incluso puede parecer una pretensión ridícula para quienes no somos genios, para todas las personas cuyas capacidades están lejos de parecerse a la de las grandes figuras de nuestra tradición. Seguramente ése era el sentido que filósofos como Diógenes "el perro" y los estoicos daban a sus ejercicios espirituales; me refiero a los ejercicios en los que sometían a quienes pretendían estudiar filosofía a situaciones que los dejaran en ridículo. A veces se nos olvida esa lección: dedicarse a la filosofía nos va a llevar, por más de una razón, a enfrentar el ridículo –más adelante volveré sobre ese tema. Pese a las limitaciones materiales y espirituales que pudieran presentarse, de una forma u otra, encontramos las motivaciones personales que nos trajeron al camino de la filosofía. Dedicamos desvelos y esfuerzos para aprender a leer, a desaprender prejuicios arraigados, para poder mirar las cosas y reflexionar desde nuevos ángulos. Y si nos decidimos a tomar el oficio en serio, pronto nos encontramos con que los requerimientos académicos son apenas el primer paso. Cualquiera que se tome en serio este quehacer sabe que los títulos que otorgan las universidades apenas si dicen algo sobre si somos o no filósofos.

Esa es una particularidad de este oficio. Cuando alguien es carpintero o chef, sabe qué es lo que hace, cómo hacerlo y no tiene reparos en enunciar su oficio. En filosofía, para muchos de nosotros, se siente una suerte de bochorno o incomodidad al decir sin más cuál es nuestro oficio. Eso se debe, considero, a que pesan sobre nuestros hombros los grandes nombres de la tradición. Es difícil decir a bocajarro que uno hace lo mismo que Kant o Stein; la comparación entre los aportes de los que nos antecedieron y lo que hacemos obliga a muchos colegas a trazar distinciones un tanto artificiosas, por ejemplo, a trazar una diferencia entre el filósofo y profesional de la filosofía, o profesor, o simplemente a enunciar que el programa académico que estudiamos era en esa temática. ¿Significa esto que le damos menos valor a lo que hacemos o es un simple reconocimiento del lugar que ocupamos dentro de la tradición? ¿Quién o qué determina si somos o no filósofos? ¿Cómo saberlo? Quizá sólo se trate de una confusión.

Los reparos que causa decir “soy filósofo”, pueden ser considerados un gesto de modestia o humildad –me refiero al reconocimiento de las propias limitaciones y nuestras capacidades. Tomando las palabras que Snyder enuncia en otro contexto, se necesita librar una batalla de años, entre la megalomanía y la total inseguridad, para poder un día tener el atrevimiento de decir “soy filósofo” en voz alta². Las obras de nuestra tradición, la historia de intentos fallidos y reelaboraciones debería obligarnos a la cautela y la modestia. No obstante, constantemente nos encontramos con la soberbia, propia y de los colegas, esa que ya enunciaba José Gaos y que Zirión se ha encargado de comentar más de una vez, la del “impotente afanoso de un poder total, de un dominio completo sobre los principios o lo principal, incluyendo a Dios mismo³. ¿Por qué se llega a esa actitud? ¿Cómo se abre camino la soberbia en un oficio que en principio obliga a todo lo contrario?

Me parece que todo ello se debe, al menos en parte, a la dimensión práctica del oficio. Y me refiero a práctica en un sentido cotidiano, no como una teoría de la voluntad. Sin importar si nos decimos filósofos o recurrimos a artilugios para explicar a qué nos dedicamos, cualquiera que esté dedicado a la filosofía debe resolver la cuestión más básica: la de la supervivencia. Aquellos que nos vemos en la necesidad de trabajar para subsistir, enfrentamos la difícil tarea de encontrar los medios para ello sin restarle tiempo a la lectura, la redacción y la reflexión. El medio más común, acaso más inmediato, para resolver eso es el académico. No quiero decir con ello que el trabajo docente sea para todos una labor a la que se recurre porque no queda otra salida; para la mayoría es también un medio de estar en contacto con una comunidad, de tener que explicarse uno mismo los temas para intentar explicárselo a otros, un trabajo que verdaderamente se corresponde con el resto de las metas de la filosofía. No obstante, en ello yace una dificultad, a saber, que los recursos no son ilimitados, como tampoco lo son los espacios para laborar. Esto nos obliga a la competencia en un sentido particular, que es el del reconocimiento. El reconocimiento no necesariamente implica que se tenga al aplauso o al elogio como una meta, sino que se quiere que se reconozca que nuestros estudios e investigaciones valen, para hacernos de un espacio de trabajo en un medio hostil en el que, para obtener las condiciones óptimas para el estudio, primero tenemos que enfrentarnos a las condiciones más adversas (exceso de horas de trabajo, inseguridad social, precariedad económica)⁴.

² B. Snyder, *Save the Cat*, San Francisco, Michael Wiese Productions, 2005, p. 11.

³ A. Zirión Quijano, “Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl”, *Acta latinoamericana de fenomenología*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. V, 2016, p. 326.

⁴ Con esto no quiero sugerir que el gremio filosófico es el único que padece esta situación, ni que la nuestra es peor que la de la mayoría. Prácticamente los docentes de todas las disciplinas enfrentan estas adversidades, sin mencionar a toda la clase obrera, incluidos los de cuello blanco, que vive condiciones semejantes. Sólo que mi interés aquí es hablar del oficio del filósofo, que es el único que conozco y del cual me es lícito decir algo.

El agonismo académico sin duda tiene su lado positivo, pues nos empuja a un trabajo arduo. Tampoco se puede dudar de su lado negativo, aquél en el que lucir competente, verse bien ante los demás, queda por encima del trabajo filosófico mismo. La mejor prueba de ello es que existe el plagio entre los académicos. No hay mayor muestra de que la búsqueda de evidencias ha quedado enterrada por las exigencias de la vida mundana, que cuando alguien se apropia de las palabras de otro con tal de cumplir sus metas. Hay otros ejemplos: en general, se dice que a alguien le fue bien en una presentación o ponencia cuando no recibió objeciones; se dice también que alguien ganó en una discusión cuando dejó al supuesto oponente sin argumentos. Éstas, me parece, son otras muestras de que la persecución de la verdad se ha desviado, al menos por un momento. Si alguien, a través de las preguntas y críticas, no se va con un trabajo distinto, con tareas pendientes, no ha ganado nada. Gana aquel a quien el contacto con la comunidad le ha hecho ver sus errores o la forma en que puede mejorar su trabajo. El debate filosófico no es como una pelea, en la que pierde el que recibe más golpes. Por el contrario, en el debate quien gana —en el sentido de tener una ganancia, no de la victoria— es aquel a quien se le han hecho ver sus yerros, puesto que con ello estará en una mejor posición que cuando comenzó el diálogo.

Si lo ponemos en términos meramente de laborales, quedan claras las razones por la que se compite (la plaza, las horas de clase, los estipendios). Lo que no está tan claro es por qué competimos cuando competimos en filosofía, qué es lo que se busca; más aún, me parece, no queda claro si se puede hablar genuinamente de competencia cuando la meta es la verdad.

Deleuze afirma que el amigo y el amante, siempre que pretendan la misma cosa, desarrollarán un tipo de rivalidad, un elemento característico de la cultura y de la filosofía griega: “si cada ciudadano pretende algo, se topará obligatoriamente con otros rivales, de modo que hay que poder valorar la legitimidad de sus pretensiones”⁵. Los filósofos, como amigos y rivales, compiten por la verdad, por el descubrimiento de alguna evidencia, de eso no cabe duda, lo que tenemos que cuestionarnos es la legitimidad de la pretensión. Cuando la obra de algún filósofo alcanza alguna certeza, ésta lleva la firma de su descubridor, sin embargo, no le pertenece, ni siquiera queda circunscrita al sistema o conjunto de proposiciones de quien la alcanzó. La expresión de su descubrimiento dispuesta ahí, siempre abierta a cualesquiera interpretaciones y apropiaciones. La historia de la filosofía puede verse como una historia de las contradicciones, pero también puede verse como la historia de las apropiaciones, de pensadores que comenzaron su trabajo sobre el de alguien más. Dice Aristóteles que Platón aprendió de Sócrates la búsqueda de conceptos universales. Y el mismo Aristóteles buscó la *episteme*, sólo que en otro lugar que aquél que encontró su maestro. Así la búsqueda de Sócrates resonó hasta Aristóteles,

⁵ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 15.

quien fue platónico aún en las críticas a su maestro. Me excede por mucho la tarea de trazar correctamente una línea de sucesión desde esos pensadores hasta Husserl y quienes nos dedicamos al estudio de la fenomenología, lo que me importa destacar es que aunque sepamos que la fenomenología lleva una huella platónica, el hecho de que sea Platón quien hizo posible la ciencia como filosofía rigurosa, “el fundador de la idea filosófica del verdadero saber y de la ciencia auténtica, como la idea-meta más elevada del conocimiento”⁶, no significa que no podamos servirnos de su descubrimiento y persistir, por ridículos que podamos vernos, en la persecución de sus metas.

Si lo que se descubre queda ahí, dispuesto para cualquiera que quiera continuar la tarea, se ve en qué sentido los filósofos somos amigos, pero sigue sin verse si somos rivales. La rivalidad, en todo caso, se puede dar por la autoría, porque alguna verdad o proposición lleve nuestra firma y no la de otro. Si es pensable la rivalidad, es sólo porque se espera ser uno mismo quien llegue a las conclusiones relevantes, pues en el caso de que nuestra mirada estuviera puesta en las certezas, en las cosas mismas, veríamos que, si en efecto se trata de algo evidente, da lo mismo quien lo haya descubierto. De cualquier forma, el *ethos* específicamente filosófico nos obliga a pasar por el tamiz de la crítica todo lo que provenga de las palabras de los otros. Si no me alegro de que un colega haya descubierto algo, por no ser yo el que se llevará el elogio, lo que me interesa es la fama o el aplauso, no el descubrimiento.

DISPOSICIÓN AL FRACASO

Es distinto fracasar en el intento, que estar condenado desde el principio al fracaso. Quien busque el reconocimiento y el aplauso, me parece, toma una muy mala decisión cuando se pone en el camino de la filosofía. Está condenado al fracaso por estar supeditando el filosofar mismo a otros fines, a unos que no le son propios. A cualquiera que así lo haga habría que acusarlo también de impráctico. En una época en que las cosas más inicuas y huecas se hacen virales, en la era de los *tedtalkers* y *youtubers*,⁷ habría otros medios más efectivos para ganarse el aplauso, que meterse en el lío de estudiar filosofía y todas las complejidades que ello implica. Más que rivalidades, lo que debe imperar en el trabajo filosófico es el trabajo en equipo, como ya ha hecho Husserl el llamado en más de una ocasión.

Ahora bien, si no se trabaja por el mérito de ser reconocido como el descubridor de alguna verdad, cabe preguntarnos por qué ponemos nuestro nombre a los artículos, por qué poner nuestra firma a los trabajos más

⁶ E. Husserl, “Método fenomenológico y filosofía fenomenológica. Conferencias de Londres 1922”, en *Textos Breves (1887-1936)*, Salamanca, Sígueme, 2019, p. 365. A. Ziriñ Quijano y A. Serrano de Haro (coord.).

⁷ Y sí, estoy poniendo a quienes buscan el aplauso a través de la filosofía a ese nivel.

modestos. Considero que reconocer a quién pertenece cada trabajo que se expone es necesario para poder saber a quién dirigirse en caso de que se descubra algún error. Así como los descubrimientos llevan la firma de su descubridor, así también la llevan los errores. El error no es lo contrario a la verdad, sino un paso ineludible en cualquier quehacer científico. Las evidencias están dadas sobre la base de múltiples yerros y derrotas, aunque no siempre sean del todo visibles. La condición para poder hacer que el error deje de serlo es exponerlo ante la comunidad que trabaja por el mismo fin y esperar su crítica. Sin exponer nuestro trabajo de forma que pueda reconocerse quién lo hizo, nunca podríamos tomar responsabilidad por nuestros yerros, las críticas no estarían dirigidas a nadie y, con ello, perderíamos múltiples oportunidades para corregir el trabajo. Aunado a esto, es menester hacerse responsable de las palabras, ser congruentes con ellas. Los discursos que emitimos son la base sobre la que se nos puede reclamar congruencia. Sin ser congruentes, no podemos aspirar a la autenticidad a la que nos llama la fenomenología.

194

Pudiera parecer difícil conciliar el anhelo de certezas con el rechazo al reconocimiento. Lo digo en primera persona, aunque estoy seguro que es algo que se comparte con muchos de los colegas: en el trabajo diario muchas veces pasa por la cabeza la idea de alcanzar la meta, de hacer algo que se considere verdadero y ser reconocido por ello; causa agrado el elogio y por eso se torna tan peligroso. A final de cuentas, la modestia epistémica característica de la fenomenología⁸ no anula que alcanzarla sea también una meta, que requiere incluso un ejercicio espiritual. Quizá la mejor forma de lograrlo es reparando en el hecho de que hay bastante de ridículo en la pretensión de verdad. Por ello leemos en Husserl que hay que desesperar de antemano. ¿No hay algo de ridículo en asumir una meta en la que muchos, más capaces que nosotros, han fallado? Me parece que sí, me parece que la enormidad de la empresa nos hace lucir risibles, aunque no por ello debería abandonarse. Mejor es reparar en lo ridículos que nos vemos al emprender la tarea, para que la forma en que lucimos cuando en un foro o clase se nos indica un error sea lo de menos y podamos concentrarnos en hacer de ello algo productivo. Pensándolo de esta forma podemos decir "gracias" sin problemas a quien nos critica, en lugar de sentir que se nos está privando de algo o que se nos está agrediendo. Sabiendo de antemano que algo de ridículo tiene dedicarse a la filosofía, podemos sin dificultades encarar toda derrota y todo fracaso, poder utilizarlos como fuente de autoconocimiento en lugar de evitarlos.

Cuando se tiene la intención de evitar el fracaso, nadie intenta nada (acaso ello explique por qué nos arriesgamos tan poco cuando se trata de discutir y de exponer nuestro trabajo). La meta de ser recordado a toda

⁸ H. Jacobs, "¿Es la fenomenología una forma de vida? Husserl, reflexión fenomenológica y transformación de sí", en Medina Rendón V (comp.), *Antropología y fenomenología. Antropología filosófica y filosofía social*, México, CEMIF, 2017, p. 126.

costa es un peso sobre los hombros, que lleva en última instancia a la inmovilidad. Esto se debe a que el camino a la verdad requiere necesariamente pasar por el error y la derrota. Por ello puede ocurrir que, por mor de lucir bien frente a la comunidad, se evite todo riesgo y, con ello, alejamos aún más la posibilidad de alcanzar alguna evidencia. Me parece que, al asumir, sin temer, que seremos olvidados, al quitarnos ese peso, podemos dedicarnos a la tarea de filosofar de manera libre y arriesgada. Lo anterior no significa que el trabajo que se realiza sea por completo inútil. El hecho de ser olvidados no demerita nuestro esfuerzo ni lo hace vano, a menos de que nuestro interés sea desde el principio el reconocimiento. De no ser así, lo que hacemos contribuye de cualquier forma a la tradición. Lo que nos queda, la razón por la que siempre vale la pena trabajar, aún si abrazamos el olvido, es que servimos a una tradición, mantenemos vivo un esfuerzo que requiere de muchos años y de muchas cabezas para poder arrojar resultados. Sí, cuando estudiamos historia de la filosofía repasamos una lista enorme de mujeres y hombres a quienes se les fue la vida en el esfuerzo por alcanzar la verdad. Empero, eso no significa que sólo aquellos a quienes

tenemos la posibilidad de recordar hayan sido quienes trabajaron por mor de la filosofía. La historia de la filosofía está llena de nombres olvidados, de trabajo que cumplió la función de instruir a algunos, de mantener viva la tradición, antes de que fuera borrada de la historia; por eso sostiene Husserl que cada ciencia "está referida a una cadena abierta de generaciones de investigadores, conocidos o desconocidos, que, trabajando unos con otros y unos para otros, son como la subjetividad operante para toda la ciencia viva"⁹.

Por cada palabra viva
mueren miles en la sombra¹⁰.

Muchos de los grandes filósofos y filósofas se relacionaron entre sí; de muchos sabemos sus trabajos, sus alianzas, su correspondencia. Eso no cubre todo el panorama. Husserl estudió con Brentano, ¿quién fue el que le dijo que Brentano enseñaba filosofía? ¿Quién le enseñó lo básico para que pudiera seguir sus lecciones? ¿Quién fue el que le enseñó a Husserl que existía una disciplina llamada filosofía? Pienso en las palabras de Brecht:

Cada página una victoria.
¿Quién cocinó el banquete de la victoria?
Cada diez años un gran hombre.
¿Quién pagó los gastos?
Tantas historias.
Tantas preguntas¹¹.

⁹ E. Husserl, "La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional", en *Textos breves*, ed.cit., p. 685.

¹⁰ A. Ziri6n, *Fragmentos del poema*, M6xico, UNAM, 1982, p. 60.

¹¹ B. Brecht, "Preguntas de un obrero que lee", *Historias de almanaque*, Madrid, Alian-

Cuando en verdad se trabaja para la filosofía, nadie trabaja en vano. Cuáles son los nombres que aparecerán en los libros de filosofía y quiénes serán sólo sangre anónima, palabras que mueren en la sombra, no lo podremos saber. De lo que sí podemos estar seguros, cada uno, es de cuáles son las motivaciones que nos trajeron al camino de la filosofía y cuáles las que nos mantienen en él. Es quizá muy arriesgado, pero pienso que a quien esté interesado en la verdad, no le representará ninguna molestia pensar que su trabajo podría servir sólo para mantener viva a la filosofía, que quizá su aportación no lleve su nombre, que sólo hará que, directa o indirectamente, sea otra persona la que pueda llegar a la certeza que la pondrá en los libros. Pienso que, si eso no nos basta, si eso no hace que valga la pena las horas de encierro en el estudio, quizá se deba replantear si se quiere filosofar o no.

El trabajo en filosofía comienza con la rigurosa exégesis de los grandes, no se limita a ella. Se tiene que pensar en sus palabras, ponerlas a prueba antes de asentir. Al respecto, Betsy Behnke sostiene que la fenomenología “tiene que ver con poner los métodos fenomenológicos en una práctica efectiva, tratarlos experiencialmente de modo tal que los términos especiales relativos al *intrumentarium* metodológico completo de Husserl no permanezcan en palabras vacías, sino que cobren vida de modo ‘cumplido y de primera mano’, inmediatamente dado en la forma apropiada a ellos —a saber, en la vivencia de ejecutar los movimientos metodológicos en cuestión en cada caso”¹². En eso radica, quizá, la diferencia entre hacer filosofía y solamente enseñarla o divulgarla; lo primero requiere que se le ponga a prueba en la vida misma, lo segundo sólo una lectura atenta de las palabras. Por eso los textos son como partituras que deben hacerse resonar en uno mismo (*idem*). No me parece que lo definitorio de un filósofo sea que tenga una propuesta que lleve su firma, sino que sea capaz de pasar por la crítica las palabras de los que parecen incriticables, y poder apropiarse de aquello que considera verdadero.

Decirnos “filósofos” sólo enuncia un oficio, una elección vocacional, no el nivel de nuestro trabajo, no caigamos en la confusión. Si se siente un bochorno al decir que somos filósofos, porque de reojo miramos a todas esas obras y todos esos nombres, quizá no hemos comprendido que tener el mismo oficio que ellos no nos pone, ni de lejos, a su altura. Enunciar nuestro oficio indica qué queremos y, tal vez, la forma en que pretendemos alcanzarlo. Si lo vamos a lograr, si honramos o no a nuestro oficio cada día, eso depende de otras cosas, de las que cada persona debe hacerse responsable.

za, 1987, p. 58.

¹² E. A. Behnke, “Experiments in Phenomenological Practice: A Provisional Introduction” (Traducción libre). Trabajo preparado para el taller “Affectivity and Lived Body: Phenomenological Perspectives”, Organizado por Ignacio Quepons en la Universidad Veracruzana, junio de 2018, p. 2.

La deshonra para la filosofía no proviene de quienes se dedican a otras disciplinas y desde ahí la juzgan, tampoco de quienes ni siquiera se acercan a ella por hacer consideraciones prejuiciosas. Proviene de quienes nos reclamamos en esta tradición, con o sin artilugios retóricos, y luego nos comportamos de manera incongruente con las teorías y proposiciones que tanto gusta repetir y discutir. Ziri3n, cuando en M3xico se intent3 eliminar a la filosof3a de los planes de educaci3n media superior, afirm3 que ese atropello a la filosof3a no era el 3nico. Se le atropellaba cuando se daba una carta de recomendaci3n inmerecida, cuando se juzgaba el trabajo de otros por la persona, no por el trabajo mismo, o cuando se la supeditaba a otros fines. Me atrever3a a agregar que tambi3n se la deshonra cuando, por la forma en que pudieran enjuiciarnos, no la tomamos en serio, no la llevamos al 3mbito de lo vital y la encarcelamos en lo laboral.

Por todo lo anterior, considero que el oficio nos reclama aceptar el olvido, contentarnos con ser palabras que mueren en la sombra, no temer el fracaso y hacerlo productivo. Lo que debe estar al frente de toda otra preocupaci3n, es no deshonrar a la filosof3a.

Quise hacer este comentario como celebraci3n de quien ha sido el maestro de muchos de los que nos dedicamos a la fenomenolog3a en M3xico. Ya dec3a 3l que "la fenomenolog3a es un movimiento bien vivo"¹³. Ese movimiento, desde aquel a3o de 2007 en que escribi3 esas palabras, ha cobrado fuerza. Y el trabajo de Ziri3n no s3lo se ver3 en lo que efectivamente lleva su firma, en las traducciones, en el diccionario Husserl, en todas las cosas que a3n quedan por hacer y coordinar. Su trabajo sobre todo se ver3, sin su nombre, en quienes continuaremos en el esfuerzo por desarrollar la filosof3a como ciencia estricta, en quienes habr3n de formarse con esa escuela a la que el trabajo de Ziri3n ha dado lugar. En una comunicaci3n personal, cuya fecha por desgracia olvid3, Ziri3n escribi3 que una de las cosas de las que se congratulaba era de no tener seguidores, de que quienes se hab3an formado con 3l no segu3an sus proyectos ni depend3an directamente de 3l, sino que cada uno hab3a tomado su camino. Dice Nietzsche "¿Qu3 buscas ¿Querr3as multiplicare por diez, por cien? ¿Buscas seguidores? ¡Buscaderos!"¹⁴. La filosof3a nos invita a no ser ceros, a llevar una vida aut3ntica y plenamente justificada, lo que explica que pueda haber, como por suerte es el caso de la fenomenolog3a en M3xico, grupos de trabajo, amigos, colegas, compa3eros, estudiantes, nunca seguidores. Eso deshonrar3a el trabajo. Ojal3 que un d3a pueda realmente rendir un homenaje a las cosas que me ha ense3ado Ziri3n, no con palabras, sino encontrando un camino propio y un proyecto que, aunque muera en la sombra, contribuya con el llamado a la filosof3a como ciencia estricta.

¹³ A. Ziri3n Quijano, "La situaci3n actual de la fenomenolog3a y sus tareas pendientes", en E. Sandoval (coord.), *Fenomenolog3a y hermen3utica. Convergencias y divergencias*, Madrid, Editorial Acad3mica Espa3ola, 2012, p. 39.

¹⁴ F. Nietzsche, *El crep3sculo de los 3dolos*, Madrid, Gredos, 2015, p. 155.

§

FENOMENOLÓGICA



QUINTA ESTACIÓN

EN EL DEBATE SOBRE FENOMENOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA*

Javier San Martín

UNED, Madrid

Por lo tanto, la psicología pura en sí misma es idéntica a la filosofía trascendental como ciencia de la subjetividad trascendental.

Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, p. 261.

201

I. ANTECEDENTES Y CONTEXTO DEL ENSAYO

En la primavera de 1974 estaba yo leyendo los tres tomos para una fenomenología de la intersubjetividad que acababan de salir en el otoño anterior¹. Un amigo me los había mandado de Alemania ya en diciembre de 1973. Yo hacía el Servicio Militar, que había estado atrasando tanto cuanto me fue posible. A partir de navidades de 1973 había conseguido, por estar ya casado, mi “pernocta”, poder dormir en casa y así tener las tardes libres. La “pernocta” implicaba la obligación de estar recluido en casa las mismas horas que en el cuartel. Para mí eso no era más que la suerte de, “por obligación”, disponer de tiempo para el trabajo. Esos meses del invierno y primavera de 1974 me sirvieron para adentrarme a fondo en los inmensos tres tomos de la intersubjetividad, que creo sería de los primeros en leer en todo el mundo porque no es fácil disponer de varios meses para dedicarles en exclusiva, como fue mi oportunidad. Para mí fue una buena suerte, pero los nuevos conceptos que pude leer en esos tomos me obligaban, cara a una eventual publicación de mi tesis doctoral, que había defendido en mayo de 1972², a volver a redactarla debido al

* Este texto, en el que llevo trabajando varios meses, está escrito con todo el afecto, reconocimiento y admiración que profeso a Antonio Ziri3n desde que nos conocimos en Friburgo en 1995. El debate que mantenemos en los 3ltimos a3os servir3a sin duda para profundizar en el conocimiento de la fenomenolog3a en M3xico y en Espa3a. No es otro el esp3ritu que impregna este ensayo.

¹ Se trata de los tomos de Husserliana XIII, XIV y XV, *Zur Ph3nomenologie der Intersubjektivit3t*, editados por Iso Kern.

² El tribunal de mi tesis no fue menor, estaba presidido por 3ngel Gonz3lez 3lvarez, y actuaban de vocales Sergio R3bade Romeo, el director –por entonces el director a3n era parte del Tribunal–, Jos3 Luis Pinillos, Pedro Ridruejo Alonso (1931-2008) y, como suplente

lenguaje nuevo que percibía en esos tomos. De todas maneras, para mí esa edición era muy importante porque en el primer tomo estaba el texto de la *Grundproblemevorlesung* de 1910/11, a la que Husserl se refería en varios Anexos de *Erste Philosophie* que habían sido decisivos en mi tesis doctoral, pero, al estudiar en Friburgo los materiales para ese trabajo, no pude leer esa lección porque, dado que estaba siendo editada y esperando su inminente publicación, no figuraba como disponible en el Archivo. Por tanto, yo sabía que ahí tenía elementos decisivos para mi tesis doctoral.

En el conjunto de los tres tomos de Husserliana la página 385 del XV fue impactante, por eso en ella, en ese momento –primavera avanzada de 1974–, subrayé en rojo tres textos, uno de ellos con una flecha, haciendo ver plásticamente su importancia. En esas líneas están inspirados la inmensa mayoría de mis trabajos. No quiero decir que ya en 1974 tuviera claro el alcance de esa idea; por entonces era ya doctor con una tesis sobre la reducción fenomenológica que terminaba con la necesidad de la fenomenología de aparecer físicamente en el mundo, por ejemplo, como un libro, por tanto, de mundanizarse, porque sólo así es viable la intersubjetividad trascendental, a cuya consecución estaba dedicada la tercera parte de la tesis sobre la “reducción intersubjetiva”. Este era por entonces (1972) un concepto aún ausente en la bibliografía. Muchas veces me he quejado de no saber gestionar mi profesión, no haber sabido explotar las novedades que había en mi tesis doctoral de 1972. De haberlas publicado en inglés serían referencia en la actualidad. Pero no lo hice, ni siquiera en español hasta 1986, y aun en este caso sin la tercera parte sobre la reducción intersubjetiva³.

de un quinto que no podía, Juan Manuel Navarro Cordón, por entonces, profesor Ayudante de la Cátedra. Un dato, del que me he dado cuenta hace muy poco, es que los miembros de mi Tribunal apenas sabían de Husserl en profundidad; el más familiarizado debía de ser José Luis Pinillos pero de modo muy mediato; para el presidente, Ángel González Álvarez, no entraría la fenomenología de Husserl en sus temas preferidos; Sergio Rábade, por entonces, solo podía hacer un relato muy superficial; Juan Manuel Navarro Cordón aún era un principiante, menos en sus conocimientos sobre Kant. Y Pedro Ridruejo, que terminaría como catedrático de Psicología social, era inefable y fue el único que se permitió alguna frivolidad en la defensa; yo le contesté, con un texto de Husserl (Hua VII, 238), que la fenomenología no era literatura para leer de paseo: «Phänomenologie ist nicht „Literatur“ durch die man lesend gleichsam spazieren fährt», «La fenomenología no es literatura con la que a la vez se pueda leer y pasear». Después Ridruejo me ofreció ir al Colegio Universitario de Toledo, primero, como doctor, con una buena paga, pero cuando eso se hubo de materializar, la oferta se trasmutó en una ayudantía por 5.000 ptas. mensuales, que era un tercio de lo que recibía yo por la beca que disfrutaba, por lo que obviamente renuncié a la oferta. La información de esta nota es pertinente para indicar que la Comisión no podía entrar en los temas que se tocaban en aquella tesis.

³ En la reelaboración que hice de la tesis, publicada como *La estructura del método fenomenológico*, volví a escribir también la parte tercera correspondiente a la reducción intersubjetiva, pero al llegar la hora de publicarla decidí hacerlo en otro libro que nunca he llegado a últimas porque, mientras tanto, aumentó mucho la bibliografía y otras tareas me absorbieron.

Lo más importante en la obra publicada es, por un lado, la separación radical del concepto de epojé y el de reducción, separación que aparece en los años veinte, a partir de los manuscritos de la carpeta B I 5, que, por otra parte, Gerd Brand citaba de modo profuso. El segundo punto fundamental era la separación radical y sin posibilidad de duda entre la reducción eidética y la reducción trascendental, que vi más confirmada con la lectura de la *Grundproblemevorlesung*, de 1910/11. El tercer punto era la problemática de la epojé, en gran medida, una práctica montada en primera instancia en una conceptualidad natural que la contamina. El cuarto punto era un nuevo concepto de constitución como instauración de un sentido práctico de reconocimiento. Ahora diría –pero, insisto, ahora–, que ese concepto de constitución debe ser ampliado a los tres ámbitos básicos de la vida, los hábitos de reconocimiento, de apreciación o estima y de acción, todo lo cual no es sino la cultura, tanto más cuanto la propia constitución de los esquemas de reconocimiento está dirigida por los usos prácticos culturales, y en directa conexión con estos, por el lenguaje.

En ese contexto, o desde ese contexto, mi vuelta a Alemania el curso 1988/89, con la lectura de las entonces inéditas lecciones de ética de 1920 y 24; y de las por igual inéditas lecciones *Einleitung in die Philosophie* (de 1922/23, con las lecciones de Londres incluidas en ellas, ahora Hua XXXV) y ya ese mismo año de 1988, la aparición de la VI *Meditación cartesiana* de Eugen Fink, supuso un gran impulso en ese trabajo. Por entonces había llegado a la conclusión del CARÁCTER PERSONAL DE LO TRASCENDENTAL, que además es histórico. El carácter *corporal* de lo trascendental se lo había oído a Landgrebe en Lovaina en la primavera de 1971, en una afirmación que seguramente sobresaltó a los entendidos de Lovaina, un buen número de ellos clérigos. Allí estaba el padre Leo van Breda. No sé qué pensaría de la afirmación de Landgrebe. Pero desde el momento en que el sujeto trascendental del que habla Husserl está atravesado por cinestésias, como claramente aparece en *La crisis*, ese sujeto trascendental ya es corporal, y no puedo ser sino yo mismo y, gracias a la reducción intersubjetiva, cada uno de nosotros. En aquellos años nada sabíamos (al menos yo) del profundo significado de lo ocurrido en México en 1963, en el XIII Congreso Internacional de Filosofía, de lo que informo ampliamente en mi libro *La nueva imagen de Husserl*⁴.

La lectura de FINK –aunque en este punto no hay ninguna novedad porque esto que voy a decir ya está en algunos de los textos de *Erste Philosophie* que en su día manejé– me hacía ver que no era ningún disparate la teoría de los tres yoes que soy yo, el yo natural, el yo trascendental directo y el yo fenomenologizante, todos con el mismo, o al menos semejante, contenido, sólo que el yo natural es idéntico con el yo trascendental pero apercebido –y vivido, añadido ahora– como parte de la naturaleza. Si a esto añadimos mi

⁴Ver Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015.

lectura de las lecciones de Londres, de 1922, que estaban integradas en las lecciones de *Einleitung in die Philosophie*, donde se expone la función de la filosofía como creación de una humanidad auténtica, no podía sino tener las claves para abordar con más conocimiento de causa la profunda, inquietante, paradójica situación de la fenomenología en su relación con la antropología filosófica, que, atendiendo a *Ideas I*, podría parecer resuelta negativamente: la fenomenología jamás podría ser confundida con una antropología filosófica. En efecto, la problematicidad de esa posición de Husserl fue el sentido de mi artículo de 1990 para la revista *Études phénoménologiques*, en el que hacía una distinción entre la *postura explícita* de Husserl, provocada por *Ideas I*, y una *postura implícita* que se iba abriendo paso, en la que el contenido, prácticamente total o casi total, de la fenomenología era el de una antropología filosófica, que era el *lugar* en el que había que empezar la filosofía, en el sentido por tanto de una antropología filosófica como filosofía primera, no para fundamentar en el ser humano la filosofía, sino porque lo que ocurría en la descripción fenomenológica de este ser estaba sometido al imperativo de la racionalidad, por cierto, el único que hace al humano ser humano, porque ese imperativo, antes de mostrarse como imperativo, es la estancia en el mundo, con el que todo constructivismo y representacionismo queda superado desde su misma raíz.

Por las fechas de las que hablo, 1974, 1988 o 1990, la mayor parte de los fenomenólogos actuales, al menos los entonces ya nacidos, estaban, unos, en sus estudios de primaria; otros, en los de secundaria; y alguno, preparando su tesis de doctorado; en todo caso, muy lejos de barruntar esas complejidades de la fenomenología de Husserl, que no se resuelven con una lectura primera, por profunda que sea, de *Ideas I*, sino atendiendo a las ambigüedades que ya Luis Villoro había detectado en *Ideas II*⁵, pues el cuerpo somático, el *Leib*, el cuerpo como mi carne analizado en *Ideas II*, es, por un lado, objeto en el mundo, por la correlación sistémica establecida entre las sensaciones táctiles y el mundo, pero, por otro, es la carne del yo trascendental, en un genitivo que es tanto subjetivo cuanto objetivo, porque es los dos a la vez: la carne es la primera capa de la subjetividad trascendental, la que suministra al yo la «*hyle* originaria», las «cinestesis originarias», y los «sentimientos originarios», sean estos lo que sean, pero la carne es también la materialidad que constituye mi cuerpo físico que está en el mundo ocupando un lugar y componiéndose

⁵ Pero me temo que totalmente ineficaces a tenor de la ausencia de referencias a ese texto en la historia de la filosofía en español. Antonio Ziri3n alude a ellas (Cf. Antonio Ziri3n, *Historia de la fenomenología en México*, Jitanjáfora, Morelia, 2003, p. 220 s.) con gran perspicacia, pero, a tenor de la discusión que llevamos en estos textos, parece que no le ha influido en su concepción de la fenomenología, porque no parece que el *Leib*, si es parte del sujeto trascendental –que es la tesis que Villoro vislumbra en *Ideas II*–, se pueda decir que el sujeto trascendental es corporal solo por accidente. Cfr. Antonio Ziri3n, *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, Jitanjáfora, 2003, p. 220 s.

con las cosas que me rodean.

Tampoco voy a decir que cuando escribí el texto de 1990 tenía todas las claves; que mucho menos las tenía en 1974, cuando subrayé ese texto de Hua XV, pero sí veía que lo que Husserl describía ERA EL SER HUMANO EN SU SENTIDO TRASCENDENTAL, el sentido trascendental que yo mismo –y como yo cada uno de nosotros– soy; y eso, exactamente eso, era hacer antropología filosófica, una disciplina que tanto Heidegger como Husserl despreciaban, en realidad porque la tomaban como ejecutada antes de haber sido descrito o logrado el sentido trascendental del ser humano, pero sin asumir, en una actitud a todas luces ingenua y, por tanto, precipitada lo que se sigue de modo irrefutable de eso mismo: que esa antropología, antes de esa descripción trascendental, era una antropología *mutilada*, a la que le faltaba lo fundamental, el *rasgo trascendental*, y sin el cual el humano no era tal, y de modo consecuente, la propia antropología tampoco era antropología en sentido pleno, pues carecía de lo fundamental para llegar al ser humano.

Creo que ha sido necesaria esta historia para abordar esta «quinta estación» del debate que mantengo con Antonio Ziri3n sobre el tema. De la cuarta etapa solo tengo una versi3n limitada, que es la 3nica que puedo tener en cuenta, aun a sabiendas de que en ella puede haber alg3n paso excesivamente r3pido que dificulta su compresi3n, pero con un esfuerzo de lectura creo que he llegado a poder entenderla bien. Las otras etapas son [1] el Pr3logo, de Antonio Ziri3n, a las Actas del primer Coloquio de Antropolog3a y fenomenolog3a (2011)⁶, conocido, como se dice en la nota 4, en 2013; [2] mi comentario a ese texto (2013)⁷; [3] el pr3logo que escrib3, despu3s de ese comentario, para las Actas del II Coloquio que tuvo lugar el a3o 2013; este pr3logo fue escrito en 2014⁸; [4] la conferencia de Antonio Ziri3n en Toluca en junio de 2015, cuya versi3n abreviada –publicada en 2018⁹, pero que yo conoc3a un a3o antes– es a la que ahora respondo en esta «Quinta estaci3n»[5].

⁶ Este se public3 en 2015, en el libro *Antropolog3a y fenomenolog3a. Reflexiones sobre historia y cultura*, ed. por Marcela Venebra y 3ngel Jim3nez Lecona, M3xico, INAH/ENAH, 2015, pp. 9-22, que re3ne las Actas del I Congreso de Fenomenolog3a y Antropolog3a, que tuvo lugar en la ENAH el a3o 2011. El texto del libro se dio a conocer en el II Congreso de Antropolog3a y fenomenolog3a, que tuvo lugar en junio de 2013 en el mismo lugar que el primero, en la ENAH de la Ciudad de M3xico. El texto lo termin3 Antonio Ziri3n en 2012. Tambi3n se public3 el texto en *Investigaciones Fenomenol3gicas*. No. 12, Madrid, *Investigaciones Fenomenol3gicas*, 2015, pp. 209-220.

⁷ Publicado con el t3tulo «Comentario al “Pr3logo” de Antonio Ziri3n», en *Investigaciones Fenomenol3gicas*, art. cit., pp. 221-250.

⁸ Apareci3 con el t3tulo «Antropolog3a y fenomenolog3a, una ambigua amistad», en Javier San Mart3n, *Antropolog3a y fenomenolog3a. Filosof3a y teor3a de la cultura*, compilado por Fernanda I. G3mez, M3xico, Centro Mexicano de Investigaciones fenomenol3gicas, 2016, pp. 13-35.

⁹ Antonio Ziri3n, «Condiciones y alcances de la antropolog3a filos3fica fenomenol3gica», en *La raz3n y la vida. En homenaje a Javier San Mart3n* editado por Jes3s M. D3az 3lvarez y Jos3 Lasaga, Madrid, Trotta, 2018, pp. 67-76.

Antes de seguir con mi contestación, en la que comentaré ampliamente esa respuesta de Antonio Ziri3n, as3 como la conferencia de Husserl, de junio de 1931 –pero tambi3n la recientemente conocida de Heidegger de enero de 1929, sobre el mismo tema, que tiene su indudable inter3s por la claridad que ofrece–, quiero poner en sendas p3ginas –par e impar para que se vea la correspondencia, la original alemana y su traducci3n¹⁰–, la imagen del texto de Husserliana XV que siempre hay que tener presente en este debate, y que supone un indudable giro en la apreciaci3n husserliana, un giro que el an3lisis gen3tico le impone porque hace cambiar radicalmente el primer proyecto de Husserl. Esto lo ha visto recientemente muy bien Genki Uemura (2009, 343 ss.)¹¹, donde cita el mismo texto de esta reproducci3n.

II. LA DIMENSI3N TRASCENDENTAL DE LA ANTROPOLOG3A

206

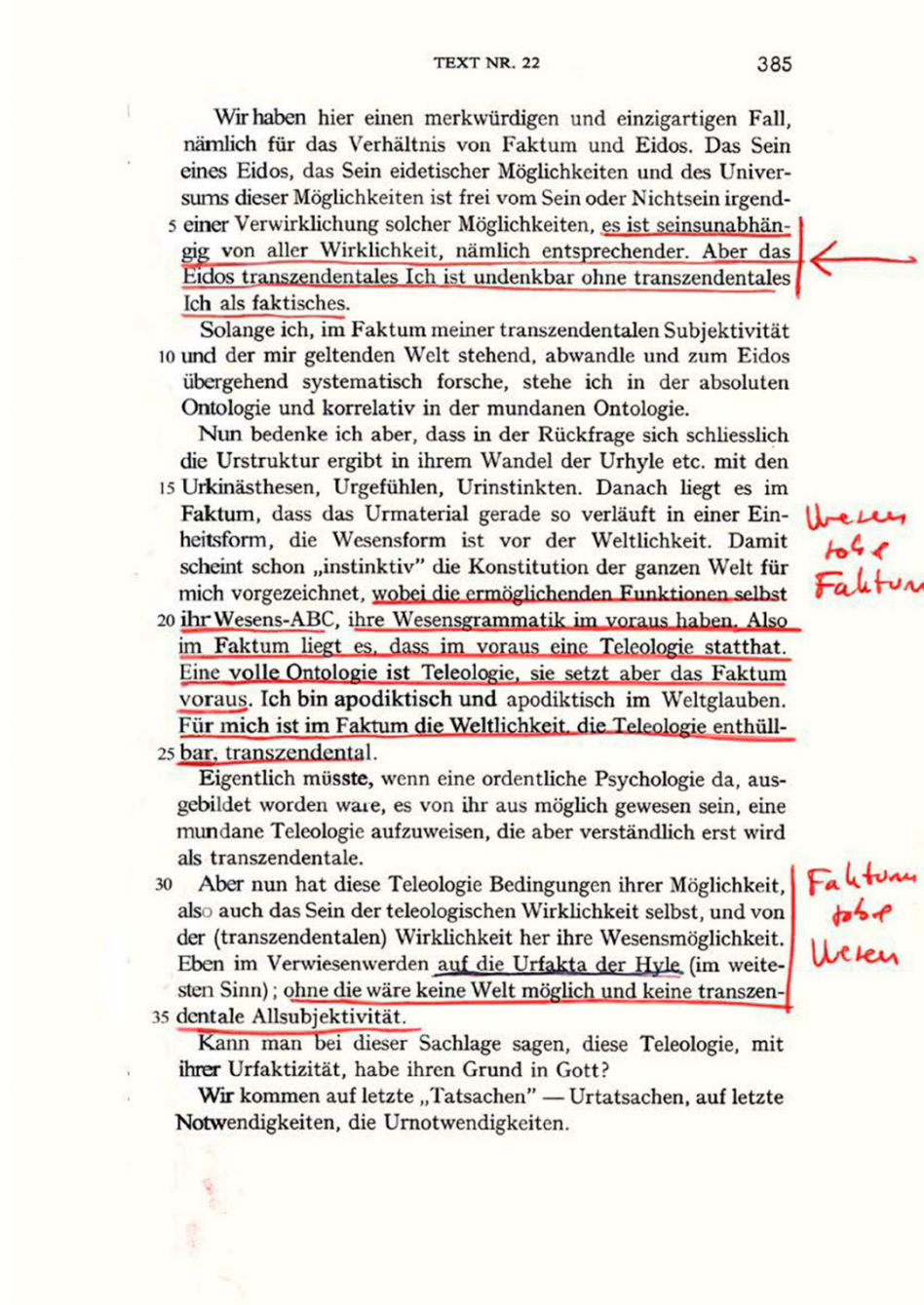
Yo tuve conocimiento del texto de Antonio Ziri3n en noviembre del 2016. En mi carpeta de *La raz3n y la vida* figura exactamente la fecha del 26 de noviembre de ese a3o. Le hab3a o3do la conferencia en Toluca en junio del a3o anterior. Este texto que ahora escribo es, as3, la quinta estaci3n de la pol3mica que empez3 cuando, en 2013, le3 el pr3logo que Antonio Ziri3n hab3a escrito para las Actas del I Coloquio de Antropolog3a y fenomenolog3a que, organizado por Marcela Venebra, hab3a tenido lugar en M3xico DF en 2011. El pr3logo lleg3 a la Escuela Nacional de Antropolog3a e Historia, la ENAH, con motivo del II Coloquio que tuvo lugar en junio de 2013, y organizado tambi3n por la misma profesora. Ah3 es donde se dijo que ese texto era agresivo, pero al leerlo de nuevo se ve que no lo es tanto, aunque hay afirmaciones que hubieran requerido alguna explicaci3n m3s precisa¹². Yo, muy sensible con el tema, escrib3 inmediatamente –es

¹⁰ Esta traducci3n la ten3a ya hecha desde hace tiempo por eso es la que pongo aqu3 y no la que unos a3os despu3s public3 Agust3n Serrano de Haro: Edmund Husserl, «Teleolog3a», Δα3μων. *Revista de Filosof3a*. n3 14, pp. 5-14, trad. y notas de A. Serrano de Haro, del texto No. 22 de Husserliana XV, pp. 378-386.

¹¹ G. Uemura, "A Preliminary Sketch on Embodied Transcendental Subjectivity in Husserl". CARLS Series of Advanced Studies of Logic and Sensibility, vol 3, 339-344, esp. 343 ss. Debo esta cita a la doctora Agata Bałk.

¹² Volviendo a leerlo, puede resultar un tanto agresivo, por tres razones; la primera se debe al contexto, pues est3 en el comienzo del texto que comenta la imposibilidad, para los no fenomen3logos, de entender el lenguaje fenomenol3gico, con lo que les est3 diciendo a los antrop3logos que participaban en ese Congreso, y eran los anfitriones, que de lo que se les dijera en serio de fenomenolog3a no pod3an entender nada, como le hab3a ocurrido al mismo Levy-Bruhl con la famosa carta de Husserl. La segunda es la fuerte descalificaci3n de la antropolog3a filos3fica, de la que se dice, sin explicaci3n ni restricci3n, que es a veces mal llamada antropolog3a filos3fica; pero, sobre todo, y es la tercera raz3n, la afirmaci3n expl3cita de que la fenomenolog3a trascendental supera a la antropolog3a social. Uno se pregunta en qu3 sentido la supera, y para qu3 quiere superarla. Siendo ben3volos, se podr3a entender la palabra hegelianamente, es decir, superar como incorporar, de manera que la fenomenolog3a asumiera los trabajos de los antrop3logos culturales y operara con ellos, pero, en todo caso, ya que no es ese el uso

posible que ese mismo año—, un largo comentario [2] al texto de Antonio Ziri6n que luego utilic6 para escribir el pr6logo para las actas de ese II Coloquio, que saldr6a publicado bastante despu6s. Ambos textos m6os, el Comentario y el Pr6logo,



habitual, habr6a que haberlo dicho, por lo que, le6do eso por los antrop6logos culturales, no pudieron menos que sentir en el escrito un tono que les resultaba agresivo, o cuando menos inc6modo, sobre todo como Pr6logo a unas actas de una actividad llevada a cabo en su casa en un Congreso que buscaba la colaboraci6n.

Aquí tenemos un caso extraño y único, en concreto, para la relación entre factum y eidos. El ser de un eidos, el ser de posibilidades eidéticas y del universo de estas posibilidades está libre del ser o del no ser de cualquier realización de tales
 5 posibilidades, es independiente de toda realidad, a saber, de la correspondiente. Pero el eidos yo trascendental es impensable sin yo trascendental como fáctico.



En tanto yo, manteniéndome en el factum de mi subjetividad trascendental y del mundo que me es vigente, me transmutó e
 10 investigo sistemáticamente trascendiendo al eidos, permanezco en la ontología absoluta y de modo correlativo en la ontología mundana.

Pero ahora pienso que en la pregunta retrospectiva se ofrece al final la estructura originaria en su cambio de la hyle originaria
 15 etc., con las cinestesis originarias, los sentimientos originarios, los instintos originarios. De acuerdo con esto, en el factum radica el que el material originario discurra justo en una forma de unidad, la esencia esta antes de la mundanidad. Por tanto, la constitución de todo el mundo parece ya “instintivamente”
 20 prediseñada para mí, por lo que la funciones que lo posibilitan tienen de antemano el ABC de su esencia, su gramática esencial. Entonces, en el factum radica el que tenga lugar una teleología. Una ontología completa es teleología, pero presupone el factum. Soy apodíctico y apodíctico en la creencia del mundo. Para mí, en el factum es revelable, trascendental, la mundanidad, la teleología.

Esencia
sobre
faktum

En realidad, si se hubiera configurado una psicología apropiada, habría sido posible a partir de ella acreditar una teleología mundana, pero que solo se hace comprensible de modo
 30 trascendental.

Ahora bien, esta teleología tiene condiciones de su posibilidad, es decir, también el ser de la realidad teleológica misma, y desde la realidad (trascendental) su posibilidad esencial. Justo en el ser remitido a los facta originarios de la hyle (en el sentido más amplio);
 35 sin ellos, ningún mundo sería posible ni una subjetividad trascendental en totalidad [Allsubjektivität].

Faktum
sobre
esencia

¿Se puede decir, en esta situación, que esta teleología, con su facticidad originaria, tiene su fundamento en Dios?

Llegamos a los últimos “hechos” —hechos originarios, a las
 40 últimas necesidades, las necesidades originarias

los conoció Antonio Zirión y a ambos contestó, primero, en la conferencia mencionada de Toluca, en 2015, y luego, a partir de ese texto, en el artículo que, con todo afecto, me dedica en el libro *La razón y la vida. Escritos*

de homenaje a Javier San Martín. Ahora voy a hacer lo mismo, con todo afecto y como contribución mía al homenaje que con motivo del 70 cumpleaños que celebra en 2020, se le dedica en el *Acta Mexicana de Fenomenología*, para lo que vuelvo sobre el tema teniendo en cuenta mis textos anteriores y, sobre todo, su réplica. Tengo que añadir que, en realidad, nunca he dejado el tema. Desde 2013 he dado varias conferencias sobre este mismo asunto, varias de ellas publicadas. En la mayor parte de ellas trabajo el tema de la relación de la antropología con la fenomenología, que es, además, la base de mi propia antropología filosófica desarrollada en los dos tomos sobre *Antropología filosófica I y II*. En esta, sobre todo, se plantea el tema de los dobles humanos como un requisito básico de la antropología de raigambre fenomenológica. Pienso, por otro lado, que podría ser interesante recoger toda la polémica en un libro, que tendría, al menos de momento, cinco estaciones. Esta sería la quinta. El interés radica en que en la polémica entran en juego los temas más candentes sobre el último sentido de la fenomenología husserliana.

El texto que quiero comentar y que, como he dicho, es un resumen de la conferencia pronunciada en 2015, se compone, en mi opinión, de siete puntos distintos, que iré refiriendo en este comentario. Pronto, en la que he llamado "cuarta estación", entra Antonio Zirión en materia, reconociendo que, en los comentarios que le dedico y que recorren con bastante minuciosidad su prólogo, amplió la relación entre la fenomenología y la antropología, pero recuerda Antonio Zirión que este comentario mío habría quedado más completo si hubiera comentado un punto, "uno de esos pocos pasajes de mi prólogo que dejó sin tratar". A este punto va dedicado buena parte de su valioso texto.

Pero, antes de nada y para tener bien presente los diversos pasos críticos del texto de Antonio Zirión, voy a resumir algunos aspectos de la polémica. En todo caso creo que hay que decir que hay un inmenso avance en la clarificación desde el comienzo de nuestro debate, desde aquel momento en el que escribió, en el primer prólogo, que la antropología filosófica es una "a veces «mal llamada» antropología filosófica", sin especificar más, en qué sentido o por qué es a veces mal llamada antropología filosófica. Lo podríamos entender si se hubiera referido siquiera al erróneo título con que Starke publicó la antropología pragmática de Kant, que, si es pragmática, evidentemente no era la filosófica. Otro caso de una mal llamada Antropología filosófica es la que parte de una posición teológica, y trata de ajustar la filosofía a esas creencias. Pero de nada de esto habla Antonio Zirión.

Ahora, en esa comunicación, o cuarta etapa del debate, queda muy claro qué es la antropología filosófica, esa que DEBE ELABORAR LA IMAGEN ESENCIAL DEL SER HUMANO. En este texto está aún más clara la tarea de la antropología filosófica. En efecto, en el «Prólogo» atribuye a la antropología filosófica la «competencia para lograr una visión esencial, ontológica del hombre, es

decir, de aquello que le da precisamente su ser humano»¹³. En lo que tendríamos un acuerdo básico. Pero Antonio Ziri3n, cuando escribe el texto de 2018, a3ade mucho m3as en ese acuerdo, a saber:

(...) ambos creemos en la posibilidad de desarrollar una antropolog3a filos3fica que sea, a la vez, fenomenol3gica y *trascendental*. Esto significa que en esa disciplina estar3 considerado, en el ser humano o el hombre que es su objeto de estudio, lo que puede denominarse una, o «su», *dimensi3n trascendental*, y ante todo, su capacidad de tener acceso a ella, con todo lo que esto implica¹⁴.

No digo que no haya un acuerdo b3sico en esto, pero s3 aseguro que hasta este escrito no he le3do en ning3n sitio de Antonio Ziri3n este planteamiento propio de la Antropolog3a filos3fica, que sospecho que es una de esas cosas que ha asumido de la realizaci3n de la tesis de la doctora Marcela Venebra en la que se propone una reforma de la antropolog3a filos3fica justo en ese sentido, ideas que tienen en cuenta los desarrollos de mi art3culo de 1992, de *Études phénoménologiques*, temas sobre los que mantuve horas de entrevistas con la entonces doctoranda Marcela Venebra¹⁵. Como dice el mismo Antonio Ziri3n, la tesis le exigi3 estudiar textos de Husserl que no conoc3a¹⁶. Ah3 lo importante es asumir que la Antropolog3a filos3fica, para ser aut3ntica, tiene que incorporar el car3cter trascendental del ser humano.

Tambi3n merece la pena aquilatar un punto interesante sobre la pol3mica al que se refiere Antonio Ziri3n en esa presentaci3n de Buenos Aires, donde dice que esta pol3mica se ha generado a ra3z de la tesis de la doctora Venebra. No es exactamente as3. Como es obvio por todo lo que vengo diciendo, la pol3mica se genera por el Pr3logo a las actas del primer congreso de antropolog3a y fenomenolog3a. Lo que ocurre es que la tesis de la doctora Venebra le hace cambiar su opini3n sobre la antropolog3a filos3-

¹³ Antonio Ziri3n, «Pr3logo», *Antropolog3a y fenomenolog3a. Reflexiones sobre historia y cultura*, p. 14.

¹⁴ Antonio Ziri3n, «Condiciones y alcances de la antropolog3a filos3fica fenomenol3gica», p. 68.

¹⁵ Sobre el tema, ver Marcela Venebra, *La reforma fenomenol3gica de la antropolog3a*, Bogot3, Editorial Aula, 2017, pp. 277 ss. En el texto citado del art3culo de 1992 aparece ya mencionado el “desplazamiento” de la epoj3 del que yo ya hablaba en 1990, pero que est3 en la base de mi tesis doctoral de 1972. En la tesis este art3culo no vuelve a ser citado, pero en 3l est3 explicado ese giro de la postura expl3cita de Husserl –asumida por Antonio Ziri3n como 3nica y definitiva– a la que entonces llamo postura impl3cita –citada por M. Venebra: *Ib3d.*, p. 277– pero que a partir de los a3os veinte cada vez es m3s expl3citada, como he tenido la oportunidad de exponer en las diversas conferencias que he pronunciado al respecto en los 3ltimos diez a3os: en Calabria (Italia), Toluca (M3xico), en Pereira (Colombia), Buenos Aires, Madrid (Univ. Complutense), Braga (Portugal), y Curitiba (Brasil).

¹⁶ Lo dice el propio Antonio Ziri3n en la presentaci3n que compartimos del libro de la profesora Venebra en Buenos Aires en 2016. Cfr. el video, nada m3s empezar, a mitades del primer minuto: <https://www.facebook.com/clafen.org/videos/258711161197554/>, (consultado 15/05/2020).

fica, respecto a la cual mantiene una postura diversa en 2012 –cuando la tarea de esa disciplina es elaborar una idea esencial del ser humano–, a un momento posterior en el que la antropología filosófica debe incorporar el sentido trascendental descubierto por la fenomenología¹⁷.

Pero aún hay un detalle que debo comentar en la frase sobre esa tarea de la antropología filosófica, pues esta debe considerar en el ser humano o el hombre que es su objeto de estudio, lo que, según Antonio Ziri3n (en adelante, AZ), «puede denominarse, una, o “su”, *dimensi3n trascendental*». ¿Son ambas lo mismo?, ¿hay una dimensi3n trascendental frente a otras dimensiones, por ejemplo, no trascendentales?, ¿cuál es “su” dimensi3n trascendental? Tengo que empezar diciendo que en la tesis de la doctora Venebra la palabra ‘dimensi3n’ es una de las m3s frecuentes, incluso la «dimensi3n trascendental» aparece hasta en dieciocho ocasiones¹⁸. Pero es que las dimensiones de la vida humana son lo fundamental de mi antropología filos3fica. Y este es el problema, ¿se puede filos3ficamente aislar “una” o “la” dimensi3n trascendental del ser humano? Justo la «reforma fenomenol3gica de la antropología», que, sin ese brillante t3tulo de Marcela Venebra, me ha inspirado desde que en 1980 empec3 a redactar mi antropología, dice que no hay ser humano sin la dimensi3n trascendental, porque lo que llamo dimensiones trascendentales son inherentes al ser humano para ser tal. Por eso no se trata de tener en cuenta «una o “su”» dimensi3n trascendental, sino de que el ser humano, al margen de esa dimensi3n trascendental, no existe.

III. UN ADELANTO COMO ENTREMÉS

Hay una f3rmula que a m3 personalmente me gusta y que ha pasado a la tesis de la doctora Venebra en una palabra que aparece tambi3n mucho en su libro, la palabra “excedencia”, muy vinculada tambi3n al sentido de la reforma de la antropología. La palabra aparece treinta y nueve veces, pero

¹⁷ No hay que olvidar que toda la tesis de M. Venebra trata de responder a la pregunta que plantea muy bien ya en la introducci3n: «Es decir, ¿c3mo se llega desde la puesta entre par3ntesis del sentido de lo humano y su mundo, a la afirmaci3n de una aut3ntica antropología que incorpora la dimensi3n trascendental del hombre como campo de trabajo?». La primera posici3n es la de la postura expl3cita, mientras la segunda es la que ah3 llamo «impl3cita».

¹⁸ En la *Antropología filos3fica II* explico por qu3 creo que hay que utilizar la palabra ‘dimensi3n’. Ver Javier San Mart3n, *Antropología filos3fica II. Vida humana, persona y cultura*, Madrid, UNED, 2015. Por cierto, es Fink el que me dio expl3citamente esa idea, pero 3l la aplica a lo que yo llamo “escenarios” de la vida humana. En efecto, dice Fink: «Das Menschenleben ist in elementare Dimensionen gegliedert» [La vida humana est3 articulada en dimensiones elementales], en Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960] y *Metaphysik und Tod*, Stuttgart, Berlin, K3ln, Mainz, W. Kohlhammer, 1969, es lo que en otros lugares denomina los fen3menos de la vida humana. Yo he llamado dimensiones a las estructuras ineluctables de la vida humana, y escenarios a los 3mbitos en los que se desenvuelve esa vida humana.

muchas más si tomamos en cuenta el verbo “exceder”: «el ser humano, es un ser que se excede a sí mismo»¹⁹, y para que se vea la importancia del tema, unas líneas más abajo, dice: «La fenomenología trascendental husserliana es la experiencia, el recorrido o vivencia de la manifestación de esa excedencia».²⁰ Esa excedencia en latín se dice el “plus” que implica la vida humana, palabra que también se emplea en el libro. En alemán esa excedencia o *plus* del ser humano se dice el “mehr”, el “más”. Siempre fue una fórmula que a mí me gustó y la leí, no en Husserl, sino en Fink, pues todo el sentido de la *VI Meditación* es este *plus* del ser humano, y en general de la fenomenología que aparece en el mundo en lo que Fink llama la apariencia trascendental. El hecho es que el ser humano aparece en el mundo como un ser más del mundo, resultado de las causalidades casuales de la evolución, tema propio de la antropología física o biológica, como puede ser de cualquier otro animal, por ejemplo, los elefantes, que tendrán su apartado peculiar en la paleontología de los vertebrados. Ahí habrá una elefantología física, como habrá también una platelmintología física, que es la pregunta que se hacía Antonio Zirió en el Prólogo que desencadenó la polémica. Pero la pregunta es si con esa antropología física, parecida en proyecto científico a la elefantología física, es posible dar cuenta de la vida humana cultural y de la producción misma de ciencia, es decir, de la comprensión transhumana de argumentos racionales no sometidos a ninguna contingencia. Sabemos que el positivismo del siglo XIX intentó explicar todo desde ese parámetro físico. Es lo que se llama el psicologismo, el intento de comprender la razón y sus productos desde los mecanismos psicobiológicos del ser humano. Y justo eso es lo que Husserl rechaza total y radicalmente con la refutación del psicologismo.

Lo que implica esta refutación es un punto clave del sentido de la fenomenología, que en mi trayectoria nunca lo he olvidado. Significa el establecimiento de que el ser humano, además de un ser físico en el mundo, capaz de adaptarse al mundo en los términos biológicos en que lo hacen el conjunto de los animales, y que hacen que sea el animal humano que es, tiene un *plus*, es más que ese humano biológico, tiene una *excedencia* sobre la animalidad –que también es– que viene implicada en la vivencia de la verdad y la razón. Inicialmente Husserl no toma conciencia de qué es ese *plus*²¹, exactamente hasta 1903, cuando comprende que esa

¹⁹ Marcela Venebra, *La reforma fenomenológica de la antropología*, ed. cit., p. 15.

²⁰ *Ibid.*, p. 16.

²¹ No es una fórmula frecuente en Husserl, la he encontrado muy pocas veces. Una muy bonita es esta: «Freilich, jede Handlung ist mehr als ein physischer Vorgang, und wird sie als Handlung verstanden, so muss man von einer über das Physische hinausreichenden Bedeutsamkeit sprechen». Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Hua XIV [La Haya: M. Nijhoff, 1973], p. 225. También hay otra sobre la comunidad científica en Hua XIV, 183. También en Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*. Hua XLII [Nueva York: Springer, 2014], p. 311. En el Beilage XII, de la *VI Meditación cartesiana* también

excedencia hace que el sujeto del que habla no sea el ser humano, sino lo que va a llamar el sujeto trascendental²². De ese punto depende toda la fenomenología²³. El tema tiene cierta importancia también en este texto porque Antonio Ziri3n se va a referir a este punto. Por eso lo toco aqu3. Y es que de ese punto, que no es sino marcar la “diferencia antropol3gica”, es de donde parte la renovaci3n de la fenomenolog3a, en relaci3n con las *Investigaciones l3gicas* e igualmente la reforma de la antropolog3a porque, si no se tiene en cuenta ese excedente, el ser humano no existe. Husserl vio muy pronto lo primero, pero no lo segundo, por m3s que tuviera que ser algo impl3cito en su teor3a, que implica esa diferencia antropol3gica entre el mero ser humano animal y el ser humano pleno tal como realmente es.

La raz3n de que no viera lo segundo no es nada rara, pues cuando 3l escribe las *Investigaciones l3gicas*, y hasta despu3s de la Gran Guerra, no hay en la opini3n p3blica filos3fica una disciplina llamada Antropolog3a filos3fica. La psicolog3a fung3a todav3a como la ciencia que pod3a operar como el saber fundamental sobre el ser humano, al tratar de lo m3s definitivo de este, porque la antropolog3a natural o la antropolog3a m3dica –esta muy frecuente en Alemania– no eran sino biolog3a aplicadas al ser humano, bien desde una perspectiva hist3rico-evolutiva, bien desde una perspectiva anat3mico-funcional. No he encontrado la frase de Fink en la que habla de que el ser humano precisamente es «“m3s que ‘ser humano’», aunque estoy seguro de que lo he le3do en 3l, pero todo el sentido de su obra es esa

aparece la f3rmula: sobre lo realmente visto, dice Fink, «Es selbst ist mehr als das jeweils zu aktueller Kenntnis Kommende und schon Gekommene», Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. (Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932). Mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34), hrg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven, La Haya, Martinus Nijhoff, 1988, p. 209) porque solo tiene sentido por lo que lo excede, a saber, el lado visto solo es lado gracias a los lados que no son vistos, por lo que el lado visto se excede a s3 mismo. En la *VI Meditaci3n cartesiana* esta excedencia es la *Übersteigerung* (1988, 11, l3n. 2) que el ser humano hace de s3 mismo para practicar la fenomenolog3a. Pero en realidad eso no es m3s que una muestra de la continua *Übersteigerung*, es decir, superaci3n –no en el sentido de *Aufhebung* sino de *Übersteigerung*– de la animalidad siempre que nos referimos a lo que est3 m3s all3 de esta, como son la compresi3n de los objetos formales y la vivencia de la raz3n como legitimidad o valor y, en definitiva, la vivencia de la verdad. En realidad, la apertura a s3 mismo, el vivir en la apertura al sentido y al mundo es el *plus* que la vida humana muestra. Todo el sentido de la antropolog3a de Fink es mostrar esta apertura que el ser humano es, que le hace ir siempre m3s all3 de cualquier determinaci3n natural o social porque siempre est3 abierto a un m3s all3, a una *Übersteigerung*.

²² Sobre este cambio, ver del autor la conferencia en Curitiba, Brasil, en 2019, «La relaci3n de la fenomenolog3a y la psicolog3a como el motor de la fenomenolog3a», San Mart3n, «La relaci3n de la fenomenolog3a con la psicolog3a como un motor de la fenomenolog3a trascendental de Husserl», en *Phenomenology, Humanities and Sciences*, Curitiba, Fenomenologia, Humanidades e Ciencias, 2020, pp. 219-231. En ingl3s, *ibid.*, pp. 206-218.

²³ Es el sentido de mi conferencia en Pamplona, en octubre de 2019, de pr3xima publicaci3n en el *Anuario filos3fico* que publica la Universidad de Navarra.

excedencia, la apertura al sentido que le hace ser lo que es, en un sentido muy semejante al que aparece en el texto que he citado en la nota anterior del *Beilage XII* de la *VI Meditación cartesiana*.

De todos modos, sí me he encontrado una gran ayuda para entender bien este punto, por eso lo traigo aquí, antes de meterme a fondo en la parte crítica del texto de AZ. La ayuda viene de una conferencia de Heidegger. En efecto, esto es un inciso que nos va a servir para encauzar nuestro comentario. En 2016 se publicó (en la GA, 80.1) la conferencia que Heidegger había dado el 24 de enero de 1929 en Frankfurt –en el mismo sitio, la sede de la Kantgesellschaft (Asociación kantiana) en la que Husserl daría dos años después la suya. La conferencia de Heidegger lleva por título “Antropología filosófica y metafísica del Dasein” (Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins), donde trata de negar que la antropología filosófica sea la filosofía fundamental, argumentando, desde la noción misma de filosofía, que esta es el conocimiento del ser y que nunca lo podría hacer la antropología filosófica, que sólo conoce *un ser, un ente*, el ser humano. Pero ese conocimiento del ser sólo se puede dar desde la comprensión del ser que ocurre en el hombre. Así, la metafísica del *Dasein* que nos da la comprensión del ser, y que ocurre en el ser humano, es el punto de partida de la filosofía. Pero el *Dasein* (como comprensión del ser) no es una característica más del ser humano que habría que añadir a otras características –en la terminología de AZ, “una” dimensión, que supone otras–, ya descubiertas por un concepto usual o pragmático del ser humano (o ya elaborado por la antropología filosófica anterior), sino al revés, esa comprensión del ser –el *Dasein*– es lo que hace al humano ser el ser que es, de manera que el *Mensch*, el ser humano, surge como tal –como *Mensch*, como ser humano– por esa característica.

Y aquí dice Heidegger la frase que a mí más me interesa de toda la conferencia: de acuerdo con esa deducción, que «el ser humano es ya desde su fundamento más que ser humano», “*der Mensch von Grund aus schon mehr ist denn Mensch*”²⁴. Esto implica que la antropología filosófica que lo trataba sin considerar esa característica no trataba de un objeto que realmente fuera un ser humano. Por eso, tal antropología no era verdadera antropología porque su objeto no era el ser humano.

Quiero explicar ahora esto con toda precisión, de acuerdo con la respuesta que, al preguntarme por qué me parecía que la respuesta de Heidegger era un truco, di a la profesora anfitriona Luisa Paz Rodríguez, que, además, había sido la que me avisó, generosamente, de la publicación de la con-

²⁴ Martin Heidegger, «Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins», en GA, 80.1, Vorträge Teil 1: 1915-1932, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2016, p. 237. La fórmula alemana clásica es “mehr als”; respecto al “mehr denn”, se dice en el diccionario Langenscheidt que es un cultismo, “gehobener Sprachgebrauch”, que sería algo así como “lenguaje exquisito”, pero en el sentido de “remilgado”, en alemán: hochnäsigt, lit., de nariz subida.

ferencia de Heidegger. Yo había explicado la frase de Heidegger: «Der Mensch [1] ist mehr denn Mensch [2]» –El ser humano [1] es más que ser humano [2]–, diciendo que, si eso era así, lo único que se nos indicaba es que el Mensch [1] es condición de posibilidad del Mensch [2], y que este surge porque se da el Mensch [1]; o bien, lo que es lo mismo, que lo que llamamos Mensch, el [2], es algo posibilitado por el *más* que ser humano [1]. Pero al afirmar eso estoy diciendo que todo el saber sobre el [2], si no tiene en cuenta el [1], es un saber mutilado, por tanto, limitado y, en la medida en que el saber del [2] quiera ser saber pleno y auténtico del ser humano, debe incluir el [1]. Con lo cual, si el saber del [2] es antropología filosófica e incluye necesariamente el [1], que era el lugar en el que debía empezar la filosofía, esta debe empezar en la antropología filosófica, por eso la antropología filosófica es el lugar del comienzo de la filosofía.

Esa teoría de Heidegger –de que la antropología filosófica, que trata del ser humano, no es el lugar donde debe empezar la filosofía, porque el ser humano es más que ser humano, dado que para él la filosofía empieza en la comprensión del ser que es el *Dasein*, ese más que ser humano– me parecía sencillamente un truco, un juego de palabras inútil. Al decir Heidegger que él habla del *Dasein*, que no es el *Mensch*, ser humano, sino el *Sein des Menschen*, el ser del ser humano, está haciendo un juego de palabras que se desenmascara rápidamente, porque ese *Mensch* [2], ese ser humano, sin el *Sein des Menschen* [1], sin el ser del ser humano, no es tal *Mensch* [2], no es tal ser humano, y eso redefine el lugar de la antropología filosófica porque su objeto no es ese *Mensch*, ser humano [2], ya que este segundo no es *Mensch*, ser humano, sin el primero²⁵.

Pero lo que más me interesa en este momento es que ese “más que ser humano”, el *mehr* [1], el *plus* que hay que añadir y hay que ver en el ser humano no es sino la dimensión trascendental, pero una dimensión trascendental que, para Heidegger, desde el principio, era absolutamente fáctica, por eso sus análisis son análisis de la facticidad, como lo asumía ya en sus cursos en Friburgo, frente a los análisis de Husserl, cuyos desarrollos eran de una trascendentalidad que parecía haberse instalado, primero más allá de la facticidad y, luego, más allá de lo particular porque la descripción siempre pretendía ser esencial.

Sobre este punto ya me he pronunciado varias veces, siguiendo a Husserl: la reducción trascendental no me da lo esencial, es decir, no es eidética. Inicialmente Husserl lo creyó así, pero pronto se dio cuenta del error. Ya en la *Grundproblemevorlesung* está claro el asunto²⁶. Pero esa cuestión

²⁵ Esta es la razón por la que en la conferencia de Braga, en la primavera de 2016, puse como lema de mi contribución la frase de Heidegger, de *Ser y tiempo*: «Das Dasein, d. h., das Sein des Menschen» (SZ, 25), en «Bases fenomenológicas de la antropología filosófica», en *Fenomenología hoje VI, Intencionalidade e cuidado*, Rio Janeiro, Via Verita Editora, 2017, p. 185.

²⁶ Ver Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alian-

cambia enormemente la perspectiva. Porque si lo trascendental soy yo en cuanto individuo, no es la esencia, mi esencia, sino yo mismo en mi individualidad.²⁷ Pero dicho todo esto volvamos al texto en el momento en que empiezan las discrepancias. Las serias discrepancias se refieren a los términos en que yo definiendo la identificación entre fenomenología trascendental y antropología que a AZ le “parece un grave error”²⁸, palabra, dicho sea de paso, gruesa, que yo prefiero siempre evitar en mis comentarios y que también evitaré aquí, sobre todo si al final se concluye que Husserl no tenía las claves de todo, por lo que queda un poco en el aire cuáles tenía y cuáles no.

También tengo que añadir que yo, como lo explicité en Zaragoza, en septiembre de 2016, llevo toda la vida profesional con el tema, pero que estos últimos años he profundizado mucho en él, y últimamente aún he llegado a ciertos resultados que utilizaré en este mismo escrito. Esto afecta a algunos puntos que en el artículo de 1991 mantenían cierto tono provisional. Muy provisional era la interpretación excesivamente contundente de la conferencia de 1931 porque, como he explicado en otro lugar (2019 y 2020), la lectura, primero en inglés y luego en castellano de la versión incompleta hizo que ni siquiera me fijara en ese detalle, y así que no leyera las dos últimas decisivas páginas; y con esto veamos lo sustancial de la crítica del artículo de AZ. Repito que este texto es un resumen o, tal vez, una versión abreviada de la intervención de Antonio Ziri3n en Toluca, en junio de 2015 ¡Válgame Dios, que diría don Quijote: *quantum tempus fugit* –ya cinco años de aquel acontecimiento, y siete años del segundo Coloquio de fenomenología y antropología que desató el debate y que tuvo lugar en 2013!

IV. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DERIVADA DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

Lo que podría considerar la tercera parte del artículo de AZ se refiere a za, 2002, p. 152, nota 6 y p. 168 s. Trad. César Moreno y Javier San Martín. 2020a, 152, n. 6; y 168s. En la Introducción a la primera edición de la misma obra (Madrid, Alianza, 1994) advierto de estos puntos (p. 53), que, por otra parte, también estaban ya señalados en mi tesis de doctorado. Ver Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. de Javier San Martín y César Moreno, Madrid, Alianza, 2020, p. 152, nota 6; y pp. 168 ss., En la “Introducción” a la primera edición de la misma obra (Madrid, Alianza Editorial, 1994) advierto de estos puntos (p. 53), que, por otra parte, también estaban ya señalados en mi tesis de doctorado, ver Javier San Martín, *La Estructura del método fenomenológico* (Madrid, UNED, 1986, p. 33), donde se aportan citas decisivas al respecto.

²⁷ Noé Exp3sito, que está leyendo de Landgrebe “Faktizität und Individuation”, me advierte que al final todo reconduce a este punto. Desde mi asistencia al mencionado acto de Lovaina, los escritos de Landgrebe fueron para mí guías imprescindibles.

²⁸ Antonio Ziri3n, «Condiciones y alcances de la antropología filos3fica fenomenol3gica», p. 68.

un punto interesante, que se ve peor en el argumento de Heidegger: la antropología filosófica trata del *Mensch*, del ser humano, aunque sea filosóficamente, mientras que la analítica del Dasein trata de la comprensión del ser que es el sentido del Dasein. Pero Heidegger no se preocupa del estatuto de la antropología filosófica, a diferencia de Husserl, que lo hizo. Lo que ocurre es que cuando Husserl desarrolla la fenomenología trascendental no existía ningún modelo de antropología filosófica, a lo sumo una antropología física, como parte de la historia natural, o una antropología médica, por lo que Husserl no tiene conciencia de una ciencia con la que él tenga que polemizar. Solo tiene *in mente* la psicología, que hacía las funciones de la ciencia del humano que quiere fundar científicamente el resto de las ciencias. El desarrollo de la fenomenología, al ser un análisis de la vida trascendental en la que todo se da, abre el campo de esa experiencia en la cual aparece el ser humano mismo que he rechazado por la epojé y la reducción. Pues bien, como objeto de mi experiencia, el ser humano es uno de los temas de trabajo de la fenomenología trascendental, así como la naturaleza, o el mundo de la cultura, incluida en ella la ciencia, y entendidas ambas como productos del espíritu. Estos serían los temas de los tomos II y III de las *Ideas*. Ahí tiene su puesto la antropología filosófica como ontología regional que trataría de estudiar la constitución del ser humano. Todo esto es lo que en 1991 llamé «la postura explicita» de Husserl²⁹.

Y aquí viene el primer argumento de rechazo de AZ. Para Ziri6n la antropología filos6fica, como se desprende del mismo planteamiento mencionado, es una disciplina *derivada* de la fenomenología trascendental; como es la fenomenología trascendental la que descubre y describe los rasgos de esa subjetividad trascendental que, de modo accidental pero no necesario, ocurren en el hombre, estudiar a este exige tener en cuenta esa dimensión trascendental, pero el saber que ha descubierto los rasgos de esa dimensión trascendental no puede ser concebido como una antropología filos6fica porque es, en consecuencia, anterior a esta. Para AZ “la antropología filos6fica fenomenol6gica, incluso calificada de «trascendental», es una disciplina que se deriva o se desprende de la fenomenología trascendental, pero que no puede identificarse con ella”³⁰.

Este punto es muy importante y parece que hay cierta l6gica, pues la fenomenología trascendental es la que nos da el sentido de lo trascendental, por tanto, solo entonces podr6 desarrollar una antropología trascendental que para ser aut6ntica antropología debe incorporar necesariamente los análisis de la fenomenología trascendental. En mi propuesta, esa incorporación a *posteriori* de la trascendentalidad descubierta en la fenome-

²⁹ AZ, en su última respuesta, no toma ya en consideración el hecho de que la antropología filos6fica sea una ciencia regional del ser humano como ser mundano. Desde el momento en que el ser humano tiene como elemento constituyente una dimensión trascendental, ese modelo ya no nos sirve.

³⁰ *Ídem*.

nología hace que esta, a la postre sea, en virtud de esa traslación, idéntica, en cierta medida, como iremos viendo a lo largo de este artículo, con la antropología trascendental y, por eso, la antropología filosófica debe reformarse desde el momento o instancia en la que "aparece" la fenomenología trascendental. Pasa lo mismo con Heidegger, si nos atenemos al estudio serio de su fórmula. Puesto que el *Dasein* es, según Heidegger, y lo hemos visto, el ser del ser humano, se entiende fácilmente que una antropología auténtica deba trasladar al ser humano todo lo que saque en esa analítica, pues sin ello la antropología sería parcial o sesgada si en ese «ser del *Dasein*» está lo fundamental del ser humano. En la objeción de AZ se ve claramente el carácter derivado que tiene la antropología filosófica respecto a la fenomenología trascendental. Y esto, tanto si consideramos la antropología filosófica como elaboración de la idea esencial del ser humano, que es la competencia que le asignó AZ a la antropología filosófica en el primer prólogo, como si avanzamos, tomando ya la formulación de la doctora Venebra, incorporando la trascendentalidad, que es necesario desde el momento en que el ser humano, para ser tal, debe ser sujeto trascendental. Esto es lo que en mi antropología he llamado la teoría de los dobles humanos. Porque no podemos comprender al ser humano al margen de su dimensión trascendental. Este es, en efecto, el tema del capítulo primero de mi antropología filosófica sistemática que equivale a lo que a la hora de publicarla ha devenido en ser la *Antropología filosófica II*³¹.

Pero hay otra razón poderosa que nos lleva a un nuevo nivel, y con esto profundizamos en la problemática de ese ser humano y más que humano, ser fáctico y ser trascendental. Con esto entraría en el punto tercero del texto de AZ.

V. LA IDENTIDAD DE LO FÁCTICO Y LO TRASCENDENTAL

La razón esgrimida en el párrafo anterior parece razonable: el ser humano es un ser trascendental; la antropología auténtica debe tener en cuenta esa

³¹ Javier San Martín, «Comentario al "Prólogo" de Antonio Zirión» en *Investigaciones Fenomenológicas*. Aquí solo puedo remitir al lector a ese capítulo. La teoría de los dobles humanos parte de la consideración propia de los fenomenólogos de que el ser humano es una realidad que se vive en primera persona y como objeto en el mundo; el primero no está determinado por el mundo, el segundo sí. Este esquema es el que menciona Merleau-Ponty en el prólogo a la *Fenomenología de la percepción*, al decir que no soy el resultado de múltiples causalidades mundanas o sociales, y que por eso no puedo cerrar sobre mí el universo de la ciencia, acción que también hago en cuanto ser en el mundo. Es lo que Ortega entiende con la duplicidad de realidad radical y hombre; o Marías cuando habla de estructura analítica y estructura empírica, siendo esta el hombre; o Heidegger en la duplicidad, que ya hemos visto, de *Mensch* y *Dasein*; o Fink, al hablar de la *Grundverfassung* (constitución básica) del ser humano y su vida concreta en los fenómenos trascendentales.

trascendentalidad, pero justo por ello es posterior y, por tanto, derivada de la fenomenología trascendental y, en consecuencia, identificarlas es un «error», que será grave en dos supuestos, primero, el principal, que al identificarlas rompa de raíz aquel distanciamiento de 1903 por el que Husserl se da cuenta de que el sujeto de los objetos formales no podía ser un ser humano fáctico sometido a las causalidades mundanas. Sería, lo primero, caer en el antropologismo, una forma epistemológica semejante al psicologismo, con lo que el esfuerzo de la fenomenología habría sido vano. Ya por esa razón sería «un grave error», pues se perdería todo lo logrado por la fenomenología trascendental. Pero aún hay otra razón que, por el esfuerzo de AZ en relación con la aplicación de los estudios trascendentales, se me antoja aún más grave: haría de la fenomenología trascendental una filosofía aplicable solo al ser humano, y no a otras posibilidades, por ejemplo, otros seres racionales de otros planetas o mundos, justo lo que también se quería superar en la refutación del psicologismo: la conclusión de las *Investigaciones lógicas* es que la lógica y el resto de objeto formales valen para todo ser racional, por lo tanto, que el sujeto de esos objetos es cualquier sujeto racional, en este planeta o en otro, en el cielo o en el infierno. Ambas razones son suficientes para llamar la atención sobre la gravedad del error de mi posición.

Por eso ahora llega AZ al núcleo de su razón, que no es que la antropología debe incorporar como propias del ser humano las explicitaciones de lo trascendental, necesarias para hacer una auténtica antropología filosófica, sino por otra razón, que es la que AZ esgrime, y que justamente es la que va a hacer que a lo largo de los años veinte Husserl vaya problematizando su esquema inicial. Es cierto que el ser humano es un sujeto trascendental, y en esa medida se le aplican las descripciones de la trascendentalidad que descubra la fenomenología trascendental, pero para AZ esta identidad se basa en que el sujeto trascendental que descubre y analiza el fenomenólogo en el ser humano es idéntico con este sólo FÁCTICAMENTE, PERO NO ESENCIALMENTE. Esto es lo fundamental:

la identidad del ser humano con el sujeto trascendental (entendido ya con todos los atributos que incluso le permiten cosas como hacer filosofía o fenomenología trascendental) es una identidad fáctica, no una identidad esencial. El sujeto trascendental es humano solo en el caso del hombre³².

Y ahora debo dedicar unas líneas a un tema que parece ser la justificación del texto de AZ, que este punto es el único que no trato en mi amplio comentario escrito inmediatamente después de leer su «Prólogo»³³. Pues bien, vamos a verlo. En ese comentario, todo el último apartado está dedi-

³² Antonio Ziri6n, «Condiciones y alcances de la antropología filos6fica fenomenol6gica», p. 68.

³³ Javier San Mart6n, «Comentario al "Pr6logo" de Antonio Ziri6n» en *Investigaciones Fenomenol6gicas*.

cado a ese tema. Es curioso que AZ no vea ahí una respuesta a este punto, hasta el tema de la facticidad está tenido en cuenta. Incluso la relación con la animalidad. Llama mucho la atención que no haya leído ese 4º apartado con más detenimiento, porque, en él, incluso escribo sobre la imprecisión del comentario a la carta a Lévy-Bruhl, en la que Husserl siempre se refiere a la antropología cultural, para, de ahí, concluir AZ, sin solución de continuidad, que la concernida es la antropología filosófica, que a todas luces nada tiene que ver con la carta –como constataremos más adelante. Pero veamos algunos puntos de ese cuarto apartado, que abarca un tercio del artículo³⁴. En el ya famoso «Prólogo» de AZ, respecto a esta cuarta parte³⁵, se exponen tres argumentos, el de la facticidad de la identidad del yo trascendental y el yo humano; el de la reducción trascendental y, el tercero, el de la hipótesis de otras especies racionales. Pues bien, a los tres respondo en mi comentario. En el primero, partiendo de lo que llamé la postura explícita, a la que AZ no alude, seguramente porque solo tiene sentido frente a la implícita que, si la conoce, AZ no la tiene en cuenta, asumo todo lo que esa postura explícita implica. En este argumento dice AZ:

220

El “ego absoluto” al que la carta a Lévy-Bruhl se refiere, el “sujeto trascendental” cuyas estructuras de conciencia investiga la fenomenología trascendental, no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella³⁶.

Sobre esto, estudio esa relación al margen de la fundamentación que se hace en una primera versión, la de *Ideas*, de la reducción trascendental, y sabiendo que el yo trascendental se auto-objetiva en el ser humano, me pregunto qué elementos del sujeto trascendental deja en esa auto-objetivación, o qué cosas del sujeto trascendental no podrían ser predicadas del sujeto humano. Es decir, pregunto en qué está la diferencia que predica AZ entre el sujeto trascendental y el humano. Por eso, en mi exposición menciono explícitamente el argumento de AZ: «El punto de partida es diáfano: el ego absoluto, del que va a tratar la fenomenología, “no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella”». ³⁷ Y aquí hago un largo comentario al tema que en su texto de 2018 toma como estandarte, la identidad fáctica. Pero parece ignorar todo lo que digo a continuación al respecto, para llamar la atención sobre la problematicidad de esa identidad fáctica. Ahora que veo que mi argumentación no le ha dicho nada, ni tampoco el que citara a dos per-

³⁴ *Ibíd.*, pp. 240-250.

³⁵ Antonio Ziri6n, «Pr6logo», *Antropología y fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*, pp. 19-22.

³⁶ *Ibíd.*, p. 19.

³⁷ Javier San Mart6n, «Comentario al “Pr6logo” de Antonio Ziri6n» en *Investigaciones Fenomenol6gicas*, p. 242. La cita de AZ es de Antonio Ziri6n, «Pr6logo», *Antropología y fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*, p. 19.

sonas respecto a las cuales me consta que él se siente muy cercano, tampoco le ha hecho tomar en consideración lo que ahí digo sobre la relación entre el hecho, el *factum*, y la esencia, me veo obligado a repetir con más contundencia los argumentos, aunque apenas aporte nada nuevo. En todo caso, toda la página 242 y la mitad de la siguiente cuestiona exactamente ese punto, que la identidad del ser humano y el sujeto trascendental sea una identidad fáctica, no porque no lo sea, sino porque hay que entender esa tesis con toda precisión. En lo que he llamado la "Cuarta estación" de la polémica, AZ pone toda la carne en ese asador, diciendo que es el único punto que no comento, a pesar de que le dedico a ese punto página y media. Incluso hay una frase en el «Prólogo» que me llama poderosamente la atención y que creo que indica el carácter antifenomenológico de la posición de AZ, esa circunstancia de que «La subjetividad trascendental no es, pues, subjetividad humana más que en los casos, de hecho muy numerosos, ciertamente, en que ella se ha objetivado a sí misma como humana, en que ella "se ha dado" un ser humano en el mundo»³⁸.

El carácter antifenomenológico de esta frase reside en que jamás hemos tenido, ni tenemos, ni tendremos semejante experiencia de ese "darse"; por el contrario, nuestra experiencia es la opuesta, la subjetividad trascendental que somos nace de siempre en esa situación. Este tema, que desarrollo en lo que ahí llamo el tercer argumento, desmonta la afirmación que dice que no comento. Por eso, es muy extraño que no vea en esa media docena de páginas un comentario a su argumento fundamental, la identidad fáctica del sujeto trascendental y el ser humano. Lo único que no comento, y es lo único pero que en realidad no favorece la postura de AZ, es la posición husserliana de que los marcianos también serían seres humanos si cumplieran el concepto esencial del ser humano, es decir, el texto de Hua XV n.º 11, pero de eso nos ocuparemos en su momento. En realidad, es la única novedad de esta cuarta estación que consideraremos en el próximo apartado.

Dicho todo esto, sobre la ausencia de comentario a esa identidad fáctica que expongo en ese texto, vamos a repetirlo, sobre todo para mostrar esa antifenomenología de un sujeto trascendental que "se objetiva a sí mismo" en el sentido de «que ella "se ha dado" un ser humano en el mundo». Porque una cosa es decir que el ser humano es la autoobjetivación de la subjetividad trascendental y otra que este "se haya dado un ser humano". Fenomenológicamente sí puedo decir que nos vemos auto-objetivados en el mundo, pero no que yo mismo me auto-objetivo como si pudiera no hacerlo, tratándose solo de una identidad fáctica, no esencial. Tengo que decir que esta frase me impactó, porque no sé exactamente qué significa. Tardé mucho en responder a ese texto, aunque pensaba que tenía que tomar mi pluma fuente y ponerme a escribir, pero no llegaba a controlar el significado de que la trascendentalidad del ser humano es solo fáctica, no esencial.

³⁸ *Ídem*.

¿Significaba acaso que el ser humano podría no ser sujeto trascendental? Parece que no, que lo es esencialmente. Por tanto, significa lo contrario, que el sujeto trascendental que es el ser humano, en el presupuesto del que estamos hablando, de esa antropología filosófica auténtica, es algo que puede aparecer en otros seres, lo que significa que puedo separar propiedades del sujeto trascendental y del ser humano, y decir que tales propiedades son del ser humano, o tales otras del sujeto trascendental. Pero suponiendo esta posibilidad, ¿puedo quitar las propiedades del sujeto trascendental al ser humano? Por la primera conclusión esto no es posible, porque el ser humano, sin esas propiedades, no lo sería. Ahí radica el interés del excursus sobre las consideraciones de Heidegger.

Hay que tener en cuenta que lo fáctico se opone tanto a lo esencial como a lo necesario. AZ no considera esta dualidad. Es Husserl el que pronto se dio cuenta de que la reducción trascendental no es eidética, no me da la esencia. Esto tiene su consecuencia, que mediante la epojé y la consiguiente reducción no cambiamos de la individualidad a la generalidad. Y yo creo que aquí es donde tropieza AZ, por cierto, como antes había tropezado Gaos³⁹. La epojé y la consiguiente reducción no nos dan lo esencial sino lo necesario, lo que se legitima porque se da en la experiencia inmediata. En esa experiencia inmediata como fuente de legitimidad puedo basar cualquier afirmación que, en un segundo paso, procuraré elevar a propuesta científica esencial mediante los métodos correspondientes, que van más allá de la reducción trascendental.

Este punto es muy importante porque le obliga a Husserl a atenerse a la descripción fenomenológica más allá del programa marcado en la arquitectónica de *Ideas I*, que es lo que AZ parece no tener en cuenta. Eso hace que en el análisis o experiencia fenomenológica me encuentre con que la vivencia de la razón y la verdad que justificaban la superación del psicologismo y de todo antropologismo, porque tanto la verdad como la razón trascienden todo reduccionismo psicológico o antropológico, por tanto, la vivencia de la razón y la verdad que constituyen al ser humano normal –como recuerda Husserl en la página 89 de los *Prolegómenos*⁴⁰– se generan, de acuerdo a *Ideas I*, en una situación trascendental corporal, en la percepción, que implica la dación material corporal. Dicho esto, si ya nos pasamos a *Ideas II*, vemos que esa constatación fáctica/necesaria⁴¹ de *Ideas I*, en *Ideas II* convierte lo dado en la experiencia del cuerpo vivido como par-

³⁹ Y esto independientemente de que Gaos fuera el primero en la Escuela de Madrid que reconoció esa diferencia, pero, de acuerdo con sus pronunciamientos en el famoso Congreso de 1963, parece que no tenía muy clara esa situación.

⁴⁰ Al respecto, ver Javier San Martín, «La relación de la fenomenología con la psicología como un motor de la fenomenología trascendental de Husserl», p. 19, donde se explica la propia interpretación de Husserl de lo que se dice en esa página de los *Prolegómenos para una lógica pura*, de la primera edición de ese libro.

⁴¹ Fáctica porque es lo que hay de hecho; y necesaria, porque es fuente de legitimidad insuperable.

te misma de la subjetividad trascendental, como la primera capa de esta, como su materia originaria, es decir, como el punto de partida de toda la vida trascendental. Y esa es la experiencia fenomenológica –por cierto, de la que Villoro tomó una precoz nota⁴²– fáctica pero necesaria.

Por tanto, la identidad entre el sujeto trascendental y el sujeto humano es fáctica pero a la vez necesaria, en el sentido de que no hay ser humano que no sea ese sujeto trascendental que vive esas experiencias transhumanas, porque tienen un alcance no reducible a lo humano, porque en su propio sentido dado en la experiencia misma humana –porque ocurre en un mundo– está trascender esta humanidad. Y no es otra cosa la elucidación de la imagen esencial del ser humano. Eso significa que la experiencia que podamos tener de la trascendentalidad parte del modo como se nos da la trascendentalidad en la vida humana y que solo desde esta podemos entenderla, aunque haya algunas operaciones de esa trascendentalidad que van más allá de la propia vida humana.

No es otro el sentido de esas frases que ya en 1974 subrayé en la página 385 de Hua XV, donde toda afirmación esencial sobre la trascendentalidad parte del hecho de mi propia vida: «El eidos yo trascendental es impen-sable sin el yo trascendental fáctico». Y este es el punto fundamental del método fenomenológico, que me tengo que centrar en mi experiencia, analizar mi experiencia, captar lo que soy, y en ese hecho captar su necesidad, en el sentido en el que Husserl reivindica los hechos en *El origen de la geometría*, como fuente de legitimidad, no porque no pudieran haber sido de otro modo –eso es su facticidad, que es contingencia–, pero una vez que son, lo son como fuente de legitimidad. Por eso en la experiencia trascendental soy yo el que está en juego, no un trascendental abstracto que pueda abstraer como un género que aplicar a otras circunstancias, lo que tampoco está excluido, pero que no sería lo primario, sino secundario, en este punto.

Precisamente, esa sería la perspectiva que asume AZ, lo trascendental es el género que se especifica en lo humano, pero que puede aparecer en otros seres no humanos, como algunos rasgos biológicos son propios del género de los póngidos y solo en los humanos aparecen en su peculiaridad. No en vano los escolásticos distinguían la definición metafísica de la física. La definición metafísica era una definición lógica de tipo porfiriano, el ser humano como animal racional, mientras que la definición física describe al ser humano como compuesto de alma y cuerpo. Vamos a decir que hay alguna correspondencia entre una y otra, pero no son idénticas. No sé hasta qué punto tiene sentido decir que en los casos de género y especie la identidad de la especie con su género es una identidad fáctica por el hecho de que ese género aparezca en otras especies. Por la propia

⁴² Luis Villoro, La constitución de la realidad en la conciencia pura (el segundo tomo de las *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phänomenologische Philosophie*, de Husserl), vol. 5, No. 5, México, *Dianoia*, 1959, pp. 195-212.

naturaleza, el género siempre podrá darse en otras especies. Pero eso no significa que la identidad entre el género y la especie sea fáctica, más bien lo único que significa es que la especie no agota todas las posibilidades del género. Pero una cosa está clara, si todo el saber lo saco de la especie en mi particularidad –del *factum* ego–, ese saber es el de la especie, aunque en él haya partes que doy por hecho que se dan también en otras especies. También otras partes de ese saber pueden ser radicalmente limitadas a la especie. De esas partes que se darían en otras especies solo tengo un conocimiento mediato, en el caso de los animales por una extensión de la vivencia de mi animalidad, que, con las correspondientes variaciones, aplico a algunos de los animales con los que me encuentro; en el caso de las capacidades intelectuales, sobre seres racionales en este planeta o en otros, nada puedo decir científicamente, porque es una posibilidad absolutamente vacía, en la que solo cabe la ciencia ficción⁴³.

En ese sentido es cierto que podemos asegurar sin contradicción que la especie humana, en cuanto ser determinado del mundo, no agotaría todas las posibilidades inherentes al género “ser trascendental”, porque este tiene operaciones que por su propia naturaleza van más allá de esa determinación, es decir, operaciones en las que la determinación del mundo no incide, por ejemplo, la vivencia de la legitimidad racional, por tanto, que puede haber seres trascendentales que participen de las propiedades de lo trascendental que descubro en la investigación fenomenológica. Y esta es la cuestión, en la investigación fenomenológica, que parte del *factum* ego tal como soy, hay dos elementos, uno que está desvinculado de las contingencias concretas histórico-sociales, porque por su propia naturaleza van más allá. Ahí aparecen todas las vivencias de la razón y la verdad. Pero en *Ideas II* Husserl descubre que esa trascendentalidad recibe su materia de procesos fácticos vinculados a una realidad propia del ser humano, como son las sensaciones de todo tipo, unas constituyentes para la presentación de externalidades y otras para la notificación de internalidades, y desde ellas se constituye la propia y única trascendentalidad que conocemos. Así como las vivencias que Husserl expone para mostrar la superación del psicologismo y antropologismo trascienden todo circunstancialismo, en estas otras no es el caso. Así, por ejemplo, todo o al menos parte del campo de la afectividad que ocurre en el cuerpo vivido, y que puede suponer materia para la experiencia de diversos tipos de esa afectividad, en la forma de los sentimientos, está tan íntimamente vinculado al cuerpo humano que

⁴³ Y justo en estos casos el rigor del relato exige no traspasar límites infranqueables. La belleza de la creación de Stanislaw Lem del Océano de *Solaris* es que muestra la imposibilidad de trasladar al Océano ninguna experiencia propia, por supuesto, tomada en sentido trascendental, como somos incapaces de trasladar la vivencia de nuestra animalidad a animales con los que no compartimos de modo inmediato los sentidos fundamentales con los que accedemos a nuestro mundo, como podría ser el caso, por ejemplo, de las hormigas, con las que no compartimos sensaciones químicas para acceder al mundo.

no se podría desprender de él, por lo que nunca podría decir que son transhumanos. Y por los análisis mismos de *Ideas II* esas afecciones son elementos reales del ser consciente tomado en su trascendentalidad, son incluso la primera capa de la trascendentalidad. Con esto mostramos que trascendentalidad la hay de varios tipos, una transhumana, otra vinculada a la animalidad, incluso a una animalidad humana.

En la frase de la identidad solo fáctica de lo trascendental y lo humano se debería matizar primero qué es lo trascendental; sus diversos niveles, y dentro de estos conocer la vinculación diversa que tienen con otras capas de la subjetividad y de la vida consciente. Por eso, desde el momento en que la trascendentalidad tiene una génesis, por tanto, que nace a partir de unas estructuras biológicas fácticas no dadas ni dables, el concepto de trascendental queda amarrado a esa génesis. Es cierto que habrá rasgos de esa trascendentalidad que se liberen de toda subordinación a la vida animal, pero para otros no será ese el caso. Esa trascendentalidad estará esencialmente ligada a esa animalidad, y por eso esa vinculación no puede ser pensada como innecesaria. ¿Es posible el dolor físico al margen del cuerpo? El dolor es un elemento trascendental y no podemos pensarlo como desligado de lo más propio del ser humano, por más que podamos fingir sujetos trascendentales que no sientan dolor, incluso aunque tengan cuerpo. Analíticamente el dolor físico es una afección del cuerpo vivido y no puedo pensarlo de una trascendentalidad no corporal. Creo que solo las vivencias de la razón –cuyos rendimientos, por su propia naturaleza, trascienden lo humano– implican un tipo o nivel de trascendentalidad que *a priori* no podemos vincular en exclusiva a la vida humana. Por eso, la sentencia de AZ de que la identidad entre lo trascendental y el ser humano es fáctica y no esencial es muy gruesa y poco heurística. Nos cierra a la comprensión de la génesis de lo trascendental; si tomamos el campo de este trascendental, no permite distinguir niveles en la trascendentalidad humana, como si fueran lo mismo todas las operaciones o afecciones trascendentales: la percepción, los afectos, las emociones, los recuerdos y las vivencias de la razón y la verdad. Es evidente que la consideración trascendental de cada uno de estos casos es distinta, y su atribución al ser humano o a un ser animal en exclusiva también distinta. En todos estos casos el ser humano tiene todos esos elementos como niveles que constituyen su trascendentalidad. Y de todos ellos trata la fenomenología husserliana.

De todas maneras, en esa forma de hablar parece como que el ser trascendental es una entidad preexistente que puede existir en varias instancias, como humano terrestre, como extraterrestre, como animal humano, como animal no humano, como ser corpóreo o incorpóreo, etc. En esta forma de discurso hay una ambigüedad que confunde u oculta aquello de lo que estamos hablando. David Carr en cierta ocasión quiso explicar de qué estaba hablando cuando se refería a la actitud fenomenológica trascendental que nos ofrecía la dimensión trascendental del ser humano,

y la actitud natural en la que éramos seres ordinarios en el mundo. Para hacer entender al público norteamericano esa distinción lo mejor que se le ocurrió fue explicar la diferencia entre hablar en primera persona y en tercera persona⁴⁴. El lenguaje trascendental sería el propio de la primera persona implicando todo de lo que se tiene experiencia en primera persona y que se pierde cuando el lenguaje se refiere a una tercera persona. Precisamente una clarificación plena del tema desde esa perspectiva nos llevaría a explicar qué es lo trascendental. Para ello no se me ocurre mejor modo que utilizar el ejemplo al que acudió Ortega y Gasset muy pronto⁴⁵, y que es extraordinariamente productivo, la diferencia entre la acción descrita por el verbo 'andar', en mi caso y en el caso del otro cuyo movimiento al 'andar' veo. En mi caso, andar implica toda una serie muy compleja de decisión de ir a algún sitio; de poner en movimiento mi cuerpo; de realizar los movimientos musculares de mis piernas, todo ello con los cambios de perspectivas del mundo que se van sucediendo. De todo este complejo caben dos perspectivas, una, la originaria, yo las vivo, he sido el que decide y el que va ejecutando y sintiendo esos movimientos por dentro, y los cambios de perspectivas; esta perspectiva original sería la trascendental porque es la primaria y, por tanto, condición de la otra. Pero junto a esta, puesto que también tengo experiencia de mí mismo como un cuerpo cosa que está en el mundo, en el que ocupo un lugar, todas esas peculiaridades se dan en este cuerpo mío parte del mundo, por tanto esas vivencias son acontecimientos concretos del mundo que seguramente tienen sus causalidades en este, así como están hincadas por el cuerpo en el espacio e irreversiblemente también en el tiempo.

Pero este "yo ando" lo puedo ver también en los otros, también los otros andan, pero en el andar de los otros faltan todos los elementos que he descrito, lo único que aparece son los cambios en la posición del otro en relación con el fondo en el que se mueve, pero, por ejemplo, no hay cambios de perspectivas, ni siquiera un cambio de vivencias distintas, en el otro que anda solo percibo esa parte más externa de mi propio andar. El andar del otro es para mí solo un objeto muy limitado, cuyo sentido solo lo puedo comprender desde mi propia experiencia del andar. Ahora, así como en mi andar hay dos perspectivas, también en el andar del otro tengo presentes las dos perspectivas. La perspectiva original es la perspectiva trascendental, las otras son la perspectiva del ser humano. Tomando este ejemplo como modelo, ¿qué significaría decir que lo trascendental es idéntico con lo humano solo fácticamente? Claro que el andar se dará en todos aquellos seres que tengan un cuerpo con piernas. Describir el andar de modo tras-

⁴⁴ En otro sitio comento la ambigüedad, incluso error, de hablar de la tercera persona como contrapuesta a primera, porque el sentido de la "tercera persona" es el otro que está allí, y tiene las mismas vivencias básicas que yo, si yo estuviera allí.

⁴⁵ Lo hace ya en 1914, en el «Ensayo de estética a manera de prólogo» Ver José Ortega y Gasset, Obras Completas, Tomo I, Madrid, Taurus, 2004, p. 667.

cidental será una parte de la antropología en la medida en que describo el tipo de movimiento del ser humano, pero con eso no quiero decir que no haya otros seres que no cumplan también con esas características. Pero en este modelo no entran, por ejemplo, operaciones desvinculadas del cuerpo, sino todo lo contrario, estas actividades trascendentales solo valen para sujetos trascendentales corpóreos. En este ejemplo se ve claramente la diferencia entre las dos perspectivas y cómo la dimensión trascendental nos constituye porque el andar originario es todo eso. Debo añadir, sin embargo, una reserva a la explicación anterior, ya que el andar en tercera persona, es decir, el andar del otro es el mismo por más que en esta se pierda la originalidad del primero.

Con esto último quiero decir que al hablar de perspectiva en primera persona y en tercera para distinguir lo trascendental de lo empírico, y que es la forma en que muchos analíticos hablan de la necesidad de la ciencia de hablar en tercera persona para eliminar la subjetividad de la primera, hay una peligrosa inexactitud, porque la ciencia no habla el lenguaje de una "tercera persona", porque la tercera persona, vista desde mí –siempre es tercera persona para mí– es esa persona de la que yo percibo de modo directo solo su pertenencia al mundo, y su movimiento en él, pero esa percepción aperceptivamente viene acompañada de modo necesario con la comprensión de su andar como andar de una persona como yo. Nunca vemos al otro como un cuerpo que se mueve en el espacio, sino como un sujeto como yo que ha decidido ir a alguna parte, que va viendo los diversos escenarios y que siente lo mismo o parecidas cosas que yo siento. Es decir, el otro es tan sujeto trascendental como yo.

Pero ahora vamos a seguir con el argumento de AZ. Como hemos dicho, la tesis que invalidaría mi esquema es que el sujeto trascendental es humano sólo en el caso del hombre, porque tiene características válidas para todo sujeto trascendental, con lo que se pone AZ en la postura explícita de Husserl, y, por tanto, la fenomenología trascendental no puede ser antropología filosófica, aunque ésta sea trascendental, porque la desborda.

Por eso centrémonos en el texto de AZ. Después de muchas o varias lecturas, he conseguido establecer una estructura en él. Es muy posible que el texto originario sea más claro respecto a esta estructura, pero en este he descubierto cuatro puntos básicos después de establecer la tesis fundamental, en virtud de la cual mi posición es "un grave error", a saber: que el sujeto trascendental es idéntico con el sujeto humano, con el ser humano, sólo en este caso, como una identidad fáctica no esencial⁴⁶.

El primer punto es una presentación de lo que va a ser la "idea esencial del ser humano", que debe ser una caracterización que no dependa de los rasgos corpóreos. AZ no alude aquí a lo que en antropología filosófica llamamos la "diferencia antropológica", es decir, la peculiaridad que tiene el

⁴⁶ Antonio Ziri6n, «Condiciones y alcances de la antropología filos6fica fenomenol6gica», p. 68.

ser humano, y que vendría definida en esa definición esencial; la diferencia antropológica es el ser persona, el ser humano persona, y suponiendo que el ser racional sea la característica fundamental de este ser, la tesis clave, que por lo visto yo no traté, es que «La especie humana no es la única especie racional posible», lo que me parece una proposición muy pertinente, pero de la que no sé qué consecuencias se puede sacar. Supongamos que estoy haciendo oftalmología humana, porque estudio los ojos humanos. Sospecho que no puedo hacer oftalmología general sino solo humana. Decir que se aplica esos descubrimientos a todos los seres que tengan ojos como los tengan, sería un poco arriesgado, porque es muy posible que esa aplicación cambie algunos parámetros, en todo caso será cuestión de investigación empírica. Veamos en nuestro caso.

Para profundizar en la definición esencial del ser humano, establece una distinción, que no deja de ser curiosa, la de los rasgos biológicos (en realidad, habla de rasgos corporales o corpóreos, físicos o fisiológicos, como si todos pertenecieran a una antropología filosófica trascendental) y los suprabio-lógicos; así, el ser humano está dotado de unos rasgos biológicos y otros suprabiológicos y que éstos podrían darse en otras especies. Esto es la idea esencial de hombre, una idea esencial de hombre que para Husserl se aplica tanto al hombre terráqueo como a otros “hombres” que puedan existir, por ejemplo, en Marte, de acuerdo con el texto n.º 11 de Hua XV, y a este ser humano así definido se aplica lo que dice Husserl en el texto de Hua 34, de que en el interior del ser humano habita la verdad⁴⁷.

Vamos a detenernos un poco en este punto. La fenomenología nos describe tal como somos, tal como nos damos en nuestra experiencia; en esta experiencia tenemos unos rasgos dependientes del cuerpo vivido y de la presencia material de este cuerpo en el mundo. Sobre esa experiencia directa, el ser humano que describe la fenomenología, y orientada por la reducción trascendental, puede describir esa experiencia como vinculada a una obligatoriedad esencial sin la cual no es humana. Basados en esa obligatoriedad, comprobamos una competencia para descubrir el comportamiento de las cosas y en la acción aplicar esos comportamientos para modificar las propias acciones, a la vez que ese ser que describo se vive también vinculado con otros, y establece proyectos para su vida, privadamente y en común. Todos estos proyectos requieren la intervención del cuerpo que somos, y se llevan a cabo mediante la actuación corporal. El hecho de la comprensión de ese comportamiento de las cosas, de la comprensión del ser de las cosas, la comprensión de los otros, y el establecimiento de proyectos que se someten a una evaluación, todo eso pertenece a la definición esencial del ser humano. Cabe preguntar qué es ahí biológico y qué es suprabiológico. ¿Se puede hablar en esos términos? Es como si AZ se hubiera atendido a la fórmula de que el ser humano es más que ser humano, y en ese “más que” ser humano hubiera visto algo suprabiológico, mien-

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 71.

tras que el ser humano primero sería solo lo biológico. No es ese el caso. El sentido trascendental que es la vida humana y que descubre la reducción va más allá de esa diferencia porque el ser corporal humano es trascendental. Lo trascendental no está más allá de lo biológico y suprabiológico. Podríamos decir que, al hablar en esos términos, estamos adoptando una definición sustantivista, mientras que la fenomenología jamás acude a ese tipo de definiciones, porque se sitúa en el plano de la experiencia propia. La fórmula de que el ser humano es más que ser humano lo único que quiere decir es que si definimos al ser humano como el ser que es una parte del mundo no llegamos a lo que es el ser humano. Y el ser humano es una parte del mundo, pero es mucho más, ese más que humano. Pero eso no quiere decir que ese "más que humano" sea lo suprabiológico, porque a ello pertenece también el cuerpo vivido.

Veamos ahora, una vez que hemos roto ese compuesto de lo biológico y lo suprabiológico, la siguiente afirmación. Por la ciencia sabemos que el ser humano como ser biológico, como ser humano-animal parte del mundo, es resultado de la historia evolutiva. Pero la experiencia no nos dice nada de esa evolución, ya que es solo un dato científico que se basa en la credibilidad que tiene la ciencia, tanto esta como la ciencia en general. Una persona racional no puede dudar de esos datos, pero nada de esos datos entra en la experiencia, que es lo único que a la fenomenología le interesa. Mas en esos datos se incluye toda nuestra vida corporal vivida. La fenomenología, por su parte, descubre que en esa experiencia hay una obligatoriedad para con objetos que trascienden toda facticidad y, por eso, en caso de que haya seres que tengan vivencias de esos productos, tendrán la misma obligatoriedad. Pero, es lo mismo que decir que los productos científicos, dadas las mismas circunstancias, serían los mismos. La frase de que puede haber sujetos racionales en otros momentos y lugares ni quita ni pone nada porque no es un dato alguno de la experiencia, ni altera la naturaleza del saber de la experiencia en la que está comprometida la fenomenología.

A mitades de este punto, AZ expone de nuevo su tesis: "Pues lo que sostengo es que, como quiera que esta definición se dé, puede corresponder a una especie animal diferente de la humana, es decir, a una especie cuyos rasgos biológicos sean muy diferentes de los humanos"⁴⁸. Veamos el sentido de la frase. Los análisis que hace la fenomenología, siempre desde la experiencia propia, con toda radicalidad, partiendo de que estamos analizando mi *Faktum*, pueden ser elevados a *Wesen*, a esencia, a eidos. Esto significa que esos análisis de mi propia experiencia tal como se da, y solo en los términos en que se da, pueden ser llevados a un plano esencial, consiguiendo sacar de esa experiencia una definición esencial sobre el ser humano que soy, en la que entran todos los rasgos que ha citado AZ (rasgo personal, historia, libertad, autotransformación, socialidad y vida

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 69.

en proyectos comunes⁴⁹. Esta operación, repito, no es sino un intento de llevar esa experiencia directa de mi *Faktum* a una generalidad respecto al ser que siempre somos y que afecta a todos cuantos tengan mi mismo aspecto. Esa circunscripción esencial del ser humano a partir de mi experiencia fáctica es la tarea de una antropología filosófica auténtica. Y aquí viene la frase citada de AZ: Esa definición "puede corresponder a una especie animal distinta de la humana". La dificultad que he tenido para abordar el artículo de AZ es que es muy delicado operar con una posibilidad respecto a la cual no tenemos ni podemos tener ninguna experiencia, y con base en esa proposición operar con una comprensión nada menos que del sentido de la fenomenología. Y a esta posibilidad se refería AZ en el "Prólogo", y que por lo visto yo no contesté. La verdad es que decidir qué es la fenomenología a partir de una posibilidad vacía, es una especie de salto al vacío. Cita las diversas posibilidades, una que en la Tierra haya "especies no humanas" racionales; otra, que descubramos "«vida inteligente» en algún otro planeta". La primera es vacía, por eso se limita a la segunda, que por lo visto no es vacía. Y aquí vuelve a la definición sustantivista del ser humano, compuesto de rasgos biológicos y de rasgos suprabiológicos que podrían aparecer en un lugar u otro. Habría, así, una definición biológica del ser humano, y una definición suprabiológica, que por cierto, la ciencia puede ignorar. Pues bien, esas características suprabiológicas, una de esas "cosas" de las que habla, aunque advierte que no quiere "encerrar el término en ninguna tesis ontológica", pero se refiere a esas características suprabiológicas, "es posible que lo comparta el ser humano con una o con muchas o con muchísimas especies posibles de seres animados que habiten en otros planetas"⁵⁰. Es repetir lo que antes ha dicho. La fenomenología trascendental nos describe desde nuestra experiencia fáctica, desde la corporalidad vivida, con su encarnación en el cuerpo parte del mundo, los afectos y diversas sensaciones que se dan en la pasividad y, por encima, las operaciones superiores, la capacidad de la "división originaria", del *Urteil*, del juicio, que como contenido habitualmente toma la materia –aunque sea en cuanto forma de esa materialidad–, que por tanto está profundamente vinculada a esa materialidad. La descripción de todas esas operaciones es la fenomenología.

Ahora bien, teniendo eso en cuenta, se nos dice que como ese saber de mi yo fáctico, que soy yo en mi experiencia, y que en cuanto a disciplinas, es el núcleo de una antropología filosófica trascendental –porque vive de ese descubrimiento hecho en la fenomenología, por el cual el antropólogo filósofo tiene que reconocerse como fenomenólogo trascendental, de acuerdo a la conferencia de 1931–, se aplica a todos los posibles seres racionales que puedan existir incluso en otros planetas, aunque ninguna prueba se pueda dar de que esa posibilidad sea algo. Y aquí hay que volver al

⁴⁹ *Ídem*.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 70.

texto 22 de Hua XV, que vincula mi yo fáctico con la esencia del yo trascendental. Como el propio Serrano de Haro reconoce: "el sentido de ese eidos [el eidos del yo trascendental] dice siempre relación al yo individual (mío), como si la inteligibilidad ideal se nutriera *a posteriori* del sentido que ya ha realizado en sí, en su existencia temporal, mi yo concreto; las formas esenciales que analiza el fenomenólogo –sensación, percepción de mundo, juicio, ciencia, fenomenología, etc.– en realidad explicitan el fenómeno, en sí mismo inteligible, de mi existencia consciente y de sus potencialidades"⁵¹.

El texto al que se adjunta esta nota, y que fue subrayado por mí cuando lo leí en 1974 por haberme impactado profundamente, porque cambiaba todo el sentido de lo aprendido con anterioridad, creo que nos sitúa en el verdadero sentido antropológico de la fenomenología, que no implica recaer en ningún antropologismo; este, en efecto, supondría limitar la validez de los objetos formales o de la verdad al contexto de su descubrimiento, lo que no es el caso, porque en el sentido mismo de esos objetos está su validez más allá. Pero a la vez relativiza la tesis de AZ, porque desde esa descripción de la vida humana, ¿qué puede significar que son posibles desarrollos evolutivos semejantes en este u otros planetas; seres racionales pegados a los acantilados; seres racionales fuera de nuestro planeta, o centauros que toquen la flauta? Nada de eso altera la dependencia del eidos "ser humano esencial" de mi experiencia concreta, y que es el contenido de una antropología filosófica auténtica, porque el sujeto de esa antropología, que soy mismo, no queda alterado por la hipótesis de la variación imaginativa porque todo son posibilidades vacías.

Veamos ahora el texto de Hua XV que AZ aduce para probar su tesis, ya que en él el mismo Husserl dice que los marcianos serían también hombres si se les aplica el concepto esencial de ser humano que hemos sacado desde mi experiencia concreta y que es el núcleo de una antropología filosófica. Empecemos problematizando que la definición esencial del ser humano, que como dice, "coincide con la que llamamos definición suprabiológica del hombre"⁵² incluya solo lo que dice AZ: "la definición o determinación suprabiológica", porque no es posible; desde la fenomenología genética, mi experiencia como *Faktum* es la que es, y no puedo presentar una legitimidad racional desvinculada en su génesis del espacio y tiempo y, por tanto, está necesariamente vinculada al mundo en el que se da ese sujeto trascendental, en el cual se dan además los otros como co-sujetos de mi racionalidad. Por tanto, "la definición suprabiológica del ser humano" incluye la animalidad fáctica vivida. Teniendo esto en cuenta, esos marcianos, esos "seres humanos fuera de la Tierra"⁵³, que pueden ser co-porta-

⁵¹ Edmund Husserl, «Teleología», ed. cit., p. 12.

⁵² Antonio Ziri6n, «Condiciones y alcances de la antropología filos6fica fenomenol6gica», p. 71.

⁵³ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III, (HUA XV), Martinus Nijhoff (ED.), La Haya, 1973, p. 163 [del n° 11].

dores de nuestro mundo, serían seres humanos, pero es una hipótesis vacía que lo único que dice que, si en Marte hay seres como nosotros con los que pudiéramos entrar en contacto, serían seres humanos.

Dicho con todo afecto, creo que AZ lleva el texto a un terreno que no aparece en él. El manuscrito trata de las anomalías, una tesis muy importante para determinar la comprensión de la experiencia real del mundo de los otros, incluidos ahí los animales. Empieza Husserl por el mundo de la normalidad, en la que constituimos un mundo común, por más que este esté particularizado en diversas especificaciones. Frente a este mundo común caben diversas anomalías que se refieren a todos los aspectos de ese mundo constituidos por diversos elementos de la subjetividad trascendental, a los sentidos –y en este plano a cada uno de ellos–, a la capacidad de evaluar, a los sentimientos, afectos, a la capacidad de juzgar, de manera que a cada modalidad de esas anomalías le corresponde un mundo distinto. Ese mundo común del que somos co-portadores todos alcanza a la totalidad de la humanidad. En este contexto de la normalidad plena, tenemos un mundo común pleno, que abarca a la totalidad de la humanidad de la Tierra, desde la experiencia. Ese concepto esencial del ser humano “deja abierto si no viven todavía hombres fuera de la Tierra como co-portadores de nuestro mundo”. El equívoco de AZ está en pensar que ese concepto esencial se refiere solo a las peculiaridades judicativas, que definirían al ser humano frente a los animales, pero Husserl incluye en el mundo del que somos co-portadores la totalidad de la experiencia. La que hemos llamado diferencia antropológica no significa que podamos tener un ser humano solo con lo que lo diferencia del resto de los animales. Para tener un ser humano no podemos contar solo con ese rasgo como si fuera separable. No se puede negar que con otros cuerpos absolutamente distintos seres extraterrestres tengan la capacidad de la “división originaria”, la capacidad del *Urteil*, del juicio, pero como eso es una posibilidad vacía, de ahí no puedo decidir más que eso, esa posibilidad. Y es evidente que desde el concepto esencial del ser humano no podemos excluir que se den seres que respondan a ese mismo concepto de ser humano en otros planetas, que si tienen el cuerpo vivido como nosotros lo tenemos serán seres humanos como nosotros. Pero con eso solo estoy diciendo que si encontramos seres como nosotros, pues eso, serán seres humanos. Una hipótesis vacía nunca puede ser excluida, pero racionalmente con ella nada puedo hacer, nada puedo deducir, lo único que puedo decir es que si son como nosotros, pues serán como nosotros, pero con eso no añado nada ni digo nada significativo para ningún tipo de filosofía. Para que esos marcianos puedan entrar en contacto con nosotros, teniendo nuestro mismo mundo, deben tener nuestros sentidos y, por tanto, el mismo sistema de cinestésias. Pero se entenderá que con esa afirmación no hago más que ciencia ficción, pero no doy ni un solo paso para aclarar nada. En realidad, Husserl solo está diciendo que la extensión de la experiencia propia no tiene límites en su aplicación desde

ella misma. La limitación vendrá por otros conductos, por ejemplo, por la teoría de la evolución, que no pertenece a la experiencia; o por la biología, que nos advertirá de la escasa probabilidad del desarrollo de la vida con las mismas combinaciones moleculares en espacios distintos de la Tierra, pero a Husserl, que sabe eso perfectamente, no se le ocurre mezclar niveles y planos.

El concepto esencial de ser humano, que debe ser sacado de nuestra experiencia, no es sino "das phänomenologische Strukturverständnis des transzendentalen (bzw. rein seelischen) Seins" (Hua XV, 159), "la comprensión fenomenológica de la estructura del ser transcendental (o respectivamente del ser puramente anímico)", que es esa "norma" (Hua XV, 60) que me forjo (schaffe ich mir), o "el eidos universal concreto de una subjetividad trascendental posible, la Mathesis de la subjetividad transcendental y de su mundo", por la cual juzgar sobre el mundo y los otros, es decir, para determinar su pertenencia a mi mundo. Ese eidos es resultado o está sacado del *Faktum* que se expondrá en el número 22 posterior, e implica la facticidad entera de mi vida efectiva, no los rasgos definitorios de la "diferencia antropológica". Por ejemplo, esta subjetividad transcendental es generativa, nace y muere, aunque respecto a la subjetividad de los objetos formales estos rasgos no se les apliquen. Es una subjetividad generada desde la pasividad, que está íntimamente vinculada con nuestro cuerpo vivido. Lo único que podemos decir es que en la vida humana consciente hay vivencias de la verdad y de la legitimación racional que se aplican a los tres niveles de la vida, el conocimiento, la evaluación y la acción, esta en sus diversos niveles. Esas vivencias son esenciales y trascendentales de nuestra vida. Sin ellas nuestra vida no sería humana, pero tampoco lo sería sin nuestro cuerpo, sin el cual, además, es muy posible que no tuviéramos esa experiencia de legitimidad racional si no tenemos la experiencia de la donación en su propio cuerpo de las cosas mediante la percepción. Nada de eso puede ser excluido del concepto esencial de ser humano. Y si todo eso se da en Marte o donde sea, nos encontraremos con seres humanos como nosotros. Otra cosa será que desde la ciencia (en cuyos productos no entra la fenomenología) esa posibilidad sea excluida casi de modo total. Pero, incluso supongamos que es así, evidentemente, *a priori* no puedo excluir que haya seres que tengan esas experiencias, es decir, que cumplan con ese concepto esencial del ser humano. El desacierto de AZ es haber identificado el "concepto esencial del ser humano" con los rasgos suprabiológicos, es decir, con la capacidad racional, y pensar que la fenomenología separa esta capacidad como lo transcendental y con esa especie de "cápsula racional" ya no habría dificultad de buscar soportes donde incrustarla, sea en cuerpos marcianos, en los medracitas, o en los percebes racionales, que evidentemente serían, en ese caso, sujetos trascendentales, pero que bajo ningún concepto serían seres humanos. Como la fenomenología me daría, en la hipótesis de AZ, competencia para conocer esa "cápsula racional", excede la antropología

que solo trata el caso de esa cápsula racional –lo trascendental forjado por AZ– que “se da” un cuerpo humano, mientras que la fenomenología trascendental abarca a todo ser trascendental (esa “cápsula racional”) que se puede dar a sí misma cualquier otro soporte, vamos a decir, como se podría dar un cuerpo de percebe o de hormiga. Creo que la respuesta al problema está relativamente clara.

Ahora viene el segundo punto para la crítica de la identidad de la fenomenología y la antropología filosófica, que sólo se lograría desde esa idea esencial de ser humano que implica llamar humanos a todos los que participen de esas características suprabiológicas de humano. Para demostrar el sinsentido de esta denominación, acude AZ a su familiaridad con la literatura de ciencia-ficción, pues habría que preguntarse cómo hablar de antropología filosófica si el sujeto “humano” es un meodracita con las orejas en los sobacos; o en el caso de la “ciencia” del “Océano” de *Solaris*. En estos casos, y sería la tesis de AZ, hablar de antropología filosófica sería “inapropiado”, pero parece, al contrario, que sería apropiado hablar de fenomenología trascendental, aunque, me temo, que tampoco sabríamos muy bien qué decir desde esta, por ejemplo, del “Océano” del planeta de ese nombre; lo mismo que nos resultará difícil, si no imposible, contestar a Nagel cuando pregunta a qué se parece ser un murciélago, pues a eso, a ser un murciélago. Ahora se cita: la fenomenología trascendental sería aplicable a otros seres racionales, pero AZ no nos dice si se aplica al “Océano” de *Solaris*. Mas esto es lo que yo había dejado de comentar, que la fenomenología trascendental se aplica a otros seres racionales más allá de los humanos, como se aplica a los animales, por tanto, desbordando la antropología filosófica; y aquí acude otra vez a la carta a Lévy-Bruhl, en una extensión que me parece inadecuada.

Precisamente aquí estaría el párrafo que no comento, y cita AZ todo el texto no comentado. En realidad, toda la respuesta del texto anterior está montada sobre esto que dejo de comentar. Ya en la página segunda⁵⁴ habla de “uno [un punto] en particular” que dejaría yo “sin tratar”. Después, en la misma página, “él [el autor: es decir, JSM] no discute ... el punto central de mi argumento”. Y por fin, resulta que lo que dejo “sin comentar” es un párrafo en el que echa mano de la carta a Lévy-Bruhl y en el que se alude a “esa posible vida inteligente no humana”.⁵⁵ Pues vamos a ello, independientemente de que todo lo que acabo de decir es parte de lo mismo, porque todo se basa en el texto n.º 11 de Hua XV, pero ahora basándose en la carta a Lévy-Bruhl. Es cierto que no entré en el tema de la carta a Lévy-Bruhl porque es una carta que yo había comentado hacía veinte años y en el citado “Prólogo” no se hacía ninguna alusión a mi comentario. Pero es que, además, esa carta, que yo conocí de modo muy temprano, a través de la obra de Merleau-Ponty *La fenomenología y las ciencias del*

⁵⁴ E. Husserl, *op. cit.*, p. 159.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 60.

hombre (1964), en una edición con bastantes errores, se había convertido para mí en guía de interpretación ya a principios de los ochenta. Luego salió, en edición crítica, el curso que había dado lugar a esa traducción en la edición de los cursos de Merleau-Ponty, en 1988, y un poco más adelante Waldenfels (1993) publicó la carta antes de que apareciera en la edición de la correspondencia de Husserl. Mi familiaridad con ella era, pues, muy notable, y el hecho de que AZ no aludiera a mi comentario no me incentivó a entrar en ella, sobre todo porque percibía un desenfoque –en el que ahora sí profundizaré–, pues Husserl en la carta habla de la antropología cultural, y nunca de la antropología filosófica, al menos yo siempre la entendí así, pues ningún sentido tenía comentarle a Lévy-Bruhl asuntos de una antropología filosófica. Ahora bien, la realidad es que entre el texto n.º 11 y la carta hay un párrafo importante semejante, el de que el mundo de la vida y los grupos humanos de esos mundos de la vida se particularizan de diversos modos. Por eso acude AZ a la carta de Lévy-Bruhl para decir que: “la diversificación posible de la constitución humana del mundo, que en el fondo se vincula a la diversidad de auto-objetivaciones y mundanizaciones posibles de la subjetividad trascendental”.⁵⁶ Como se puede ver, en la frase se asume una subjetividad trascendental autónoma, lo que he llamado la “cápsula racional” que se mundaniza, es decir, como que cae del cielo en diversos mundos posibles, con cuerpos radicalmente distintos, que pueden ir desde todos los imaginarios de la ciencia ficción hasta los que se nos ocurra en la Tierra como animales racionales. La idea básica es aquella que veíamos antes: que la subjetividad trascendental se da a sí misma un cuerpo, una frase que lleva claramente a una sustantivización de lo trascendental, además de a un olvido dramático de la obra de Husserl desde la segunda década, cuando se va completando la fenomenología genética, en la que aflora la historicidad, corporeidad y socialidad de la subjetividad trascendental. De acuerdo con esta jamás podríamos decir que la subjetividad trascendental se da un cuerpo, sino al revés, en el seno de lo biológico, o desde el abismo insondable de lo biológico surge una trascendentalidad, primero sensible-afectiva (animal), y, luego, personal-racional, con una racionalidad que vive de la etapa anterior, aunque también es capaz de acceder a contenidos desvinculados de las condiciones de su historia.

Pero antes de seguir, quiero verificar dos cosas, una, si esa interpretación que aflora en el texto citado está presente en los dos textos referidos, el n.º 11 de Hua XV, y en la carta a Lévy-Bruhl. Que en esta no aparece ninguna alusión a una antropología filosófica, sigo opinando como algo evidente, dado que en ella Husserl se refiere a los entonces –de modo absolutamente

⁵⁶ *Les sciences de l'homme et la phénoménologie. Introduction et première partie: le problème des sciences de l'homme selon Husserl.* (Les cours de Sorbonne), Tournier & Constans, Paris. Traducción al español, (1964), *La fenomenología y las ciencias del hombre*, prólogo de R. Piérola, Nova, Buenos Aires. Nueva edición en Prometeo libros, Buenos Aires, 2011.

etnocéntrico— llamados primitivos, a la etnología y a una antropología puramente como ciencia humana, por tanto, no como filosofía. Con mundos posibles, en ningún momento sugiere Husserl mundo fuera de nuestras humanidades, de aquellas a las que investiga Lévy-Bruhl. Claro que esas humanidades, las comunidades humanas alejadas de nuestros modos de comprender el mundo y la vida, nos resultaban casi incomprensibles, y el gran mérito de Lévy-Bruhl es el habernos enseñado cómo se puede entrar en esos mundos, pero sacar de ahí que eso se aplica a todos los mundos posibles en este mundo nuestro o en cualquier Galaxia es una extensión gratuita, o al menos sin ninguna fundamentación en la carta a Lévy-Bruhl. En mi comentario, de hace ya 25 años (de 1995), dedico sendos apartados a explicitar la noción de ciencia humana que maneja Husserl en la carta, y que se corresponde a una ciencia humana que toma en consideración la actitud personalista natural; y otro a exponer la utilidad de los descubrimientos de Lévy-Bruhl, y respectivamente de la antropología cultural, para la fenomenología. Por cierto, este punto era realmente el único interesante para un encuentro de antropólogos culturales y fenomenólogos, punto al que AZ presta atención pero sin explicar lo más importante, el hecho de que el mundo se da en la representación del mundo y que, sin embargo, es un mundo único para todos en el que todos nos comunicamos, y desde ahí se hace antropología cultural como ciencia. Y solo de ese modo se supera el relativismo cultural inicial.

En lugar de seguir ese camino, que hubiera sido el adecuado, da un giro abrumador que parece sugerido por el interés de desmarcar la fenomenología de la antropología filosófica, que no tenía ninguna presencia en esa carta. Veamos cómo se produce el giro inesperado. La antropología cultural puede “adquirir carácter fenomenológico al mirar a esa persona como polo subjetivo de una intencionalidad constituyente de mundos”⁵⁷. Ahora bien, este paso supone que la antropología cultural “tiene entonces que verse superada por la fenomenología trascendental, dueña del único punto de vista que puede trascender efectivamente todas las correlaciones «persona-mundo» fácticamente conformadas”. Ya he mencionado este punto como uno de los señalados como “agresivo”, porque en casa de los anfitriones a uno no se le ocurre decir que el saber que el huésped lleva supera al del anfitrión. Pero, independientemente de la inoportunidad del lugar y el momento, el tema está en la falta de sustancia del punto. Primero, no sabemos, como ya lo he indicado, qué significa esa “superación”. La filosofía debe clarificar qué significa el ejercicio de la racionalidad por parte de las ciencias, un aspecto que estas no tocan, pero ¿significa eso que supere a las ciencias? Es una actitud muy propia de quien no está familiarizado con las ciencias. Quien conozca el inmenso cuerpo teórico de la antropología cultural, nunca dirá que la filosofía la supera. Tampoco lo dice Husserl, solo que desde la fenomenología se encuentra un sentido nuevo al traba-

⁵⁷ Merleau-Ponty a la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952, Cynara, 1988.

jo del antropólogo cultural, a saber, la dependencia que el mundo de las comunidades que estudia tiene de esas personas, que de ese modo son descubiertas como constituyentes de su mundo. Este descubrimiento no supera en nada lo que dicen los antropólogos, le aporta una ampliación de sentido, jamás una superación. La razón de esta "superación" nos la da AZ porque la fenomenología trascendental "puede trascender efectivamente todas las correlaciones «persona-mundo» fácticamente conformadas"⁵⁸, es decir, la fenomenología trascendental descubre un punto de vista propio de un saber que trata, no de las particularidades en que se centra la antropología cultural de tipo etnográfico, sino de la subjetividad trascendental en general que es capaz de constituir un mundo. Pero en esta visión hay dos inexactitudes en la evaluación. La primera se refiere a la antropología cultural, que no se sitúa en una correlación fácticamente conformada, que sería propio de las grandes monografías etnográficas del tipo de la de Malinowski sobre los Trobriandes, o las de Evans-Pritchard sobre los Azande, o la de Radcliffe-Brown sobre los Andamanenses. Pero la antropología cultural busca trascender ese nivel particular para tratar de ofrecer una teoría superior, no "superando" esas monografías, sino construyendo a partir de ellas la ciencia antropológica. Husserl daría aún un paso más allá, mostrando una ontología del mundo de la vida que se da en todas las comunidades humanas. Pero nada de eso supera nada, sino al revés, cuenta con esos materiales y los pone en una perspectiva más amplia.

Pero ahora viene lo más llamativo. Una vez expuesta esta inoportuna concepción de la relación de la filosofía y la ciencia, da otro paso: si la fenomenología trascendental supera la antropología cultural, como hemos visto, ahora ya no supera la antropología cultural, sino toda antropología: "Pero esto significa, en efecto, que la fenomenología trascendental no es ella misma ninguna antropología –o que, si lo es, o si puede en algún sentido entenderse que lo sea, lo es sólo por una suerte de «aplicación»",⁵⁹ y para esto en la carta que ha comentado AZ no hay ninguna referencia a este punto y parece sacarlo de lo anterior. Está claro que de esa inoportuna superación de la antropología cultural nada se deduce para la antropología filosófica. La razón, que parecería estar sacada de la carta a Lévy-Bruhl, en realidad no es sino la del texto n.º 11 de Hua XV, que solo tiene que ver con la carta en que cita las diversas particularizaciones de los mundos de la vida, que además se organizan en círculos desde la familia, pueblo inmediato, nación, naciones de naciones o hipernaciones y humanidad de la Tierra. No hay absolutamente ninguna otra razón para de la carta a Lévy-Bruhl sacar esa conclusión. La única razón es que la subjetividad trascendental, considerada como una "cápsula racional" preexistente, puede incorporarse en cuerpos diversos en cualquier espacio y tiempo. Por eso

⁵⁸ *Arbeit an den Phänomenen*, selección de textos de Husserl, preparada y comentada por B. Waldenfels, Fischer, 1993..

⁵⁹ *Ídem*.

da la razón una vez más, pero insisto sin que nada tenga eso que ver con la carta a Lévy-Bruhl: "El «ego absoluto» al que la carta a Lévy-Bruhl se refiere, el «sujeto trascendental» cuyas estructuras de conciencia investiga la fenomenología trascendental, no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella"⁶⁰ (p. 19s.). De acuerdo con el texto n.º 22, el sujeto trascendental que estudia la fenomenología y que eleva a esencia es mi *Faktum* ego, es decir, mi propia vida, en toda su amplitud, porque tan trascendental es mi vida animal sentida y vivida, como las operaciones intelectuales que ejecuto. Pero de esto ya hemos hablado en páginas anteriores.

Una vez visto esto viene la tercera parte en la que critica mi concepción del ser humano, que AZ la ve un tanto paradójica, porque, por un lado, para mí el ser humano es un ser *más que humano*, es decir, tiene un *plus*, o rasgos suprabiológicos –así lo interpreta AZ–, pero por otra parte es un sujeto encarnado, así "contrarresto esa "desmundanización" de los rasgos suprabiológicos. Por eso, reconocería yo a duras penas un cuerpo porque en la vida humana privilegio los rasgos suprabiológicos, según él "en detrimento de la condición corporal"⁶¹. Y para probarlo pone una cita de la que saca lo que en ella no se pone, pues en ningún sitio se dice que el ser más que humano signifique anular o minimizar lo humano biológico y zoológico que también somos.

No toma en consideración AZ la situación de hominidad, que es la identidad específica del ser humano antes del manejo de la cultura, desde que se identifica a la especie *homo sapiens* biológicamente, y cuando esa especie estrictamente animal empieza a desarrollar la cultura en sentido pleno, acontecimiento que de momento se cifra hace unos 100.000 años. Todo lo que dice AZ vale para una trascendentalidad sustantiva que funciona como una especie de alma escolástica que ya informa a la especie biológica animal desde que biológicamente nace⁶². Por eso, en esta parte quiere convencer al antropólogo San Martín de que nuestro cuerpo es importante en la vida humana, por cierto, a un antropólogo filosófico que asume que la vida humana se desempeña en el trabajo, el amor, la guerra, el juego y la muerte, elementos en los que, según él, yo minusvaloraría el cuerpo, la condición zoológica del ser humano. No sé si AZ conoce mi *Antropología filosófica II* y mi *Teoría de la cultura*, pero me temo que no/parece ser que no. De haberlo hecho, en lugar de mostrarme la importancia del cuerpo en la configuración de la vida humana –ya que lo propongo como una dimensión trascendental, por tanto, necesaria, no con la necesidad de la

⁶⁰ Javier San Martín, «Husserl y la antropología cultural». Comentario a La carta de Husserl a Lévy-Bruhl», Madrid: *ER, Revista de Filosofía*, 1995, No. 19, año X, pp. 177-204. Después, cap. VI en Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa*, Madrid, Biblioteca Nueva / UNED, 2007.

⁶¹ Antonio Ziri6n, «Condiciones y alcances de la antropología filos6fica fenomenol6gica», p. 73.

⁶² Todos estos aspectos est6n explicados en mi *Antropología filos6fica I*.

Notwendigkeit alemana, sino del *nec cedere* latino-, debería haberme preguntado cómo se compagina ese “más que humano” con el hecho de que la vida humana siempre sea igualmente humana corporal. Obviamente le habría dicho que todos esos fenómenos humanos son los que son y lo que son por ese *plus* de humanidad que aparece en la vida animal humana, sin que para nada la anule o la haga desaparecer.

Y ya para terminar añade una cuarta parte, como conclusión, en la que destaca la diversidad de los análisis de Husserl. Los hay que valen “para toda subjetividad constituyente a la que quepa llamar humana”⁶³, aunque sea entre comillas, por ejemplo, a esos eventuales marcianos. Otros análisis valdrán sólo para los humanos, por ejemplo, añadido yo, el análisis de la constitución del cuerpo vivido, del *Leib*; en estos casos estaríamos en contenidos de una antropología filosófica. Y hay otros análisis que valen más bien en general para subjetividad animal, por más que en estos casos también valdría para toda posible subjetividad personal, y pone también racional, aunque aquí añade unos significativos puntos suspensivos, que entiendo que dejan este último “racional” colgado de la duda, porque, en efecto, ¿se aplican los análisis de la animalidad a seres racionales posibles que no tengan nuestro cuerpo? ¿Debe tener todo ser racional un cuerpo? Es a lo que alude al hablar de una subjetividad trascendental sin referencia ninguna a una mundanización⁶⁴.

Y aquí es cuando confiesa que Husserl no llegó a estar en posesión de todos los recursos para superar la ambigüedad de los análisis, por lo que es una tarea que nos deja a nosotros, una tarea que tenemos por delante. Así parece como resultado final que las cosas no están tan claras como para diagnosticar el “grave error” con que apostilló mi concepción. Por lo que tal vez AZ debería revisar el final de la conferencia «Fenomenología y Antropología», así como la identidad de la fenomenología con la psicología, que, a su vez, en 1931, ha hecho equivalente a la antropología, evidentemente filosófica. ¿Será todo eso un «grave error», pero esta vez no de JSM, sino de Husserl? Deseo que Antonio Zirión no se adscriba a la tribu de los *isokernianos*, tribu constituida por bastantes más intérpretes de Husserl de lo que se cree, pero que por ahora aún no ha entrado en la literatura de ciencia ficción porque habita en la Tierra y, en mi opinión, también cerca de nosotros. Y ya que estamos en confidencias, lanzo una propuesta de generosidad: consultar los datos que leí en Argentina en 2016⁶⁵ y que tuvo la ocasión de escuchar, y que ahora están publicados, en los que se muestra

⁶³ Antonio Zirión, «Condiciones y alcances de la antropología filosófica fenomenológica», p. 74.

⁶⁴ *Ídem*.

⁶⁵ Javier San Martín, «Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al último Husserl», en *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Lima, Círculo Latinoamericano de Fenomenología / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, pp. 413-431.

la coherencia de eso que en su día llamé la postura implícita, que termina por ser plenamente consciente y explícita en todos esos textos.



ORIGEN Y META DE LA MÁXIMA
“VOLVER A LAS COSAS MISMAS”

THE ORIGIN AND GOAL OF THE MAXIM
“BACK TO THE THINGS THEMSELVES”

Roberto J. Walton
Universidad de Buenos Aires
grwalton@fibertel.com.ar

Se destacan cinco rasgos fundamentales en los análisis de Antonio Ziri6n sobre la m6xima “Volver a las cosas mismas”: 1) la respuesta a una situaci6n hist6rica caracterizada por el escepticismo y la exigencia de una vuelta a Kant; 2) una condici6n 6tica y un principio vocacional destinados a asegurar una pr6ctica responsable de la filosofa; 3) una orientaci6n hacia un desarrollo aut6nomo y cabal de la raz6n; 4) la teleologfa en la que todos los prejuicios y presupuestos se dejan a un lado; y 5) un principio fundamental no solo de la fenomenologfa sino de todo m6todo cientfico. Se intenta mostrar el modo en que la m6xima queda envuelta en su especificaci6n. Finalmente, en el manuscrito “Teleologfa en la historia de la filosofa” (1936-37), no requiere una formulaci6n directa a fin de orientar la investigaci6n. Se analizan los cinco rasgos en este manuscrito en vista de la inserci6n de la fenomenologfa trascendental en la idea de filosofa y su teleologfa. Una historia paralela puede ser delineada para la m6xima. Luego de su protoinstituci6n experimenta cambios en nuevas instituciones hasta quedar oculta detr6s de su forma final. Central en este an6lisis es el examen de la vocaci6n filos6fica.

Palabras clave: Raz6n | Vocaci6n | Teleologfa | Historia del sentido | Reflexi6n

Five distinctive features are stressed in Antonio Ziri6n’s analysis of the maxim “Back to the things themselves”: 1) the answer to a historical situation characterized by skepticism and the demand to go back to Kant; 3) an ethical condition and a vocational principle addressed to ensure a responsible practice of philosophy; 3) an orientation toward an autonomous and full development of reason; 4) a teleology in which all prejudices and presuppositions are set aside; and 5) a fundamental principle not only of phenomenology but of any other scientific method. An attempt is made to show the way in which the maxim becomes involved in its specification. Finally, in the manuscript “Teleology in the History of Philosophy” (1936-37), it does not require a direct formulation in order to guide the research. The five features are analyzed in this manuscript in view of the insertion of transcendental phenomenology in the idea of philosophy and its teleology. A parallel history can be outlined for the maxim. After its primal establishment it undergoes changes in new establishments until it becomes concealed behind its final form. Important in this analysis is the examination of the philosophical vocation.

Key words: Reason | Vocation | Teleology | History of meaning | Reflection

El trabajo está motivado por afirmaciones contenidas en la presentación por Antonio Ziri3n del escrito "La cuesti3n del origen de la geometr3a como problema hist3rico-intencional", que Husserl redact3 en 1936. En ella se destacan "el car3cter *hist3rico* de la situaci3n misma en que se encuentra su intento de una nueva fundamentaci3n de la filosof3a" y "una pregunta retrospectiva por las evidencias fundamentales que las sostienen desde la oscuridad"¹. Estas dos cuestiones pueden ser examinadas en relaci3n con el manuscrito "Teleolog3a en la historia de la filosof3a", cuya segunda parte se escribi3 en agosto del mismo a3o 1936 con una primera parte antepuesta en junio y julio de 1937². Importa se3alar que esta primera parte es el 3ltimo manuscrito fechado del fundador de la fenomenolog3a.

242

Mi examen del texto se realiza, si bien la noci3n de "cosas mismas" no aparece tematizada en 3l, a la luz de la caracterizaci3n proporcionada por A. Ziri3n en sus exposiciones sobre el tema³. Son rasgos que no solo ha esclarecido te3ricamente, sino que, en el costado 3tico y vocacional, ha llevado a la pr3ctica en los t3rminos husserlianos de una "acci3n personal responsable" en favor de la fenomenolog3a como "meta vital"⁴. Esta acci3n ha tenido lugar en los variados campos de la obra propia, su notable Diccionario Husserl, el trabajo de traducci3n, su labor editorial, el comentario de textos, la organizaci3n de la comunidad fenomenol3gica, los homenajes, la exposici3n de la historia fenomenol3gica mexicana, etc.

Destaco, con el objeto de reencontrarlos en el manuscrito "Teleolog3a en la historia de la filosof3a", rasgos fundamentales cuyo deslinde no deja de ser arbitrario porque se encuentran estrechamente entrelazados. Son los siguientes cinco rasgos:

1) La m3xima implica, como respuesta una circunstancia hist3rica, la exi-

¹ Antonio Ziri3n, "Presentaci3n", en Edmund Husserl, *Textos breves (1887-1936)*, Salamanca, S3gueme, 2019, pp. 680-681.

² Edmund Husserl, *Die Krisis der europ3ischen Wissenschaften und die transzendente Ph3nomenologie. Erg3nzungsband aus den Nachlass 1934-1937*, ed. Reinhold N. Smid, *Husserliana XXIX*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 362-420. Una parte anterior ocupa las pp. 362-403, y la otra las pp. 403-420.

³ Antonio Ziri3n Quijano, "La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema 'a las cosas mismas'", "El llamado de las cosas mismas y la noci3n de fenomenolog3a", "Sobre la noci3n de fenomenolog3a y el llamado de las cosas mismas ... una vez m3s" y "¡Ah, qu3 cosas 3stas!", en 3ngel Xolocotzi Y3ñez y Antonio Ziri3n Quijano, *¡A las cosas mismas!: dos ideas sobre la fenomenolog3a*, M3xico, Benem3rita Universidad Aut3noma de Puebla, Universidad Michoacana de San Nicol3s de Hidalgo, Miguel 3ngel Porr3a, 2018, pp. 19-42, 43-80, 93-122, y 147-206.

⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europ3ischen Wissenschaften und die transzendente Ph3nomenologie. Erg3nzungsband*, p. 401.

gencia de un cambio de actitud en defensa de la condición científica de la filosofía. Ello requería sobre todo una oposición al escepticismo y una réplica a la "vuelta a Kant" de los neokantianos.

2) Es una máxima ética y un principio vocacional. Se trata de una norma para todo filosofar destinada a asegurar su ejercicio responsable en el sentido precisamente de dejarse llevar por las cosas mismas.

3) Su intención no es solo ética, sino que es una invitación al ejercicio autónomo y cabal de la razón entendido como una vuelta a las cosas mismas. Hay una equivalencia entre el llamado a las cosas mismas y el principio de todos los principios que remite la indagación fenomenológica a la intuición y apela a la evidencia.

4) La razón se caracteriza por una teleología cuya meta es la presencia de las cosas mismas en virtud de una liberación total de la coacción de prejuicios o supuestos en la búsqueda de su autonomía.

5) La máxima no se presenta como un método, sino como una norma válida para toda filosofía y toda ciencia, de modo que su intención no es propia de la fenomenología ni de cualquier otra disciplina. Guiarse por las cosas mismas es el principio fundamental de todo método científico⁵.

La intención de estas líneas es mostrar que la máxima "¡Volver a las cosas mismas!", condicionada por el método de la fenomenología-trascendental, queda envuelta, en la realización del llamado, por la explicitación de la correlación trascendental entre el mundo y la conciencia del mundo, y, finalmente en el camino histórico, como en el texto de 1936-37, no requiere ser formulada expresamente para orientar la investigación. La meta de la máxima formulada en el origen de la indagación fenomenológica ha conducido a una auto-ocultación en la tarea de alcanzar la meta.

Al respecto se puede mencionar la afirmación de A. Ziri6n: "Husserl siempre busc6 claridad. En esto consisti6 su vida: en un incansable volver a las cosas mismas. Nadie que conozca su obra y sepa un poco de su vida podr6a dudarle"⁶.

1. RESPUESTA A UNA CIRCUNSTANCIA HIST6RICA

Husserl anuncia que quiere desplazar la atenci6n del lector desde la historia

⁵ Cf. A. Xolocotzi y A. Ziri6n, *op. cit.*, especialmente pp. 31, 34, 38-40, 48, 75, 96-97, 168-169.

⁶ Antonio Ziri6n Quijano, "¡Ah, qu6 cosas 6stas", en: A. Xolocotzi y A. Ziri6n, *op. cit.*, p. 169. Otra motivaci6n para este trabajo se encuentra en la referencia de A. Ziri6n al escrito de Husserl "La relaci6n del fenomen6logo a la historia de la filosof6a en la que Husserl escribe. "El llamado leg6timo reza de nuevo: A las cosas mismas como esp6ritus libres, con un inter6s puramente te6rico" (Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, *Husserliana XXV*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987, p. 206. Cf. pp. 206-208). La referencia a este texto se encuentra en Antonio Ziri6n Quijano, "La palabra de las cosas ...", *ib6d.*, pp. 40-42, 49 n.

externa de los hechos hacia la historia interior como la única historia efectivamente significativa de la filosofía. Señala que la filosofía se nos muestra en una tensión entre singular y plural. Para los grandes filósofos del pasado se trató siempre de "la" filosofía, esto es, de una única filosofía en un singular "que debe excluir todo plural"⁷. Sin embargo, los esfuerzos en el ámbito filosófico han resultado en múltiples contribuciones que pueden, en una mirada retrospectiva, ser consideradas como eslabones en una cadena de cambiantes posiciones. El problema es entender una compatibilidad entre el singular de la única filosofía y el plural de las múltiples filosofías. Husserl menciona al respecto dos posiciones que rechaza como inadecuadas.

Una es el escepticismo que considera ilusoria la creencia en el singular "la" filosofía ya que solo se da el plural de las múltiples filosofías. De modo que la expresión "la filosofía" es equívoca. La humanidad cae en el escepticismo cuyas variantes recientes son la filosofía de Schopenhauer, la glorificación romántica del pasado, el esteticismo, los renacimientos religiosos inauténticos y el resurgimiento de diferentes formas tradicionales de misticismo. En tanto expresión y guía de una época escéptica, la filosofía se convierte en fundamentación del irracionalismo. Si bien el escéptico tiene razón en insistir en la relatividad al sujeto de lo que es, los "argumentos negativistas" que formula sobre esa base son erróneos. Si el escepticismo tuviera razón, todo filosofar sería una tarea de Sísifo. Husserl se refiere a "lo trágico de una voluntad incondicionada que sin embargo ve aparecer predelineado un eterno fracaso"⁸.

La otra posición consiste en considerar la única filosofía como un asunto que se exhibe según cambiantes perspectivas: "En el cambio de las figuras se aspira siempre a *la* única, a la definitiva filosofía, pero ellas no son perspectivas que se complementen correlativamente, en las cuales la filosofía se expone, y en cuya síntesis se la tendría, de un modo evidente, efectivamente a ella misma"⁹. Husserl no acepta este enfoque se hace violencia a la historia de la filosofía cuando se la compara con una cosa que se presenta según múltiples escorzos. Por esta vía no se muestra la construcción de una obra que llegue a ser cada vez más completa.

Husserl considera que la historia ofrece la base no solo para una "motivación escéptica", sino también para una "motivación positiva"¹⁰. A la luz de esta se ha de comprender la situación presente en la que nos hundimos en una decadencia en contraste con la época que surgió con Descartes y se orientó en la dirección de una filosofía autónoma. Esta filosofía autónoma ha sido no solo la expresión de la humanidad moderna sino su guía. Se ha caracterizado por la convicción, y también por la firme decisión, de

⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, p. 370.

⁸ *Ídem*, p. 418. Cf. pp. 410, 412.

⁹ *Ídem*, p. 409.

¹⁰ *Ídem*.

poder configurar con pleno sentido el mundo y la humanidad a partir de la razón. Es la convicción de que somos plenamente responsables del mundo en que vivimos. El escrito "Teleología en la historia de la filosofía" finaliza con la indicación de las figuras a las que se debe prestar atención: "Ante todo la protoinstitución (*Urstiftung*) por Descartes de la idea moderna de filosofía (a la vez como reinstitución de la idea antigua), que señala prospectivamente los desarrollos hasta Kant. Y Kant mismo como protoinstituyente (*Urstifter*) de la nueva filosofía trascendental"¹¹.

Husserl traza un paralelo con las circunstancias difíciles de la vida práctica personal. Frente a ellas constituye una ayuda tener un panorama global del pasado individual en el recuerdo, y una visión del modo en que se ha caído en tal situación, esto es, de los errores cometidos, las omisiones y las malogradas posibilidades de intervención racional. Lo mismo sucede en la vida social y en los vastos horizontes de la vida histórica. Son horizontes en los cuales no vivimos en una pasividad ajena a la participación porque tenemos intereses que, aun cuando puedan no estar activos, se relacionan con horizontes comunitarios como el estado, la nación y una cultura supranacional. Más allá de esta acción prefilosófica compartida, la filosofía tampoco es algo privado, sino el lugar de obtención de la verdad universal en la que coinciden los seres racionales. Esta verdad se encuentra disponible para una comunidad abierta de filósofos que piensan uno para otro y uno con otro. Los filósofos se comunican los resultados con el propósito de una mutua recepción crítica orientada a la producción de una verdad que resista la crítica. La verdad objetiva es la idea-guía de la comunidad de los filósofos y no una responsabilidad meramente privada o limitada a un círculo estrecho.

Recordemos la caracterización de A. Ziri6n: "El llamado '¡Volver a las cosas mismas!' tiene que ser visto desde un punto de vista hist6rico y situado en el momento en que fue hecho"¹².

2. MÁXIMA ÉTICA Y PRINCIPIO VOCACIONAL

Husserl esclarece el sentido y la motivaci6n hist6rica de la profesi6n o vocaci6n (*Beruf*) del fil6sofo. Con este tema procura responder a la pregunta sobre lo que puede significar "la" filosofa. El inter6s que determina todas las consideraciones antepuestas en 1937 es el "esclarecimiento de la filosofa como una tarea que hace tradici6n de s6 con un sentido id6ntico a trav6s del tiempo hist6rico [...]"¹³. Por eso se ocupa primero de las tareas profesionales en general a fin de poner de manifiesto luego "la posici6n contrastante (*Frontstellung*) de la posici6n de tareas filos6ficas (*philoso-*

¹¹ *Ídem*, p. 420.

¹² Cf. Antonio Ziri6n Quijano, "El llamado de las cosas y la noci6n de fenomenolog6a", en A. Xolocotzi y A. Ziri6n, *op. cit.*, p. 48.

¹³ E. Husserl, *Die Krisis der europ6ischen Wissenschaften und die transzendente Ph6nomenologie. Erg6nzungsband*, p. 366.

phische Aufgabenstellung) frente a la posición de todas las tareas profesionales prefilosóficas y extrafilosóficas”¹⁴. El problema es cómo entender el origen de esta posición y la motivación de la protoinstitución filosófica de la que ella proviene. Husserl efectúa una comparación de la profesión de filósofo con otras profesiones a fin de mostrar lo que las enlaza y lo que las separa radicalmente. Se trata de poner en claro la institución y logro de metas a fin de comprender luego lo específico que tiene la tarea “filosófica”, esto es, “el gran problema de la aclaración del origen de la tarea totalmente única en su género que es planteada a la humanidad desde siglos con sus infinitudes que trascienden todas las otras tareas finitas”¹⁵.

246

Hay profesiones tradicionales en que los participantes están unidos por una “idea-meta” que se desarrolla en la vida comunitaria y se mantiene en la sucesión de las generaciones. Se tiene conciencia de la tarea primero como una vaga formulación o pensamiento previo (*Vorgedanke*) que no es aún una meta en sentido propio o de un proyecto en sentido estricto. Por eso es necesario distinguir el pensamiento o proyecto previo (*Vorentwurf*) de la meta en el sentido estricto de una meta puesta por un “yo quiero”. Solo por medio de una posición o tesis de la voluntad, el proyecto previo se convierte en un verdadero plan (*Vorhaben*) perdurable y habitual. Husserl afirma esto en el sentido metódico de actos intencionales de reflexión efectuados en el estado de vigilia. No se debe olvidar por otro lado que la vigilia tiene como presupuesto el trasfondo de una vida pasiva aún no despierta. Nos encontramos, pues, con la sucesión de proyecto previo, plan habitual, acción realizadora y meta efectivizada como una adquisición sobre la que pueden construirse nuevas metas. Así, todas las profesiones tienen una historicidad que proviene de la protoinstitución (*Urstiftung*) de la idea de una tarea que se hereda intersubjetivamente y que determina la unidad de una forma particular de humanidad, la de la profesión, como una conexión histórica propia dentro de la humanidad total.

En la vida cotidiana adoptamos tareas dejándonos llevar sin más por lo heredado. En esta adopción pasiva se asumen la anticipación y la certeza previa de un camino que debe ser recorrido para alcanzar finalmente la meta. Pero se puede tener la experiencia de un “oscurecimiento” de la meta y el camino en la marcha natural de la tradicionalización. Modificaciones de sentido se producen pasivamente mediante asociaciones por semejanza que ocultan el sentido auténtico y originario bajo un sentido enturbiado por la falta de claridad. Esto es válido tanto para las tareas que hemos adoptado a partir de otros en el trato intersubjetivo como para aquellas que nos hemos planteado de un modo individual y que hemos continuado en nuestra vida ulterior de un modo pasivo evocándolas sin tener presente el origen de un modo viviente. Ahora bien, tanto en el caso individual como en el colectivo es posible efectuar una epojé que pone

¹⁴ *Ídem*, p. 379.

¹⁵ *Ídem*, p. 371.

entre paréntesis la eficacia de la tradición. Así nos sustraemos a la tendencia pasiva a entregarnos a lo heredado y nos colocamos por encima de la tradición mediante el libre "yo puedo" de una epojé: "En estos casos, la epojé concierne a la validez para nosotros de toda la tarea y de todas las realizaciones dedicadas a ella, intentadas y supuestamente alcanzadas"¹⁶

La epojé posibilita una reflexión como toma de conciencia de sí mismo y del sentido (*Besinnung*). En este segundo paso se pregunta por lo que originariamente motivó la tarea, y de ese modo se la justifica o bien se la cancela como no-justificada. En la toma de conciencia se alcanza previamente la evidencia de poder obrar de tal manera. Se trata de una evidencia de la posibilidad subjetiva, esto es, de la capacidad para seguir un camino. Husserl se refiere a un conocimiento precientífico que es entendido como "un estar dirigido, inherente a la meta intencionada, hacia la claridad, hacia la obtención de una intelección del ser efectivo de la posibilidad de la meta y del camino, y, en la acción que luego se lleva a cabo, hacia el ser efectivizado y hacia la entonces existencia efectiva misma [...]"¹⁷.

El análisis de las tareas inherentes a la vida cotidiana es la base para el esclarecimiento de la tarea filosófica. En forma análoga a lo que ocurre en ellas, es posible una epojé respecto de la relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía. Se inhibe el vivir dentro de una vida orientada a una meta, y se establece un espectador desinteresado que reflexiona sobre el acaecer de la tradición filosófica. El espectador no cuestiona la orientación a una meta, sino que se limita a no participar de ella. Pone entre paréntesis la validez de los caminos que se orientan a metas y quiebra la ingenuidad del filosofar directo: "Inhibo, pues, la certeza previa ingenua en el proyecto y en los caminos que llevan a logro de la meta. Los pongo fuera de validez (sin por eso abandonarlos) y considero en esta actitud si ellos se habrían de efectivizar, y cómo esto debería manifestarse partiendo de lo que me es dado y hasta llegar a la meta"¹⁸.

El filósofo lleva a cabo una toma de conciencia respecto de su tarea y su método. No lo hace porque sea "un bello asunto" ser profesor de filosofía o porque ha de llegar a ser famoso de esta manera. Estas no son las metas que lo motivan. Husserl se refiere a "lo maravilloso de una certeza previa inquebrantable"¹⁹ que no se puede explicar por motivos subjetivos como el ansia de gloria de los filósofos individuales. La verdadera motivación reside en que el filósofo individual ocupado en "la" filosofía sigue el imperativo categórico de cumplir el deber apodíctico impuesto por su vocación, esto es, por el llamado a ser funcionario de la humanidad racional. El filósofo se siente obligado a una meta vital que le está predelineada por la profesión/

¹⁶ *Ídem*, p. 374.

¹⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, p. 384.

¹⁸ *Íbid.*, p. 412.

¹⁹ *Ídem*.

vocación en el sentido de un llamado (*Berufung*). Husserl señala que, para el filósofo, la filosofía “solo puede por principio ser una meta en un llamado, a partir de un imperativo categórico, que ni él ni nadie puede haberle impuesto desde afuera, y su ‘debo’ apodíctico existe como su telos más propio, como su ‘meta vital’ que le es más propia, ya antes de que él pudiera llegar, si es que llegara, a formularla como meta vital”²⁰. El motivo para realizar el sentido teleológico responde no a un empeño heredado, sino a “la certeza apodíctica práctica dentro de la cual el filósofo vive en su tarea vital”²¹. En esta responsabilidad están implicadas infinitudes porque el sujeto puede reiterar una y otra vez la voluntad de quitarle vigencia a la pasividad. Husserl señala que “aquí emerge una nueva dimensión de problemas, precisamente los de la infinitud y la responsabilidad del yo (y el nosotros) que vive libremente en las infinitudes descubiertas”²².

La vida de cada profesión implica una cierta universalidad de la regulación de la vida porque una voluntad normativa se extiende sobre toda ella. No obstante, ella no agota todo el tiempo de la vida, y, por tanto, en un nuevo paso cuyo esclarecimiento corresponde a la filosofía, es posible configurar una idea-meta como la mejor posible para toda su vida y todas sus actividades. Aparece aquí una vocación universal, esto es, la de ser una persona en el sentido más pleno y auténtico. Esta forma de vida ética no se presenta como relativamente la mejor posible junto a otras que se pueden considerar buenas, sino que es la única pura y simplemente buena y por eso está exigida categóricamente. Husserl sostiene que el ser humano con aspiraciones éticas es sujeto y a la vez objeto de su aspiración. Es el artífice de una obra que se realiza en el infinito. En este sentido amplio, la ética es la “ciencia regia” (*königliche Wissenschaft*)²³ entre todas las ciencias normativas porque las recoge en sí y les confiere, así como a todas las formaciones del espíritu, una función ética en virtud de la cual convergen en la construc-

²⁰ *Ibid.*, p. 410.

²¹ *Ibid.*, p. 418.

²² *Ídem.* Husserl describe esta situación de un modo autorreferencial: “Debió venir un filósofo que se percató que la posesión de la tarea filosófica a partir de la tradición asumida, desde la escuela o la enseñanza de la literatura filosófica, aún no significa la posibilidad intelectual de la tarea, o, lo que es equivalente, el método que solo se da con la intelección; un filósofo que de esta manera también se percató de que la filosofía como proyecto personal es lo que cae bajo la responsabilidad personal y solo puede ser efectivizada por la acción responsable personal, y, además, un filósofo que está motivado no solo para elevarse críticamente sobre las tradiciones históricas (y, por tanto, de practicar respecto de ellas ante todo una epojé), sino también de antemano también respecto de la propia tarea que gobierna su vida vocacional porque también en ella se encuentra un prejuicio que proviene de la tradición, esto es, respecto de la capacidad y, eventualmente también, respecto del método ya practicado que proviene él mismo de la tradición” (*Ibid.*, p. 401).

²³ Edmund Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, ed. Henning Peucker, Husserliana XXXVII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 319.

ción sistemática del mundo mejor posible y la humanidad mejor posible.

En suma: respondemos a una vocación a la que siguieron también quienes instituyeron la filosofía en Grecia. Y podemos tener plena conciencia del carácter de esta vocación. Ella nos orienta al conocimiento de un mundo en sí que tiene un carácter infinito porque es un mundo único para infinitos objetos y mundos circundantes. La vocación convierte a los filósofos en funcionarios de la humanidad racional en tanto deben orientar a la humanidad no solo hacia el conocimiento del mundo en sí, sino hacia el conocimiento de su condición racional y hacia el cumplimiento de las normas que resultan de esta condición racional.

A. Ziri3n expresa el esp3ritu de las anteriores consideraciones al decir que la m3xima de volver a las cosas mismas dice mucho "acerca de la idea que Husserl ten3a de la vocaci3n filos3fica y acerca del sentido de responsabilidad que quer3a que prevaleciera en filosof3a"²⁴.

3. EJERCICIO AUT3NOMO Y CABAL DE LA RAZ3N

En las diversas profesiones se propaga no solo la idea de la tarea, sino que se hereda tambi3n el modo de cumplimiento de la tarea, es decir, la praxis met3dica para la realizaci3n. As3 se obtienen productos que se relacionan con fines, son intersubjetivamente cognoscibles, y se incorporan al respectivo mundo circundante. A esta praxis es inherente un conocimiento pre- y extracient3fico que est3 referido al sujeto de la tarea profesional. Es un saber condicionado por la situaci3n o fundado en una tradici3n. Su normatividad, seg3n la cual se determina lo verdadero y lo falso, est3 sometida a cambios, y, sin embargo, confiere a la praxis un car3cter "racional". En relaci3n con las confirmaciones y decepciones que se producen con respecto al mundo pr3ctico, es decir, la legitimaci3n y deslegitimaci3n de las anticipaciones, se habla de "raz3n pr3ctica"²⁵. Caracter3stico del conocimiento pre- y extracient3fico es que "la propagaci3n de la idea y el m3todo de la tarea no tiene lugar como la propagaci3n de algo r3gidamente id3ntico"²⁶.

Husserl indaga c3mo esta verdad relativa, imprescindible en la vida pr3ctica, puede llegar a ser desvalorizada, esto es, c3mo surgi3, frente a la totalidad de las verdades subjetivo-relativas, la determinaci3n de formular una nueva meta para el conocimiento. Esta pregunta concierne a la diferencia entre *d3xa* y *epist3me*. Mientras que la *d3xa* abarca la totalidad de las verdades pr3cticas, la *epist3me* comprende una nueva verdad espec3ficamente filos3fica que debe sustraerse a la relatividad, ser v3lida

²⁴ A. Ziri3n, "El llamado de las cosas mismas ...", en A. Xolocotzi y A. Ziri3n, *op. cit.*, p. 75.

²⁵ Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. Rochus Sowa, Husserliana XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008, pp. 418, 857.

²⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europ3ischen Wissenschaften und die transzendente Ph3nomenologie. Erg3nzungsband*, p. 378.

para todos y para todos los tiempos, y estar fundada en nuevos modos correspondientes de fundamentación: "Con ello se desplaza, pues, el concepto natural de razón: a partir de la proba y honrosa razón del entendimiento humano natural y sano surge ahora la razón científica, la filosófica. Pero ¿qué motiva la diferencia, que determina en una donación de sentido originaria este carácter definitivo? (con preferencia se habla ahora para ello de objetividad)"²⁷.

La anterior pregunta concierne a la liberación de la relatividad de las verdades de situación. Esta liberación determina un "para todos y todos los tiempos" que no debe estar referido a las cambiantes comunidades del nosotros como portadoras de tradiciones. Es también la pregunta acerca de por qué el hombre que conoce trasciende las finitudes en las que se desenvuelve la vida práctica, y acerca del modo en que, frente al respectivo mundo circundante, descubre como tema de conocimiento el mundo tal como es en sí en su infinitud. Aquí desempeña un papel importante la percatación de la relatividad que se conecta con las diversas comunidades, y de las diferencias que surgen respecto de las verdades tradicionalmente válidas para nosotros. Al traspasar el propio límite de su tradición unitaria, las comunidades entran en contacto unas con otras y descubren sus diferencias. Pero más allá de estas diferencias entre lo propio y lo extraño se puede destacar un núcleo como lo idéntico que en los diferentes pueblos es interpretado de diferente manera: "A partir de aquí se efectúa el primer descubrimiento de la diferencia entre lo que es en sí idéntico y sus múltiples maneras de aprehensión o maneras de aparición subjetivas"²⁸. Se podría pensar que esta separación aparece ya en el trato intersubjetivo de los individuos o los diferentes estamentos dentro de una comunidad, pero en estos casos solo se produce una amplia equiparación de las diferencias por medio de un ajuste recíproco. Es justamente esta normalidad la que queda afectada cuando se sale del espacio vital de una comunidad y se ingresa en el de otra.

Con la filosofía se anticipa una tarea esencialmente diferente de todas las tareas prácticas. Precisamente por esta razón le faltó a la filosofía en el comienzo una clara imagen de lo que se buscaba. En tanto ejercicio de la razón, el método de la filosofía tiene tres componentes esenciales o exigencias. En primer lugar, se encuentra la búsqueda de verdades suprarrelativas que se relacionan con un mundo compartido por todos. En segundo lugar, este método presupone el mantenimiento de un interés estrictamente teórico porque motivos tradicionales pueden sobreponerse a la intención puramente filosófica. Estos motivos irrumpen consciente o inconscientemente en el caso de que falte una adecuada energía de la voluntad en favor de una actitud de libertad y pureza frente a las contaminaciones. La

²⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, p. 386.

²⁸ *Ibíd.*, p. 387 s.

tercera exigencia es la anticipación de una tarea de nueva índole cuya meta es la verdad en sí universal e incondicionadamente válida que se eleva por encima de las situaciones, las tradiciones y las personas. En suma: la búsqueda de verdades suprarrelativas, un interés teórico no-contaminado y una orientación hacia una meta infinita son componentes esenciales del método de la filosofía²⁹.

Husserl ha señalado que "a partir de una disposición originaria para la razón en el nivel inferior", la fenomenología "debe elevarse en el desmoronamiento de la razón inferior", y en esta tarea "esclarece, fundamenta y fija absolutamente la autonomía absoluta" y a la vez "hace posible una regeneración de la vida en la absoluta autenticidad y originalidad, [...]"³⁰. La razón es un poder adquirido que se ha de elevar en un progreso infinito hacia la universalidad. Es la vocación de la humanidad, y la humanidad está llamada a tomar conciencia de normas racionales en tanto normas de una intervención racional en el mundo. Una vida consagrada al cumplimiento de este llamado es la que ha de producir la felicidad.

Que todos los auténticos filósofos, a pesar de la pluralidad de los sistemas, obraran de acuerdo con "la" filosofía solo es posible bajo una condición. Es la de que ellos de alguna manera, consciente o tácitamente, adoptaran la representación conductora de una filosofía en singular a partir de la tradición filosófica. De ese modo se relacionaron retrospectivamente con la situación histórica del surgimiento de la filosofía, es decir, con la puesta en marcha de una tradición con una determinada meta. Aquí se establece una importante diferencia. Por un lado, el sentido teleológico de la filosofía es ingenuamente comprendido como algo comprensible de suyo que une a los filósofos unos con otros y con los pensadores del pasado. Esto da lugar a la ingenua crítica recíproca y autocrítica de los filósofos dentro de la tradición como una unidad histórica. Por otro lado, un cuestionamiento radical despoja de su base y pone fuera de juego toda crítica ingenua desarrollada en el marco de una actividad filosófica que ignora su verdadera meta. Con una crítica ejercida de una manera radical en la epojé se pone en evidencia el sentido teleológico de la filosofía que carecía de una claridad originaria en la tradición filosófica. Se trata de "el conocimiento de la significatividad del proyecto 'filosofía', el verdadero sentido que le es peculiar como proyecto"³¹.

En relación con los temas de este apartado, A. Zirión escribe: "El llamado 'a las cosas mismas' no es, en el fondo, más que una *invitación al ejercicio cabal y autónomo de la razón*"³². Y añade: "[...] la razón es una facul-

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 393.

³⁰ Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr, *Husserliana XLII*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 440.

³¹ *Ibid.*, p. 402.

³² Antonio Zirión Quijano, "La palabra de las cosas ...", en A. Xolocotzi y A. Zirión, *op.*

tad (si se puede seguir llamando así) teleológica, cuyo fin, cuya meta es la evidencia, que es la presencia de las cosas mismas, y que también recibe el nombre de conocimiento, de saber"³³. Pasamos a considerar este aspecto y las evidencias que la acompañan en la visión postrera de Husserl.

4. TELEOLOGÍA

Husserl procura explicitar la historia interior de la filosofía. Todas las significaciones tradicionales de la palabra "teleología" deben ser dejadas de lado. No se trata de una "resurrección de la metafísica", sino de comprender cómo la historia de la filosofía se muestra de tal modo que podemos advertir una teleología eficaz en ella a partir de la "protointitución" de la filosofía: "Ella tiene una 'protointitución' en personalidades que 'con un impulso oscuro' tratan de efectivizarla en obras. En la vaguedad hay algo así como una evidencia, una evidencia de la posibilidad de poder llegar a una obra exitosa"³⁴. Así, Husserl se refiere a una unidad interior que se presente y adopta, y que pasa a través de las diversas filosofías con sus proyectos y métodos.

Además de la reconstrucción de una historia externa de la filosofía en la que se pone de manifiesto el paso de posiciones filosóficas previas a posiciones subsiguientes, se debe poner de relieve una unidad teleológica intrahistórica que es independiente de la reconstrucción de las relaciones entre sistemas. La reconstrucción de la historia externa no nos permite acceder a la unidad teleológica interior. Esta se nos muestra solo en el caso de que observemos en las múltiples posiciones filosóficas la misma tendencia a una meta idéntica: "[...] detrás de lo exteriormente visible se encuentra oculto un tender hacia una meta idéntica, un método idéntico, una estructura de obra idéntica, que quiere salir a la luz en esta estructura y sin embargo no se abre paso"³⁵.

Como se ha indicado, la historia muestra filósofos que intentan realizar un proyecto que les es predado por la protointitución griega, y que tiene validez para ellos, pero que, en tanto realizan el proyecto, viven en una ingenuidad. Su actitud es la de "ir viviendo" o "vivir dentro" de la meta de modo que, al realizar la teleología, están "cerrados" a ella: la fijación de las intenciones a la meta impide una reflexión sobre ese mismo "ir viviendo". Por consiguiente, la generalidad de los filósofos y generaciones de filósofos se asemejan a un hombre que, a través de muchos errores y confusiones, con un impulso oscuro tiene conciencia del camino correcto. Por tanto, Husserl distingue, por un lado, la idea no-formulada "filosofía"

cit., p. 38.

³³ *Ibíd.*, p. 39.

³⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, p. 407.

³⁵ *Ibíd.*, p. 404.

que se encuentra ocultamente detrás e impulsa a otros filósofos, y, por el otro, la idea-meta "filosofía" que guía conscientemente al filósofo que la explicita analíticamente en su definición de la filosofía.

La unidad de la filosofía se muestra en la circunstancia de que todos por vocación siguen el proyecto predado a partir de la protoinstitución, es decir, aspiran a lo mismo. Todos tienen el "presentimiento (*Erahnung*)" o "vislumbre (*Vorahnung*)"³⁶ de una meta idéntica y creen poder cumplir la tarea planteada por esta meta. Precisamente, este tender a una meta idéntica confiere a la historia de la filosofía su carácter teleológico. La historia en un primer sentido de historia de hechos, sentido que es necesariamente el primero para nosotros, puede sustentar otra historia más profunda y más significativa que está en juego cuando se habla de las "ideas" como fuerzas en la historia y de una teleología que rige internamente la historia de los hechos.

En una síntesis puede consignarse lo siguiente. La historia de la filosofía implica i) diferencias entre filosofías en el curso de la historia, ii) un parentesco típico y un nexo histórico exteriormente visibles entre las filosofías, y iii) una oculta tendencia interior hacia una meta única e idéntica. Además, esta filosofía única implica i) una protoinstitución, ii) una tarea o proyecto predado de carácter infinito, y iii) la unidad teleológica de una historia interior. Por último, la relación de los filósofos con la historia de la filosofía implica i) una vocación o llamado, ii) un presentimiento en el sentido de una evidencia anticipada más o menos clara de la posibilidad de realizar la tarea, y iii) una toma de conciencia o reflexión.

Según Husserl, la tendencia a una y misma meta por medio de la protoinstitución solo se revela si se adopta respecto de la historia de la filosofía la actitud inherente a la ya mencionada epojé y subsiguiente toma de conciencia: "[...] El telos que se transmite, anticipado y presentido, al que aspiran todos en última instancia, la verdadera tarea que, desde la protoinstitución, cautiva a todos los filósofos, en esta peculiar evidencia de la presunción, en la peculiar apodicticidad de un imperativo incondicionado, convierte a las personalidades filosofantes en nuevos hombres que dedican toda su vida al cumplimiento de esta tarea presentida, exige conforme a su sentido, un método efectivo de cumplimiento"³⁷. En suma: i) una evidencia de la presunción de una tarea única da unidad interior al desarrollo; ii) se tiene la evidente visión previa del posible cumplimiento; iii) este cumplimiento tiene un carácter apodíctico en razón de que no puede ser otro porque es el que está implícito como institución final en la institución inicial; iv) la evidencia que tengo del posible cumplimiento tiene también un carácter apodíctico; y v) esto se refleja en la apodicticidad de un imperativo categórico.

El hecho de que una epojé cuestione la tradición sin negarla puede

³⁶ *Ibíd.*, p. 365.

³⁷ *Ibíd.*, p. 408.

asociarse también con la referencia de A. Ziri3n al modo adecuado de tomar en consideraci3n los grandes fil3sofos: "En la historia, en los maestros, pueden hablar las cosas mismas. Dicho de otra forma, la palabra de las cosas tendr3 siempre voz humana, ser3, siempre, inevitablemente, palabra de hombre"³⁸. Y a3ade: "Pues ser husserliano en este sentido quiere decir estar en disposici3n de no escuchar m3s que la palabra de las cosas, las inolvidables, y as3 mantenernos libres, [...] libres frente a los olvidables"³⁹.

5. ESPECIFICACI3N. ORIGEN Y META

Lo que muestra el texto "Teleolog3a en la historia de la filosof3a" es la asignaci3n de un contenido a la m3xima "A las cosas mismas" acorde con la tesis, contenida en un manuscrito de 1937, seg3n la cual "una introducci3n completamente sistem3tica, que instale en la fenomenolog3a, comienza y se ha de desarrollar como un problema hist3rico universal. [...] La introducci3n de las *Ideas* conserva por cierto su derecho, pero ahora tengo el camino hist3rico por m3s acorde con principios y m3s sistem3tico"⁴⁰. A. Ziri3n ha observado que la m3xima "es una condici3n racional, y por ello cient3fica y filos3fica, pero no una condici3n fenomenol3gica, aunque lleguemos a aclar3rnosla s3lo gracias a la fenomenolog3a"⁴¹. Sostiene que la intenci3n del llamado no es propia de la fenomenolog3a ni de ninguna otra ciencia, y que, por tanto, "no da una suerte de clave de lo que la fenomenolog3a es, ni preserva como en un cofre su esencia o la esencia de su m3todo", es decir, "no es nada propiamente fenomenol3gico"⁴². Se trata de una m3xima que "en su sentido m3s formal e indeterminado" tiene validez dentro y fuera de la fenomenolog3a, de modo que en 3sta se da "la especificaci3n fenomenol3gica del tema"⁴³. Al respecto se a3ade: "La fenomenolog3a ten3a para Husserl unas cosas muy concretas y determinadas a las cuales ir o volver, [...]"⁴⁴.

Que la m3xima excede el marco de la fenomenolog3a se advierte en la siguiente afirmaci3n de Husserl relativa a otra 3poca: "En los tiempos de la reacci3n viva contra la escol3stica, el grito de guerra era '¡Abajo los an3lisis vac3os de palabras! ¡Tenemos que consultar las cosas mismas! ¡Volvamos a la experiencia, a la intuici3n, que son las 3nicas que pueden dar sen-

³⁸ Antonio Ziri3n Quijano, "La palabra de las cosas ...", en: A. Xolocotzi y A. Ziri3n, *op. cit.*, p. 41.

³⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europ3ischen Wissenschaften und die transzendente Ph3nomenologie. Erg3nzungsband*, p. 426.

⁴¹ Antonio Ziri3n Quijano, "¡Ah, qu3 cosas 3stas!", en A. Xolocotzi y A. Ziri3n, *op. cit.*, p. 171.

⁴² *Ibid.*, pp. 96-97.

⁴³ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 185.

tido y legitimidad racional a nuestras palabras!"⁴⁵. Pero inmediatamente Husserl se pregunta acerca de las cosas y la experiencia a la que debemos volver para dar sentido y legitimidad a las palabras. Se puede añadir que la máxima tiene, al menos para la fenomenología de Husserl, un horizonte de explicitación que permite "llevarla a la expresión pura de su propio sentido"⁴⁶, y si bien por sí sola no define el método de ésta, es un momento dentro de un contexto en que junto con el método pone de manifiesto una "posición de tareas filosóficas". A. Ziri3n expresa esto con claridad al referirse a la fenomenología como "una disciplina tan compleja, con un juego de elementos tan complicado (vivencia, intencionalidad, mención, sentido, objeto, pensamiento, conocimiento, fundamentación, ley, lógica..., por solo iniciar la enumeración, [...])"⁴⁷. El lema tiene el carácter que exhibían las expresiones esencialmente ocasionales en las *Investigaciones l3gicas*, cuya significación no podía ser adecuadamente resuelta porque faltaba la "doctrina de la intencionalidad de horizonte" y no podía establecerse su "horizonte situacional"⁴⁸.

El "grito de batalla"⁴⁹ requiere armas para efectivizarse. En las *Investigaciones l3gicas*, como un *Vorgedanke*, la máxima est1 acompa1ada de la exigencia de realizar la investigaci3n fenomenol3gica sobre la base de "vivencias mentales y cognoscitivas dadas"⁵⁰. Respecto de esta afirmaci3n, A. Ziri3n dice que "en el texto ya nos las habemos con cosas bien desformalizadas (como corresponde a una disciplina no formal, sino material como la fenomenol3gia), [...]"⁵¹. Con ello la m1xima adquiere "sentidos" e "intenciones" que se han de ir enriqueciendo paralelamente al perfeccionamiento de los instrumentos de la fenomenol3gia husserliana.

⁴⁵ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, p. 21. La cita pertenece a *La filosofía, ciencia rigurosa* (2011), E. Husserl, *Textos breves (1887-1936)*, p. 221. Trad. de Miguel García-Bar3.

⁴⁶ Cf. Antonio Ziri3n Quijano, "El sentido del lenguaje y la tarea de la filosofía", *Folios*, Segunda 3poca, N3 16, Facultad de Artes y Humanidades, Universidad Pedag3gica Nacional, Bogot1, 2002, pp. 5-12.

⁴⁷ Antonio Ziri3n Quijano, "¡Ah, qu3 cosas 3stas!", en Á. Xolocotzi y A. Ziri3n, *op. cit.*, p. 168.

⁴⁸ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, ed. Paul Janssen, *Husserliana XVII*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, p. 207. Ed. Cast., *L3gica formal y trascendental. Ensayo de una crítca de la raz3n l3gica*, M3xico: Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, 2009, p. 259. Trad. de Luis Villoro.

⁴⁹ Antonio Ziri3n Quijano, "¡Ah, qu3 cosas 3stas!", en Á. Xolocotzi y A. Ziri3n, *op. cit.*, p. 169.

⁵⁰ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer, *Husserliana XIX/1 y XIX/2*, The Hague/Boston/Lancaster, 1984, p. 25. Ed. Cast. *Investigaciones l3gicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1976, p. 228. Trad. de Jos3 Gaos y Manuel García Morente.

⁵¹ Antonio Ziri3n Quijano, "Sobre la noci3n de fenomenol3gia ...", en A. Xolocotzi y A. Ziri3n, *op. cit.*, p. 110.

Posteriormente, el “horizonte situacional” para el análisis es la correlación entre la conciencia y el mundo, es decir, el tema cuya elaboración sistemática dominó todo el trabajo de la vida de Husserl. Luego de la reducción trascendental, el camino a las cosas mismas pasa por la experiencia trascendental como se advierte en el siguiente pasaje de *Lógica formal y trascendental*, que es muy expresivo de la posición de Husserl: “Como en la vida diaria, así también en las ciencias (si no se interpreta mal su actividad, engañada por una teoría ‘realista’ del conocimiento), la experiencia es la conciencia de estar con las cosas mismas (*bei den Sachen selbst zu sein*), de captarlas y poseerlas de modo enteramente directo. Pero la experiencia no es un hueco en un espacio, por el que aparecer un mundo existente antes de toda experiencia; ni es un mero acoger en la conciencia algo ajeno a ella. Pues ¿cómo podría racionalmente enunciar ese elemento ajeno sin verlo y, por lo tanto, sin ver lo ajeno a la conciencia como veo la conciencia, esto es, *experimentándolo*?⁵²

256

La misma vestimenta metódica del llamado, formulada en el contexto del camino histórico, se advierte en un pasaje el § 56 de la *Krisis*, que es citado por A. Ziri6n. All6 Husserl se refiere a las primeras manifestaciones de filosof6a trascendental, y afirma que esta solo pod6a ingresar en la historia efectiva en la forma de “un trabajo que verdaderamente colabora en el preguntar por las cosas mismas (*einer wirklichen handanlegenden, die Sachen selbst befragenden Arbeit*). Solo como filosof6a trascendental fenomenol6gica (pero exclusivamente en el sentido predelineado aqu6) eso efectivamente devino comienzo viviente”⁵³. Despu6s de transcribir este texto, A. Ziri6n se6ala que “no podemos confundir la condici6n formal de la disciplina que le impone la obligaci6n de apoyar sus enunciaciones acerca de las cosas en las cosas mismas, y la determinaci6n material de la misma disciplina como una meditaci6n o una reflexi6n radical trascendental de uno mismo”⁵⁴. Si bien est6 claro que no se debe confundir condici6n formal y determinaci6n material, la condici6n formal requiere, para no oscilar en el vac6o, una determinaci6n o especificaci6n. Y esta realizaci6n o desformalizaci6n, luego de haber sido efectuada en t6rminos de vivencia o correlaci6n, puede alterar el enfoque sobre la circunstancia hist6rica que motiv6 el lema. Este cambio se asocia con la exigencia de una vuelta no directamente a las cosas mismas, sino por la mediaci6n de un retorno a la ra6z originaria de la filosof6a como en el escrito “Teleolog6a en la historia de la filosof6a”.

La m6xima tiene en el comienzo el car6cter de lo que Husserl denomina “presentimientos” sobre la filosof6a. Equivale a una toma de conciencia

⁵² Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, pp. 239-240 (ed. cast. 295-296).

⁵³ Edmund Husserl, *Die Krisis der europ6ischen Wissenschaften und die transzendente Ph6nomenologie*, ed. Walter Biemel, *Husserliana* VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, pp. 195-196. Ed. Cast. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenolog6a trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 232. Trad. de Julia V. Iribarne.

⁵⁴ Cf. Antonio Ziri6n Quijano, “El llamado de las cosas mismas ...”, en A. Xolocotzi y A. Ziri6n, *op. cit.*, p. 77.

previa que, antes de la acción que la realiza, proporciona la posibilidad y la racionalidad tanto de la meta buscada como del camino a seguir para alcanzarla. Su papel es análogo al de "la no-formulada idea de 'filosofía, que a través del proceso histórico, a través de los tiempos, de los filósofos y sus filosofías, es la fuerza impulsora de toda la historia"⁵⁵. La evidencia de su factibilidad permite un obrar que tiene un transcurso cuyo carácter final es la posesión (*Habe*) de la preposesión o proyecto (*Vor-habe*): "La posesión-previa con toda falta de claridad es, como se ha dicho, posesión-previa de una meta alcanzable por un cierto camino que 'ha de ser' recorrido por nosotros y que nos conduce hacia ella"⁵⁶. De esta manera, como lo muestra el escrito "Teleología en la historia de la filosofía", la máxima queda envuelta en el modo de realización de aquello que prescribe y finalmente se manifiesta, sin ser mencionada, a través de cumplimiento o plenificación de su intención inicial. El proyecto de ir a las cosas mismas queda oculto detrás de la posesión: "[...] la evidencia del presentimiento se transformó en la evidencia de dar ahora lo intencionado en sí mismo, en la más propia evidencia de la experiencia"⁵⁷.

Si la especificación se realiza en función de la historia de la filosofía, la motivación inicial atada a un determinado momento histórico queda anulada en favor de la idea misma de filosofía y su historia. El llamado a volver a las cosas mismas se convierte, con referencias a circunstancias históricas de mayor alcance, en el llamado a la restitución e interpretación correcta de la teleología racional. Más allá de las particulares circunstancias que motivaron la máxima en su origen –el psicologismo, el escepticismo o el retorno a Kant–, el hecho de insertar a la fenomenología en un camino histórico deja a un lado la necesidad de reiterarla en esta tarea. Ella queda subsumida bajo una actitud que "deja atrás toda atadura tradicional ingenua mientras pregunta por lo que es en sí, "lo que es" totalmente no-relativo, de modo supratradicional"⁵⁸. Volver a las cosas mismas se confunde con la asunción de "la autorresponsabilidad última, absoluta, apodíctica" y de "un nuevo comienzo" en "la más radical toma de conciencia"⁵⁹ de la disposición originaria que impulsa hacia la razón y del papel de la fenomenología en este proceso. Esto había sido anticipado en un manuscrito de mediados de la década del 20 en que el llamado de volver a las cosas mismas se encuentra comprendido en una serie de "llamados al ego" (*Ich-Rufe*) en los que la respuesta implica el ejercicio de la razón: "El llamado de las cosas mismas, de las cosas verdaderas. El llamado de los valores verdaderos. El llamado de los valores prácticos y de lo mejor desde el punto de vista práctico"⁶⁰.

⁵⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, p. 404.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 375.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 408.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 389.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 411, 417.

⁶⁰ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, ed. cit., pp. 350, 354.



WHAT IS LIVED WHEN WE ARE LIVING IN OUR LIVED EXPERIENCE IN THE LIVING PRESENT OF OUR OWN TRANSCENDENTAL LIFE?¹

Elizabeth A. Behnke (Betsy)

Study Project in Phenomenology of the Body
sppb@openaccess.org

... las peculiaridades o manías del lenguaje de Husserl ... la pesantez de su afán por introducir distinciones que parecen planeadas para desesperar a los más pacientes
(Ziri6n 2003, 379)

259

§1. THE QUESTION OF RECEIVED TERMINOLOGY

In *Der Begriff des Erlebens*—a text completed by the early 1930s but not published until well after his death²—Ludwig Landgrebe opens his exposition by addressing the question of philosophical terminology: a term or a phrase may be taken out of its original context in everyday language and used within a philosophical context, yet the pre-philosophical meaning may continue to echo through the words (Landgrebe 2010, 15). Moreover, it may be the case that as a tradition develops (here, the phenomenological tradition), later generations may tend to take its key concepts for granted, appropriating its received terms and phrases as “working notions” (cf. Behnke 2010b) without ever questioning the resonances they bear.³ On the other hand, it is not just that everyday language may be taken up into philosophical language; the language and concepts of specialists may also

¹ This interim research report is a preparatory study for the “lived” section of a chapter entitled “On the Terms of the Title” meant for a work in progress, *This Body Lived From Within: A Phenomenological Journey*. I am happy to dedicate the present essay to my fellow researcher Antonio Ziri6n, with thanks not only for his original phenomenological analyses, but also for his careful attention to the locutions and the language(s) through which we do phenomenology together.

² See the “Nachwort” by Karel Novotný and Hans Rainer Sepp in Landgrebe 2010, 209ff., for the early history of this text and its recovery from the Patočka Archives in Prague.

³ In contrast, consider Antonio Ziri6n’s exemplary interrogations of the well-known slogan, “*Zu den Sachen selbst*,” with regard to Husserlian phenomenology (see Xolocotzi and Ziri6n 2018 for details of the ensuing debate).

“flow back into” an everyday context.⁴ But whatever direction these migrations may move, it may be necessary for a phenomenological researcher concerned with how language shapes our investigations to act, as Landgrebe (2010, 16) says, as a kind of customs official alert for hidden meanings “smuggled” in either direction across the admittedly fluid border between the lifeworld and the realm of phenomenological practice. And the notion of “lived experience” (*Erlebnis*) has a healthy history of such border crossings.

For example, although “lived experience” is a recognized English translation of *Erlebnis*,⁵ and thus a familiar term to phenomenologists, in recent years the notion of the “lived” has been appearing with increasing frequency on English-speaking radio in Canada and the United States, used quite casually, with no mention of a possible technical provenance. I have heard, for instance, references to the “lived” reality of those living in a homeless camp or of those living through the virus pandemic in New York City, with the word “lived” clearly connoting “experiencing something for oneself, firsthand”—a nuance that persists even in cases where such concrete, first-person experience is precisely what is lacking, as when a politician implores members of a certain privileged group to try to understand the “lived experience” of another group of people whose everyday life is unimaginably different from that of the privileged group (and yes, “lived experience” was the precise term used here and on a number of other occa-

⁴ Husserl emphasizes that all cultural achievements—including but not limited to those of the objective sciences—can flow back into the lifeworld that was their original ground, particularly when something newly understood is given a name that “immediately flows into the common language” (6/213; cf. 115). This, however, also holds good for the acquisitions of phenomenology itself, including transcendental phenomenology (6/§59; 29/Text Nr. 7), which may forge a new language in which ordinary words are used, but with transformed meanings (6/214; 15/389f.). All citations in the latter form refer to *Husserliana* (Husserl 1950ff.), cited by volume number / page, section, or text number(s); the same convention will be used, preceded by HM, for *Husserliana Materialien* (Husserl 2001ff.), while BW refers to the *Briefwechsel* (Husserl 1994) and EU to *Erfahrung und Urteil* (Husserl 1939).

⁵ Here it is not possible to present a full history of the fortunes of this term in English. Boyce Gibson’s 1931 translation of *Ideen I* simply renders it as “experience,” but Churchill’s 1964 translation of the time lectures uses “lived experience,” possibly influenced not only by the etymological connection between *Leben* and *Erleben*, but also by Ricoeur’s 1950 French translation of *Ideen I*, where the verb *erleben* is rendered as “vivre” and the noun *Erlebnis* as “vécu,” with the latter also appearing in Bachelard’s 1957 French translation of *Formale und transzendente Logik*. Findlay’s 1970 translation of *Logische Untersuchungen* varies—there are places where *Erlebnis* is translated as “lived experience,” but he occasionally uses “lived through” for *erlebt*. In his 1969 translation of *Formale und transzendente Logik*, Cairns renders *Erlebnis* as “process” or “life-process,” but by the time of his *Guide for Translating Husserl* (Cairns 1976), the recommended translation of *Erlebnis* is “mental process,” although “lived” is still mentioned for *erlebt*, along with other choices suggesting that what is *erlebt* is “undergone (mentally)” or is “(really) immanent in one’s (mental) life (or in one’s stream of mental processes).”

sions I shall not pause to document). Yet whatever the route may be through which such locutions have seeped into everyday discourse, this usage is indeed consistent with the way the term “lived” has long been drawn upon in phenomenological psychology and related approaches who see their task as bringing to light the tacit structures of the lifeworld as a lived world⁶; think, for example, of Eugène Minkowski on lived distance (1930) and lived time (1933), Erwin Straus on lived movement (1935–36), or Otto Bollnow on lived space (1956). And certainly any number of introductions to the notion of the “lived body” in the literature on phenomenological psychology will not only point to the difference between the German words *Leib* and *Körper*⁷, but will also typically discuss the distinction in terms of the body of first-person experience on the one hand and the body of natural-scientific objectification on the other. It would therefore seem simple to understand the lived body as an experiential body in contrast to a merely physical body apprehended as a thing among things⁸. There is nevertheless considerable resistance to this—at least on first glance—in the existential-phenomenological tradition. One classic claim in this regard is to be found in Sartre, who declares that the body is precisely “lived” and not “known” (“*vécu et non connu*”—Sartre 1943, 388)⁹, i.e., it is not experienced in its own right, but is “*passed over in silence*” (Sartre 1943, 395)—or to think with Merleau-Ponty, it functions anonymously, “absently available” in our dealings with the world and with others through what Dreyfus has called “absorbed coping”¹⁰. It is this tension, then—not the familiar *Leib/Körper* distinction, but the tension between the lived body as the body of first-person experience and the body that is “lived” but *not* known—that served as the initial motivation for my concern with the notion of the “lived” in phenomenological description. But there is a deeper motivation at work as well.

Husserl uses the term *Besinnung*¹¹ to name a radical sense-investigation

⁶ See, e.g., Straus 1966, xi, on deciphering the “unwritten constitution of everyday life” and revealing its basic “axioms” (x).

⁷ Here I cannot go into the origin(s) of the use of this pair of terms to express a technical phenomenological distinction, nor can I discuss either Husserl’s variations on the distinction (e.g., *Leibkörper*) or the various ways in which the *Leib/Körper* distinction has been translated in various languages. I shall also set aside issues concerning the constitution of the body as a thing in space in general, which is a topic for a separate investigation; see, e.g., Behnke 2010a.

⁸ Note that this contrast leaves no room for the direct experience of one’s own body as a physical thing—for instance, as a weight I can hardly drag up the stairs in illness or injury.

⁹ See, however, Peckitt 2010 for one challenge to this claim.

¹⁰ The evocative phrase “absently available” was introduced in Gallagher 1986, 153ff.; see also Leder 1990, and cf. 38/237f., where Husserl notes in a 1909 text that the thing I am perceiving is indeed given in a certain orientation to me, but without any perception of my own lived body (*Leib*) being necessary. On “absorbed coping,” see, e.g., Sutton et al. 2011.

¹¹ Calenge 2018, 60, suggests that this term has its origin in Dilthey and indicates how the latter’s follower Georg Misch takes it up to mean a reflection not “on” experience, but “in”

or sense-explication that transforms a vague or empty sense into the mode of itself-givenness that will allow us to appreciate it in full clarity (17/13). In *Formale und transzendente Logik*, for instance, what is to be explicated is “the genuine sense of logic as theory of science” (17/14), a daunting task indeed. My task here may seem even more ambitious—namely, to contribute to clarifying the genuine sense of *Erlebnis* (lived experience)¹², *Erleben* (lived experiencing), *erlebt* (lived), and *Leben-in / in ... leben* (living-in) in Husserl, along with some consideration of his notions of *lebendig* (living, as in the “living present”) and *Leben* (life, or more specifically, transcendental life¹³) as well¹⁴. Here it must be emphasized that the necessary clarifications cannot be carried out on the sheerly verbal level, and certainly not through “defining” words by means of other words (cf. 20-1/310f., 325f.); for example, we should at least consider how the words “work,” what role they are playing, what job they are doing¹⁵. Moreover, our task is not just to “cash in” (*einlösen*—see, e.g., 2/62; 25/32; 20-1/322; cf. 11/22) the “empty” words for the fulfilling itself-givenness of the matters we are talking about, although this is indeed crucial (cf. 17/170)—the word-field does essentially point to an evidence-field and to the typical manners of givenness of that which fulfills the linguistic expression(s). But we must also inquire into the effective constitutive performances involved (17/185, 241f.). And more is at stake than the acts that are currently being carried out, for acts are informed by attitudes¹⁶. We must accordingly also consider the sedimented history of all of the intentional accomplishments shaping the current performances (17/252), along with the sedimented world-horizon presupposed experience, an *Innewerden*. Here, however, I am referring only to Husserl’s understanding of *Besinnung*.

¹² My interest throughout is in Husserl’s phenomenological notion of *Erlebnis*, not in any natural-attitude account concerning experiences as real events in empirical persons; see, e.g., 24/244f. as well as §§35c, d, e.

¹³ I am concerned only with Husserl’s own notion of transcendental life (see, e.g., 8/78, 266; 34/123, 136, 157, 158, 160, 165, 174, 180, 181, 227, 296, 299, 300, 319, 452f., 459, 462; 6/188; 29/338), and not, e.g., with that of José Gaos (see Ziri6n 1995, 26; 2003, 178f.) or with, e.g., the work of Dilthey and Misch (see, e.g., Calenge 2018); Heidegger (see, e.g., Roesner 2012, §4) and Fink (see Bruzina 2004, Ch. 6); Landgrebe (2010, §§56ff.); or Erwin Straus (see, e.g., Bobant 2018).

¹⁴ For a different approach to the word-field or “*Begriffsregister*,” *Leben / Er/leben / Lebendigkeit*, see Roesner 2012. In Spanish translations of Husserl, the overall tendency is to use words etymologically related to “life” in translating members of this word-field: “vivencia” for *Erlebnis*, “vivenciar” for *erleben*, “vivido” (or “vivenciado”) for *erlebt*, and “vida” for *Leben* (Ziri6n 1992ff.); in the sources I was able to consult, some form of “vivir en ...” is used for *in ... leben*.

¹⁵ The notion of words “working”—including existing words “working freshly” in a way that is not confined to their received sense(s)—comes from Eugene T. Gendlin. For a critical appreciation of some possible parallels and relations between Gendlin’s approach and Husserlian phenomenology, see Ziri6n 2010, especially, e.g., 97ff.

¹⁶ Cf. Jonkus 2020, 107f.: “Language reveals the phenomena themselves by specifying the attitudes through which they are available.”

and perpetuated not only by the familiar fundamental concepts concerned, but also by the other expressions that may be summoned to describe the specific performances and correlates in question (Landgrebe 1959, 255, 257), all taken in terms of the style(s) of experiencing involved in each case. This is obviously not a task that can be completed in a single paper; what follows is in no way an exhaustive documentation and analysis of how the key notions mentioned above function in every period of Husserl's writings¹⁷. However, I shall attempt to lay out some dimensions of the problem and eventually to apply these provisional findings to the issue of the lived body as a body of lived experiencing, a task undertaken in the spirit of beginning to overcome the initial naiveté¹⁸ of my own investigations in phenomenology of the body—investigations that simply accepted the notions of "lived experience" and the "lived body" as working notions serving as tools of the trade, as it were, without inquiring into their assumptions and implications. In this way I hope to make at least a modest contribution to the phenomenology of phenomenology, not "from above," but from within my own ongoing phenomenological work itself (cf. 24/387). I shall begin by contrasting a "topographical" sense of the term "lived" (§2) with an "effectively functioning" sense of the notion of "living-in" (§3) before proceeding to issues related to "reflection," or more specifically, to the question of possible alternatives to reflection as it is usually understood (§4). Finally (§5), I will bring this research report to a close by offering some remarks about kin-aesthetic and somaesthetic experience in response to the question posed by my title.

§2. THE "TOPOGRAPHICAL" SENSE OF THE "LIVED"

Why am I terming this sense of the "lived" (*erlebt*) "topographical"? One reason is that on more than one occasion, Husserl himself turns to the notion of an explorer mapping out an unknown territory as a metaphor for his own phenomenological work. First of all, as he notes early in the 1907 lecture course on "Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft," the phenomenological voyage of discovery must arrive safely at the shore of the new land without wrecking the ship on the reefs, and the explorer must be undeterred by the clouds of obscurity that initially veil the territory from view (2/44f.). Once the explorer sets foot on this new land, however,

¹⁷ This research report is rooted in an informal survey of how Husserl uses the notions of "lived" and "living-in" in various contexts (works published in his lifetime, lecture courses, research manuscripts), based on my reading of various volumes of *Husserliana* and *Husserliana Materialien* and not, for example, on a computer search for the words concerned. The period covered is roughly 1893 to 1937, and my citations are illustrative, not exhaustive.

¹⁸ See, e.g., 34/176ff., 295f.; HM8/7, and cf. Landgrebe 1959, 256f.; Kern 1975, 10f.

the initial process of mapping it begins—and this already implies the possibility of subsequent explorers correcting the map and adding more details. Husserl accordingly acknowledges in the 1913 draft of a new preface to the *Logische Untersuchungen* that even if an initial description is indeed based on seeing the relevant matters themselves, either the explorer or the phenomenologist may fail to make necessary distinctions (20-1/322). Thus the attentive reader of any phenomenological description must not merely follow the sense of the words, but must consult the experiential evidence at stake (20-1/319f., 322f.), “seeing” (*Schauen*) and describing the matters for oneself, just as a second explorer may not only follow in the footsteps of the first, but may take alternative paths that allow the description to be enriched because new vistas have been brought to light (20-1/325). Later, in a 21.III.1930 letter to Dorion Cairns, Husserl similarly speaks of securing phenomenology as an ongoing communal task and characterizes his own contribution as providing an initial map that predelineates a field of infinite discoveries for future generations (BW4/23). And the 1930 “Nachwort” to *Ideen I* not only refers to this universal horizon of phenomenological work as a “promised land” (see also 24/445), but claims that its “main geographical structures, so to speak,” have already been revealed (5/161), so that the features seen and described by the original explorer remain standing despite subsequent improvements and supplements in the maps of later explorers who venture into the realm concerned (5/151f.)—the lived experiences, capabilities, and achievements of transcendental life (cf. 5/141).

However, the use of a topographical paradigm is not limited to such seemingly rhetorical strategies¹⁹, for much of Husserl’s work is concerned with recognizing “regions” within his overall field of work (*Arbeitsfeld*) and delineating their main structural elements. Here it is not only a matter of discovering the essential features or basic categories of, and the relations among, the familiar regional ontologies devoted to *Ding*, *Leib/Seele*, and *Geist*²⁰, but also of the characterization of pure consciousness itself as a region (3-1/Zweiter Abschnitt, Drittes Kapitel), although as Landgrebe emphasizes, constituting consciousness is not at all a “region” in the same

¹⁹ In a lovely extended passage from a work published many years ago now, Richard Zaner (1970, 33–37, 39–40) takes Husserl’s motif of the phenomenologist as an explorer of a vast new land quite seriously, and demonstrates in some detail how apt this analogy really is.

²⁰ In static phenomenology, the relations among these three regions is understood in terms of one-sided hierarchical relations of foundation, e.g., the sheer thing is the “founding” stratum and the lived body is “founded” insofar as it is indeed a thing, but one that is “animate” rather than “inanimate” because it has been “animated” by a psyche. (For more on Husserl’s use of the notion of “stratification” in this and other contexts, see Rabanaque 2010, §3). However, as Landgrebe (1963, 158) reminds us, the tripartite scheme mentioned is later compressed into the two regions of *Natur* and *Geist* (see HM4/passim; 32/passim), and the relation between them shifts as well.

sense as constituted regions of being²¹. Moreover, as he also points out, there are historical roots to the topographical approach as well. In his early treatise on *Erleben*, he identifies what he refers to as the “psychological” concept of *Erlebnis*²², indicating that as “inner” experience in contrast to “outer” experience (*Erfahrung*), lived experience amounts to a specific region that can be traced back to Descartes’ distinction between *res extensa* and *res cogitans*, with the *cogitationes* given through inner perception; the task then arises of determining the ultimate elements of this region, leading, for instance, to various versions of sensualism and to the issue of the immediate “impressions” of sensuous data as providing a basis for certainty²³. Now Husserl himself later acknowledges that his earliest descriptions contain some remnants of sensualism (a position he subsequently subjects to critique)²⁴, and his later work on the hyletic takes different directions (a theme I cannot pursue here²⁵). But if we remain for the moment with the earlier work, we see that phenomenology itself is initially understood as a sheerly descriptive analysis of the really intrinsic components (*reellen Bestände*) of our lived experiences (19-1/28n.1 [text of the first edition]; cf., e.g., 23/309). Thus at the beginning of Husserl’s phenomenological journey, what is to be explored is a kind of realm of “immanence” as the region “wherein” the elements really intrinsic to it are to be found²⁶. And these really intrinsic components are often characterized as “lived” in contrast to the intentional object, which is “meant” rather than “lived.” We can bring this distinction into sharper focus by considering a certain ambiguity con-

²¹ See Landgrebe 1963, 147f.; as he goes on to insist, however, in the case of the “region” of pure consciousness, the term “region” refers to the sphere of a science devoted to it as distinct from the provinces of other sciences (cf. 32/29). The notion of consciousness as a region of “absolute” being (3-1/§49) has nevertheless been criticized within Husserlian phenomenology, e.g., in Seebohm 1992.

²² Landgrebe (2010, §4) contrasts the “psychological” with the “existential” concept of lived experience; here, however, it is not possible to pursue his “existential” sense of the term.

²³ See Landgrebe 2010, 25ff.; see also Lohmar 2012, especially 2–15, which addresses the notion of a “reduction” or a “*Rückgang*” to really intrinsic components of experience, and especially to sensuous data as the moments serving as sources of intuitive fullness (cf., e.g., Landgrebe 1973, 6). On “inner” and “outer” perception, cf. 19-2/751ff.

²⁴ See, e.g., 23/309f.; 39/229 for some acknowledgments and 17/268; 6/27f.n.1, 87, 96f. for the critique.

²⁵ See, e.g., Behnke 2001, Part II.C, especially 111; cf. 2008a, and see also Holenstein 1972, §§16–21.

²⁶ A full exposition of the shifting senses of “immanence” in Husserl’s work is not possible here—see Boehm 1968 on the transformation of the term in Husserl’s development (and see, e.g., 2/4–10, 55, 60ff.). Cf. Behnke 2004, 21f.; Rizo-Patrón de Lerner 2012, 406ff., 419ff., and see also Brough 2008, especially 180f., on the distinction between “real immanence” (*reale Immanenz*) in the psychological sense and the phenomenological sense of the “really intrinsic” (*reelle Immanenz*), as well as 185f. on the shift from immanence as a (topographical) “location” to immanence as mode of givenness.

cerning the twin notions of “contents” and “containers.” On the one hand, as the very title of the familiar *Inhalt/Auffassung* scheme²⁷ already tells us, certain elements are characterized as “contents” immanent to consciousness—notably, sensations (though in this model not only sensory contents, but acts are really intrinsic²⁸). On the other hand, as is well known, Husserl rejects the notion that consciousness is some kind of “container” like a bag or a box²⁹. He nevertheless does speak of the intentional “content” of an act—namely, the object just as it is meant³⁰—while explicitly distinguishing the latter sense of “content” from the “really intrinsic” sense (19-1/V.LU, §§16f.; see also, e.g., 38/10). Such a distinction clearly indicates how Husserl is mapping the landscape of consciousness using the topographical sense of the “lived,” for the point is precisely to delimit the domain of the really intrinsic from that of the intentionally meant. And this in turn sheds light on the issue of the “lived” and the “known,” or as Husserl already says in a text from 1898, the “lived” contents vs. the “meant” objects (see, e.g., 38/130, 136f.; cf. 86f.). He returns to this point in various passages of the *Logische Untersuchungen*;³¹ it also occasionally surfaces in the important lecture course on “Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis” offered in Göttingen in Winter Semester 1904/05 (see, e.g., 38/12; 23/12), although as we shall see, tensions connected with the topographical model do begin to emerge in the time lectures. But insofar as this topographical sense of the “lived” hold sway, “to be lived” is “not to be an object” (“Erlebtsein ist nicht Gegenständlichsein”—19-2/669), even if the lived can indeed become an object of reflection (see, e.g., 19-2/669, 708) rather than serving the function it does when it is actually lived (e.g., of providing the sensuous basis for an apprehension—see, e.g., 19-1/222,

²⁷ Here it is not possible to trace the fortunes of this scheme in Husserl’s work from his initial reliance on it (see, e.g., 19-1/397ff.) to his dawning reservations about it (see, e.g., 23/265; 10/7n.1, 269ff.; 16/§18) to its later recurrences (see, e.g., 3-1/§97) and his subsequent deliberations (see, e.g., 33/164ff.). Lohmar 1993–94 suggests (111) that Husserl never provides a fully developed theory of the apprehension of contents, and accordingly attempts (129ff.) to sketch a theory consistent with Husserl’s later work on passive synthesis (and his later understanding of the hyletic) while emphasizing the inseparability of “contents” and “apprehension” and reminding us of the work of Hölzerstein (1972, §§26–33) on the development of Husserl’s notions of apprehension and apperception.

²⁸ However, cf. Pokropski 2015, 96f., on a criticism stemming from a PhD dissertation by Leopold Blaustein (1905–1942?) published (in Polish) in 1928 according to which Husserl is wrong to include both acts, which are *ichlich*, and sensations, which are *ichfremd*, in the category of *Erlebnis*.

²⁹ See, e.g., 19-1/169, 437 (and cf. 385, 388); HM3/114; 10/279; 24/151; 2/12, 71f., 74f.; 36/106, 128; 11/319; 17/363. Cf. 1/17; 11/19; 34/173, and see also Brough 2008, especially 189ff., where the move away from the container model in favor of the notion of constitution is presented as decisive for Husserl’s development.

³⁰ See Heffernan 2015, 80, for problems connected with the terminology of “intentional content” and “intentional object.”

³¹ See, e.g., 19-1/36n.2, and cf. 360, 399; 19-2/701, and cf. 767.

396f.). As lived, however, the lived stays on its side of the border between the lived and the meant or known.

Nevertheless, this map of the phenomenological terrain does not hold steady in Husserl's work—in fact, it can be seen to waver and break up in two different ways. The more tenuous and subterranean of these tendencies suggests that what is lived can indeed be known (*bewusst*) without becoming the object of a consciousness directed toward it; this possibility surfaces even before 1900 and persists for a number of years, but for the most part remains merely inceptual in Husserl's own work (although similar trends can be discerned in the work of others during the period known as "early phenomenology"). I shall defer discussion of this tendency to §4 below. Here, however, I would like to identify the other shift that disrupted the initial map, a transformation that we might see as coming to fruition around the time of the Christmas holidays of the Winter Semester 1906/07 lecture course entitled "Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie." These lectures are of great significance in Husserl's development,³² for it is in these deliberations that he first explicitly introduces the notion of the phenomenological reduction³³ and begins to include the intentional correlate in the "breadth" of phenomenological research rather than restricting phenomenological investigations to the topographical region of really intrinsic components (see 24/§38). Moreover, in what for me is a small but telling nuance, he refers to an absolute that is "*neither physical nor psychic being in the natural-scientific sense*": we must abandon the seemingly obvious assumption that everything that is given must be either physical or psychic, replacing the notion of regions of being with a phenomenological notion of "givenness" (24/242). And this is one more signal that the "topographical" thinking of the Cartesian tradition that is concerned with "regions" of *res extensa* and *res cogitans* is slipping away.

At this point, we are at the 1906 Christmas holidays, and the lectures continue after the break with Husserl's meditations on various sense of "consciousness" (24/§42)³⁴, comprising consciousness as the unity of lived experiences (*Erlebnisse*); consciousness as intentional, i.e., being-conscious-of-an-object; consciousness as position-taking; and consciousness as attention. But for my purposes, what stands out is a shift in the notion of the "lived" to mean something more like that which we are "living-in" (a theme I will discuss in more detail in §3 below). As a first approximation of this new sense, consider Husserl's example of looking at the tree that stands before our eyes: what we see is the tree and not the sensations, for the latter are not what we are currently directed-toward (24/243). Yet somehow they are "known" (*bewusst*), even if they are not perceived—they are "on hand," as it were, there to be explicitly known (*gewusst*) if we were to turn to them in reflection. Thus while we are living-in the perception of the tree,

³² For a more detailed account of the role of this course in Husserl's development, see Ullrich Melle's introduction to the published version of the lectures, especially 24/xix ff.

³³ In 24/§34, Husserl establishes that the epochē is at best a part of a method; the reduction is mentioned at the end of §35c and discussed in §35d as a stepwise process of "suspending."

³⁴ See 24/xli f., 490ff., on the editorial reconstruction of this part of the lecture course.

this perception—along with all of its components (e.g., the sensuous material, along with moments of attention and apperception)—is “merely” lived (*bloß erlebt*)³⁵, and when we do transform this lived-in perception into an object “seen” in reflection, the reflecting itself is merely lived, for it is what we are living-in, not what we are directed toward (cf. 24/244). For Husserl, then, what “lived experiencing” (*Erleben*) winds up referring to here encompasses everything to be found in the nexus of phenomenological time, but such experiencing is itself non-objective or pre-objective precisely insofar as we are living-in a lived experience and being-directed-toward the objects of that experience rather than making this very intentional experience into an object of a reflection directed toward it (24/247). Or to put it another way, it is no longer a matter of a “map” of the realm of consciousness that distinguishes the region of the lived from that of the meant/known, but of a more dynamic account of how consciousness ongoingly operates in terms of a living-in that functions as meaning-intending without itself being meant. And the latter notion not only comes to dominate Husserl’s further development, but already plays a role before 1907. Let us therefore turn to this notion in more detail.

§3. THE “EFFECTIVELY FUNCTIONING”³⁶ SENSE OF “LIVING-IN”

As early as 1893, in conjunction with beginning to work out a theory of attention and interest, Husserl addresses the distinction between living-in affect, on the one hand, and adopting a reflective theoretical interest on the other (38/165f.), and the contrast between “living-in” and “reflecting-on” persists in writings from many periods³⁷. What the notion of living-in connotes most generally is simply carrying out some sort of experiencing—or in other words, experientially adverting-to and being-directed-toward something (cf. 38/377; EU/85f.). However, in most cases, we are free to alter the target we are aiming at and thereby to move from living-in one sort of act to living-in another, shifting, for instance, from living-in straight-forward perception to living-in a reflection directed to the perceiving con-

³⁵ Note that Husserl explicitly distinguishes the non-“givenness” of the merely lived from that of things we are not attending to in the objective background: “Das attentionale Bewußtsein des Hintergrunds und das Bewußtsein als bloßes Erlebtsein ist ganz zu scheiden” (24/252); the lived sensations are not things in the background (24/243f.), but are moments in the temporal stream of absolute consciousness that do not themselves become given, but are “seen through” by the apperceptions that “animate” them (24/246).

³⁶ In titling this an “effectively functioning” sense, I am thinking of the expression “*fungierend-leistende*” that appears in the title of 6/§54a; note that Cairns does occasionally translate *leistenden* as “effective,” and see Cairns 1973, 80, where “productive (or effective) intentionality” is suggested for *leistende Intentionalität*.

³⁷ Of course, Husserl also uses other language to discuss this contrast; however, I am restricting my survey to passages where he does actually refer to “living-in.”

sciousness (see, e.g., 3-1/77, 201)³⁸. But the act we are currently living-in takes precedence, so to speak, as if thematic primacy can only be granted to one focal target at a time (e.g., we can either live-in the feeling or turn toward it—23/392): what we are living-in cannot simultaneously be meant (24/287), cannot simultaneously be regarded (3-1/162, 164). Instead, if we are living-in, e.g., “S is p,” we see “through” the act of judging this in favor of what this act is directed-toward (26/153). Another sort of example might have to do, for instance, with living-in the apprehension in which we attend not to a photograph as a thing, but to what is depicted (20-1/115; cf. 23/156, 370), or in the case of linguistic expression, living-in the act directed to the signified, not to the sign (19-1/420; 26/18, 23; cf. 30/488). But here too I can change my focus and live-in a direction toward the sign (38/375f.; cf. 17/366f., 368f.) rather than solely attending, for instance, to the *Sachverhalt* that is ultimately meant in my judging. And the very tendency toward a single focus at a time also allows living-in, say, the unity of an object-consciousness whose correlate is the object given, even when we actually perform a series of perceptions that are taken up, as it were, into the unity of the overall performance we are living-in (38/387f.; cf. 19-1/419, 425).

So far, then, living-in can be understood as a performing, a “carrying out” (see, e.g., 23/348; 17/363), and earlier in Husserl’s work it is often one that involves an explicit act of the I (38/263)³⁹. Even (and perhaps especially) thematizing is a “living” activity of the I (*lebendigen Ichaktivität*), i.e., one that “radiates” from the I (38/377; 3-1/178; 17/363f.)⁴⁰. The most important sense of this as a “living” activity is that it is happening in the primal living present (HM8/353)—indeed, considered in the most original transcendental sense, I myself am “living” by living-in the streaming living present and its primal temporalization (see 34/174f.) But in one passage from 1912, Husserl exploits the metaphor of the “living” to point out that although reflection is built on a straightforward experience such as perceiving this paper, when I am reflecting I am no longer carrying out the latter in “living” fashion—even though the original directedness-toward the paper is preserved (it is still there to be seen), its life is gone: it is “*caput mortuum*,” a dead object, while I am living-in the new act of reflection (38/389f.; cf. 391) that makes the perception in question into an object, into something “given” rather

³⁸ Here I shall not be dealing with issues concerning phenomenological vs. psychological reflection (see, e.g., 27/139ff. on psychological reflection) or natural vs. transcendental reflection (see, e.g., 1/§15); see also Kern 1975, §§7ff., 44ff.

³⁹ However, it turns out that the I lives-in any *cogito*, including those characterized as passive—see, e.g., 3-1/70 (cf. 214); 17/364ff.

⁴⁰ It is interesting to note that here all three senses of *aktuell* identified in Cairns 1973, 4, are in play: the act in question is currently actual in a temporal sense; it is being actualized in contrast to being merely potential; and it is “actional” in the sense that the I is actively engaged, in contrast to something proceeding merely habitually.

than something “performed” (3-1/107; cf. 17/452)⁴¹. Yet as Husserl insists, while I am living-in my reflecting-upon-the-perception, this very reflecting itself remains unthematic, and so on, so that the distinction between the living act and the object it thematizes holds good at all levels.

How, though, does Husserl’s use of the terminology of “living-in” differ from the notion of intentionality in general? It is true that living-in displays the structure of intentional experience (cf. 1/13), but Husserl tends to use the language of living-in whenever a certain “specificity” is at stake, as when he wants to refer to a particular type of experiencing along with its particular type of correlate. Thus, for example, although at times the reference will simply be to living-in “the act concerned” (19-1/390), to “these acts” (with a variety of types of acts mentioned—26/144), or to “possible experiences” and “the experience” (6/284; HM8/66), he frequently speaks of living-in specific sorts of acts⁴² in ways that we might term “episodic” (cf. Brough 2011, 39), since—unlike, for instance, the continual underlying efficacy of primal temporalization—I am now living-in aesthetic consciousness and now in practical activity (EU/84), and so on. Occasionally, as in a pair of texts from 1908, he provides lists of possible kinds of acts we might be living-in—not only, for instance, perceiving, remembering, or living-in phantasy, but thematizing, judging, thinking, and theorizing, including seeing, determining, knowing, identifying, distinguishing, and predicating (see 26/21; 36/31). There are also references, for example, to living-in objectivation (26/158, 159) or object-consciousness (10/112); state-of-affairs-consciousness (26/153); understanding an expression (26/37); or questioning and doubting (3-1/242). And sometimes the specificity becomes even more specific, as it were, as with living-in each step of a synthesis (3-1/281) or living-in the consciousness of the identity of a remembered sound and the sound as reproductively produced in phantasy (24/272). However, in other cases, the specificity becomes far broader; for example, Husserl speaks of living-in an attitude of the scientific will to knowledge (17/204; cf. 27/308), of purely theoretical interest (17/387), and of absolute self-justification (27/35)—or even of living-in the epochē (6/246). Thus just as in the case of shifting between this or that type of act, the language of specificity also readily allows us to speak of a transformation from one overall type of consciousness to another (see, e.g., 3-1/263, 271), as when I break through the “normality” of the natural attitude and adopt a phenomenological attitude instead (cf., e.g., 6/214). No matter what mode we are living-in, however, we are occupied with the objects meant, not with our own consciousness (17/116), for we “know nothing” of the latter until we engage in reflection (36/31). But what is the phenomenologist to make of all this?

⁴¹ Cf., e.g., 3-1/166 on the need for “second-level” acts to thematize the initial reflection. I will return to the problem of reflection in §4 below.

⁴² Examples are too numerous to mention; I shall simply provide page references for a selection of typical cases.

In the first place, insofar as one task of Husserlian phenomenology is to contribute to clarifying the theoretical foundations of the positive sciences, we are meant to cast a critical eye upon any science that is living-in the evidence proper to its province without reflecting on the principles pertaining to the sense of this evidence, on the legitimacy of its givenness, and on its objective validity (24/164; cf. 30/322, 329). And such issues necessarily lead, for Husserl, to questions concerning the way in which the scientists themselves may be blind to their own practice: the theoretician is living-in certain motivations and performances, but in self-forgetfulness, since the performing life is not included in the thematic regard (17/20, 354). Yet such self-forgetfulness is not confined to the sciences carried out in the natural attitude; everyday life itself is characterized as a naive living-along-in (*Dahinleben*) perception, judgment, etc., with no reflection making such performances into a thematic object (see, e.g., 26/81; 30/45, 298; 17/376). The "normal," self-forgetful style of experiencing life in the natural attitude, then, involves a straightforward direction toward things and processes in a pregiven world (see, e.g., 11/306; 15/389; 6/472) in the naive acceptance of its ontic validity (27/203; cf. HM8/138). We can only be freed from the naiveté and the hegemony of this pervasive thematic attitude through the transcendental-phenomenological reduction (see, e.g., 34/64, 159ff., 489f.; 15/390). And this is far more radical than a reflection that discloses the conscious operations that scientists take for granted in practicing their science: it is not only a matter of an epochē that suspends the naive positing of being in favor of "given as real," etc., but also of a transcendental reduction that does not merely reveal specific lived experiences, but thematizes transcendental life as a concrete whole, including not only the I and its habitualities, but the objects and horizons that are the correlates of its active and passive performances (cf. HM8/182). It is in this way that we come upon the identical I-center living-in its effective life-stream, functioning not only as the pole of active and affective "lived experiences" as temporalized unities experienced in this stream, but also as the pole of the I's capabilities (HM8/188, 381; 15/286). And "I" only exist as living-in this streaming life (HM8/31; cf. 1/70, 100f.).

Yet this primal streaming life is not only concealed when I am living-in the natural attitude (cf. 15/388f.), but seems to evade any access at all: just as living-in a particular act is contrasted with thematizing this act, the correlate of thematizing, constituting life is not this life itself, but the objects or objective senses that are thereby thematized (HM8/179), for the thematizing function does not belong to the content of the theme and the experiencing life does not belong to that which is experienced (9/478). How do we know this, though, if such an ultimate intentionality cannot, in principle become an intentional object for us (10/382)? Husserl tells us that we can gain access to the lived, in the sense of the performances we are living-in, through reflection. But this has become a problem for the phenomenological tradition,

and moreover, a problem that seems to undermine Husserl's entire project. I shall accordingly sketch some possible responses to this dilemma, for even if I cannot promise to resolve it once and for all, I can at least indicate some early intimations of a style of self-awareness that differs from "reflection" in the classical sense.

§4. THE SEARCH FOR ALTERNATIVES TO THE PROBLEM(S) OF REFLECTION

Although it is clear that for Husserl, consciousness—as the effective dynamic medium of all experiencing—is indeed accessible to the phenomenologizing I⁴³, issues of access—and of alternatives to "reflection" as it is usually understood—were already arising early in the phenomenological tradition. For example, Moritz Geiger questions whether feelings can be observed while we are living-through them; can they be given to consciousness through reflection without being modified?⁴⁴ Is there an alternative to a direct, objectifying intentionality—for instance, an indirect awareness, as if "'out of the corner of one's eye'" (Crespo 2015, 392; cf. 386, 388f.)? Does Ingarden's proposal to contrast living-in with a new category of "living-through" (*Durchleben*) offer any hope for a solution?⁴⁵ Can there be, as Lipps suggests, some sort of constant, immediate, and inalienable lived feeling of "mineness" (cf. Averchi 2015, 233)? Is there any possibility of a primal "self-illuminating" awareness grounding any subsequent explicit, reflective awareness, but without yet splitting this primal awareness into the familiar dualistic pattern of a "subject" facing an "object" over-against the subject?⁴⁶

And such concerns are not absent from Husserl's own work. For example, in an 1893 passage I have already alluded to at the opening of §3 above, he considers cases of intense affect where I can indeed become an observer, but not a non-participating observer: I have the feeling over-against me objectively while I am simultaneously living-in it, so that there is a genuine conflict or tension between what claims me affectively and my attempt to adopt an attitude of reflective-theoretical interest (38/164f.). Then in 1898, he writes that the core sensuous content is not only lived (here, in the topographical sense), but is also "known" (*bewusst*) in a certain sense, yet with-

⁴³ See, e.g., 3-1/§§77ff.; 17/185, 240f., 251; 34/57, 191, 305ff., and cf. Roesner 2012, 69.

⁴⁴ See Métraux 1975, 147ff.; Crespo 2015, and cf. 3-1/146 on anger "evaporating" when we try to reflect on it.

⁴⁵ See Ingarden 1921; 1971, 55f., and cf. Seebohm 1962, 109f.n.24; Cavallero 2016, 241f.

⁴⁶ Cf. Jonkus (2015, 248, 254f., 258; 2020, 100) on this notion in the work of Vasily Sesemann (1884–1963). See also Mohanty 1972, 153ff., on a "reflexivity" irreducible to "intentionality"; Kern 1989, 52ff., 61, on a type of awareness similar to that of an oil lamp that illuminates itself while simultaneously shedding light on its surroundings; Hoffmann 1997, 103ff., 113ff., on "*Mitbewußtsein*."

out being “perceived,” for it is not the object meant (38/137)⁴⁷. Or in the 1901 formulation (19-1/165), what is “lived” (*erlebt*) is indeed known (*bewusst*), but not as the object of a consciousness directed toward it. Instead, as we hear in lectures from 1908, when we are aware of what is “*bewusst*” but not perceived, we are aware of it in another manner for which Husserl offers not only the word “*erlebt*,” but also “ *gespürt*”—inwardly felt or sensed (26/168). Such a remark is already prepared in the lectures from early in 1907 already mentioned in §2 of the present paper (i.e., 24/§42): how are the sensations we are not directed toward nevertheless “*bewusst*” even though they are moments of the lived experience of perceiving rather than of the perceived thing and its thingly background (24/243)? These contents are given in some sort of “primal consciousness” in which they have not yet become objective (24/245), yet even while being merely “lived,” they are somehow “on hand” (*vorhanden*) pre-phenomenally, as it were (24/244; cf. Niel 2013, 217, 220ff.), for the reflection in which they are subsequently explicitly known (*gewusst*) or perceived (24/244). Then by the time of *Ideen I*, Husserl tells us that although the I directs its regard “through” the stream of lived experiences to something other than the I, the non-reflected-upon yet “known” (*unreflektiert-bewusste*) lived experiences are the ego’s own prior to the reflective modification that makes the stream of lived experiences a matter of explicit knowledge for the I⁴⁸. And there are also some later references to a thoroughgoing awareness of our own conscious life—including our capabilities—prior to reflective thematization (34/209), an awareness achieved by “living-through” our transcendental experience in original evidence⁴⁹.

The seeds for such a mode of awareness, however, are already sown in Husserl’s earlier ongoing meditations on time-consciousness (including some discussions that may stem from 1904 or before, but primarily emerging in texts thought to be written between 1907 and 1911)⁵⁰. To begin with, not only is the retentional phase said to be conscious of the preceding phase without making it into an object, but the “now”-phase is primally conscious in its own right without needing a separate act of apprehension

⁴⁷ However, in a 1909 text, Husserl indicates that the sensuous content is “*bewusst*” by virtue of being “*umflossen*” with act-character, i.e., taken up in the animating act “flowing around it,” as it were (38/235; cf. 264ff.) This is a good example of the way in which Husserl’s models and formulations shift as his investigations progress.

⁴⁸ “Durch reflektiv *erfahrende* Akte allein wissen wir etwas vom Erlebnisstrom und von der notwendigen Bezogenheit desselben auf das reine Ich ...” (3-1/168).

⁴⁹ Husserl refers to the originally “lived-through” (*durchlebten*) evidence of transcendental experience at 1/177; cf. 101 for another use of *durchlebe*. However, in his remarks on the *Cartesianische Meditationen*, Ingarden criticizes Husserl precisely for not employing the notion of *Durchleben* used in Ingarden 1921 (see 1/216, 218); see Seebohm 1962, 128 n.101, on their differences, and cf. 138f.

⁵⁰ A number of different authors also draw upon these (and other) texts in addressing Husserl’s notion of reflection; see, e.g., Ni 1998.

that would bring it to consciousness (10/119); the flow grasps itself in its very flowing without requiring a second flow (10/381; cf. 127)⁵¹. In this way every experience is itself not only “lived” (*erlebt*), but known (*bewusst*) precisely as originally present (10/291), even though such awareness is not the same as meaning and positing an object (10/126)—unless, of course, I turn toward my own flowing life in reflection and single out some element as an intended object “in the strict sense” (10/128f.). Prior to the reflective regard, however, this life itself objectivates but is not objectivated, and “all non-objectivated objectivation belongs in the sphere of absolute consciousness” (10/286), i.e., it belongs to the transcendental life ongoingly functioning in the living present, supporting and enabling all object-constitution without itself being constituted as an object.

Nevertheless, such intimations of a non-objectivating awareness “beyond” or “prior to” the “object over-against a subject” model become submerged as the phenomenological tradition continues. Elsewhere (Behnke 2014) I have traced the development of the interpretation according to which the “operatively functioning” performances of consciousness not only proceed “anonymously,” but do so necessarily. And this discussion not only takes place within, but contributes to a climate of suspicion regarding reflection. For example, reflection modifies what it reflects upon, perhaps most damagingly by turning the subject and its subjective life into an object so that the distance reflection takes from the original living-in enforces a kind of self-alienation⁵². Moreover, the distance is temporal as well: within the stream of lived experience, the act of reflecting is always subsequent to the act reflected upon, so that there is an irrevocable gap between the originally self-temporalizing I and the temporalized I grasped as an object over-against the new, unthematized reflecting I⁵³. But since the very performance of the reflection is itself anonymous, afflicted with the same self-forgetfulness as any act I am currently living-in, we are faced with an infinite regress, for we can only seize upon any reflection by carrying out another, subsequent, equally anonymous reflection; thus we can never catch reflection (or indeed, any subjective performance) “in the act.”

For my purposes here, however, one of the most important aspects of this dilemma comes to the fore with Klaus Held’s keen recognition that one of the main structural features of the dilemma can be understood in terms of the visual paradigm that reflection presupposes: “I cannot catch sight of myself and grasp myself because I myself am the source of my own functioning”—I myself “am the grasping regard.”⁵⁴ And indeed, one of the

⁵¹ This is, of course, a matter of the well-known “double” intentionality, one constituting the unity of the flow itself, the other the unity of, say, the tone we are hearing; cf. 10/80ff., 116ff. 378ff., and see also Niel 2013, §3.

⁵² See, e.g., Brand 1955, §12; Hoffmann 1997, 107; Ni 1998, 77, 84f.

⁵³ See, e.g., Brand 1955, §13; Held 1966, 9, 40, 63, 74, 81, 131.

⁵⁴ Held 1966, 120; cf. Sartre 1943, 379—or as Husserl puts it, “Was wir aktuell erleben

structural features of vision is that the seeing eye does not itself belong to the panorama that it simultaneously opens up and holds at a distance⁵⁵. But in addition, the structure of visual experience involves a preferential central focus, as if the ray of the visual regard (*Blick*) can only focus on one privileged target at a time, most typically on a "figure" standing out from a co-given but subordinate "ground." Moreover, vision is inescapably "frontal": even if I go around to see the thing from "its" back side, what I am now seeing is once again appearing "before my eyes," and if I turn my head and twist my torso in order to look over my shoulder as I walk down the street, what I am seeing may be "behind" me in terms of the direction of my travel, but is only visible because it is now "in front of" my gaze. Vision, then, separates the seer from the seen, offers only one perspective at a time, and requires that everything it allows us access to must be given in the manner of a "there" in front of a "here."

This, however, is not only true of reflection, but holds for "straightforward" experience as well, since it too has tacitly been taken according to a visual paradigm so that it is literally a matter of being directed "straight-forward" to an intentional object over-against an experiencing subject⁵⁶. The very prevalence of visually oriented language may be heard if I now write, for example, that here it is not hard to "see" how straightforward experience automatically precludes a simultaneous central focus on its own performance (cf. Ni 1998, 95f.n.17) and requires a second act—one that bends back the direction of the regard, as it were—in order to make the experiencing that I was initially living-in into the object of the reflective act I am currently living-in (which again must itself remain anonymous until a new reflection makes the first reflection the object of its singular focus, and so on). Thus the very way in which both the "straightforward" and the "reflective" have been conceived expresses a pervasive visual paradigm that has serious consequences for Husserlian phenomenology: as Held and others have pointed out, under this paradigm, there is what amounts to an essential unthematizability of the living functioning of transcendental life in the living present (see, e.g., Behnke 2014, 23, 26), so that its deep structure remains inaccessible in principle for phenomenological reflection⁵⁷. But with this, the entire Husserlian project would seem to fail, and must accordingly give way to speculative construction, or to the naturalization of consciousness, or to the work of ... (insert the name of some other philosopher). What are we to do?

..., *sehen wir nicht*" (3-1/349).

⁵⁵ Even if we close our eyes, we find that the seen insides of our eyelids are at a small but noticeable distance from the origin of the seeing.

⁵⁶ According to Husserl, the "straight-forward" frontality holds good not only for perception, but also for phantasy and memory; the word he most often employs for what is experienced in these modes is "*vorschweben*," i.e., what is seen in phantasy or memory "hovers before" me.

⁵⁷ Landgrebe 1974, 468ff.; cf. Seebohm 1962, 105f.

In other essays⁵⁸, I have suggested that these difficulties can be alleviated by shifting from a “separative” visual paradigm to an alternative style of awareness characterized by a “dilated” kinaesthetic consciousness in which I am lucidly living-in the performances and capabilities of my own transcendental life, yet without “losing sight” (as the visual habit would put it) of the intentional correlates of these performances and capabilities (be they “objects” or “horizons”).⁵⁹ Here it is not possible to provide detailed descriptions of this possibility. But I shall at least try to bring my phenomenological exploration to a close by returning to the question of the body that is “lived” but not “known” and by indicating some implications of the notion of a “lucid” awareness as an alternative mode of thematization.

§5. WHAT IS LIVED WHEN WE ARE LUCIDLY LIVING IN
OUR OWN TRANSCENDENTAL LIFE?

276

I referred above to transcendental life as objectivating but not itself objectivated. Yet as John Brough puts it in introducing Husserl’s lectures on phantasy, image-consciousness, and memory, the work Husserl did on time-consciousness from about 1909 to 1911 let him to recognize “the nonobjectivating or nonthetic awareness we have of our acts and contents as unities belonging to the immanent time of consciousness.” And as Brough goes on to point out, “Husserl usually refers to such immanent unities as ‘experiences’ [*Erlebnisse*], and frequently calls the internal consciousness we have of them ‘experiencing’ [*Erleben*]” (Brough 2005, lxi; 2011, 28, 36, and cf., e.g., 23/326). Being aware of our own experience in this manner, then, offers an alternative mode of access to the subjective that—precisely as “non-objectivating” and “non-thetic” awareness—avoids the pitfalls of treating the subjective as some kind of “object.” When we think the “non-objectivating” in this way, however,⁶⁰ we are led back to our initial question concerning Sartre’s insistence that the body is lived but not known. And if we inquire into the latter contrast in more detail, we find that Sartre’s non-thetic, “non-positional” consciousness of *le corps-existé* (cf., e.g., Sartre 1943, 395, 399)—the body that is lived, but is not known

⁵⁸ See, e.g., Behnke 1984; 1997, 184f.; 2003, 46ff., 57; 2008a, 49f.; 2008b, §3; 2016, 45f.; 2018a, 37ff.

⁵⁹ I should emphasize that in contrast to the extensive literature on “pre-reflective self-awareness” (cf., e.g., Zahavi 1999, 2005; Kreuch 2019 on phenomenological and non-phenomenological “reflective” vs. “pre-reflective” theories of self-consciousness), the possibility I am suggesting is not a “pre-reflective” consciousness standing in a founding-founded relation to a corresponding object of subsequent reflective awareness; instead, I am proposing an alternative style of thematization whose experiential structure differs from that of “reflection” as usually understood.

⁶⁰ Here we must set aside the treatment of “non-objectivating” acts in the *Logische Untersuchungen*; see, e.g., Melle 1990.

as an object—displays a certain influence of Gestalt psychology (Mirvish 2010, 68). More specifically, the body as immediately, non-objectively lived or experienced is to be characterized as vague, inchoate, undifferentiated, diffuse, amorphous (cf. Mirvish 2010, 75; Moran 2010, 46), or in other words, it does not meet the criteria for “known objects” insofar as it fails to stand out in the manner of a visual figure clearly profiled against a ground. Without going any further into Sartre’s ontology (or into his motives for characterizing the body as lived but not known), let us take the difficulty of “knowing” the body in terms of the visual model of givenness as a clue to inquire instead into the *lucidly lived body*. Here I am referring to our own effectively functioning bodily experience as we are currently living-in it, but with the obligatory self-forgetfulness imposed by the visual paradigm lifted, so that we are no longer exclusively occupied with what lies at the term of the intentional arc, yet we are not making the initial experience into a new object through reflection either. Instead, the experiencing is suffused, as it were, with lucid awareness from within in a “dilated” consciousness that encompasses what our living bodily performances are partnering as well as these performances themselves. How might this possibility enrich a phenomenology of the body?

As one example of the kinds of descriptions that may emerge here, let me briefly return to the “topographical” motif whereby the lived body belongs to a “region” (i.e., that of *Leib/Seele*) as a province or field of work for the science(s) proper to it. If we abstractively set aside the *Seele/psychology* domain and only consider that of *Leib* instead, we find that as Husserl indicates, the corresponding science is what he terms somatology, which has two branches—one comprising the natural-scientific investigation of living organisms, and the other dealing with the direct “somatic” perception each researcher has of his/her own lived body (5/8; cf. Behnke 2009b, 12f.). This leads us to Husserl’s notion of the kinds of sensations (*Empfindungen*) that he calls *Empfindnisse* (4/§36; 5/118f.), i.e., the special register of sensations that present the unique object, “my own lived body”—sensations that I will refer to as “somaesthetic” sensations. Now if we assume that these somaesthetic sensations are taken up into an apperception allowing them to function as sensuous moments presenting “my body”—not in the manner of an “external” object, but as “inwardly” sensed, felt, lived—then to retrieve the somaesthetic sensations themselves as the theme of our inquiry, we must exercise something like an “apperceptive epochē” that suspends the “apperception-as” moment.⁶¹ One result of such an exclusively “aes-

⁶¹ The term “apperceptive epochē” is mine, not Husserl’s, but cf. Cairns 1976, 84ff. (recounting conversations of 1932) as well as HM8/134, 207, and especially 352; see also references in *Nachlass* texts of the same period (e.g., 42/39; 39/587) to a “hyletic-kinaesthetic reduction” (cf. HM8/52). The point here is that suspending the apperception yielding the object “my own lived body” facilitates the *Rückfrage* to the hyletic dimension at stake (here, the somaesthetic) and to the kinaesthetic performances and capabilities concerned. See Behnke 2001, 106ff., for more descriptive detail than can be presented

thesiological" interest may be a new sense of the "spread" of the phenomenon, "the currently given contentual 'filling' of the field of somaesthetic sensations": the felt body as felt, here and now, may not match the familiar seen shape of my body in the mirror, for the pattern of an overall inchoate "thereness" within which certain somaesthetic saliences make themselves felt on this or that occasion may, for example, seem to have "missing" zones compared to the complete visual figure. Yet this is precisely the phenomenon itself, as given—which can, of course, shift as I move and new areas "wake up," as it were, in such a way that even the abiding field of possible localized somaesthetic sensations display a certain dynamic liquidity rather than resembling a fixed grid. Moreover, unlike the image in the mirror, the felt body may not have the well-defined "edges" of a figure clearly profiled against a ground; as Michotte already noted in 1946, our experience of what he terms the "tactile-kinaesthetic" body may well feel more like being a moving "amoeba" with indistinct borders, shimmering, as it were, in the ongoing play of subtle "microkineses"—a very different experience from using a microscope to see an amoeba as a distinct visual object (see Michotte 1963, 204; cf. 197). Lucidly lived from within, then, my lived body is not so much a type of thing or object as a fluid, shape-shifting medium with its own distinctive manner of givenness (cf. Behnke 2011, §4). And in this way the evidence of the somatic/somaesthetic side of somatology already begins to bring into question the topographical model according to which the ontological region of the thing automatically serves as the foundation for the "higher" strata, an assumption according to which the body is essentially a special type of extended thing "animated" by a psyche.⁶²

Meanwhile, however, if we let go of the "topographical" approach in favor of the dynamic efficacy of living-in, turning—in lucid awareness—to the effectively functioning kinaesthetic performances and capabilities of the "body-as-constituting" (Landgrebe 1974, 477, 480; cf. 15/286), we find, for instance, that there are at least two ways in which motility—taken as sheer capability for self-movement—interacts with the somaesthetic dimension.⁶³ 1) On the one hand, we find the "localization" of kinaesthetic performances in somaesthetic sensations: "where" and "how" I am moving is registered in the feel of the movement concerned,⁶⁴ and here.

⁶² Much of Husserl's work tacitly assumes this model of the "psychophysical"; eventually, however, he recognizes the "psychophysical apperception" as an apperception (see, e.g., 34/398f.) For an account and critique of the psychophysical apperception, see Behnke 2008b, §5; 2009a, §2; 2009b, Part One, B; 2011, §3.

⁶³ Although the familiar word "kinaesthetic" fuses the *kinēsis* and the *aisthēsis* moments, and although Husserl himself does speak of kinaesthetic "sensations" in earlier work (see, e.g., 16/161), in his later work he emphatically maintains that kinaesthetic performances are not themselves hyletic, although they have hyletic concomitants—see, e.g., HM8/320, 326, 341, and cf. Cairns 1976, 5, 64, 73, 83, as well as Behnke 1997, 183f.; 2018a, 35.

⁶⁴ Here the "if-then" relation at stake (e.g., "if" I make a fist, "then" it feels "like this") is to be taken in phenomenological terms, i.e., as a relation of motivation, not causation. Cf., e.g., Behnke 2018b, 97.

felt right now as I move, not as a result of a subsequent reflection. Moreover, with practice, I can appreciate the texture and dynamics of this felt movement with a “dilated” consciousness, inhabiting the movement from within rather than experiencing it according to the model of a “ray of attention” proceed from an ego “in my head” and aimed at a sensation “down there.” Along with this, I may find that instead of something like a “tunnel vision,” where I can only focus on a single privileged “given” at a time, standing out like a figure against a ground, my experience is “polyphonic”—movements simultaneously carried out in different kinaesthetic systems can be experienced simultaneously, with each not only felt in its own right, but sensed in its dynamic interplay with other, co-given kinaesthetic sequences. 2) On the other hand, however, we find that the very correlate of the “how of the givenness” of whatever I may be somaesthetically sensing is what I have termed the “how of the receivingness” on the part of the kinaesthetic moments of the experience as a whole: I can, for instance, tighten up as if to block off the sensation, or I can yield to it, opening around it, generously welcoming it and staying with it (*Dabeibleiben*), following the feeling as it unfolds. And even if these micromovements or movement tendencies are playing out passively (whether instinctively or habitually), suffusing them with awareness can transform them and allow other ways of undergoing my streaming somaesthetic life to emerge. For example, I may feel my way into a tension that had already been ongoingly in place “non-actionally” (i.e., without the active intervention of the I) and consciously “match” it, lending it my *fiat*, as it were, and taking kinaesthetic self-responsibility for it. But this restores the act of “tensing” that had been going on without my being aware of it to the status of one kinaesthetic possibility among other possibilities of the kinaesthetic system, and does so in such a way that the tensing in question may loosen of its own accord⁶⁵. This, however, is more than a matter of releasing a tension, for the very model of a “tension” as a quality of abiding thing or substrate, “my own lived body,” is also at stake. And here too the model of the body as a fixed thing falls away in favor of a kinaesthetic consciousness that is ongoingly functioning as a richly articulated capability-consciousness (cf. Behnke 2018a, §5; 2018b, §2).

Finally, if we then broaden what we are thematizing with our lucidly lived awareness in order to include not only our own moving body but our ongoing interaction with the things around us, we find that just as the somaesthetic sensations functioned, prior to the apperceptive epochē, as “moments”-through-which the sensuously felt lived body is given, everything pertaining specifically to motility—including kinaesthetic capability-consciousness in general as well as particular kinaesthetic performances—functions as “means”-through-which I partner the world. And these means can themselves be informed with lucid awareness in the living present⁶⁶. Mindful of Husserl’s instruction to “exercise” our phantasy with rich abundance (3-1/148), I shall invent an example to illustrate this point. Imagine that you sit

⁶⁵ See Behnke 1988 and forthcoming, §1; cf. 2009a, §3.

⁶⁶ See Behnke 2018a, 37ff.; cf. Kern 1975, 43f., 47 on such kinaesthetic consciousness as an “inner corporeality” (*innere “Leiblichkeit”*) that amounts to a “transcendental corporeality” functioning as the “body-as constituting” mentioned above rather than being given to consciousness as a sensuously appearing object belonging to a mundane ontological region (cf. 15/650ff.).

down to eat, pick up a normal-looking fork, and attempt to spear a tasty bit of food lying on one side of your plate. But as you are feeling-through the fork to the food—for as a tool you appropriate, the fork's limits effectively become yours⁶⁷, and you know perfectly well when the tip of the fork has met the delectable morsel you were aiming for—something strange begins to happen: you feel the fork buckle as you wield it, since (as it turns out) it is a trick fork mostly made of rubber. Suppose, though, that instead of demanding a "real" fork, you continue to try to use the trick fork's tines to impale the desirable piece of food, even though both the handle and the tines of the fork are bending and twisting as you make the attempt. At this point, you may well find that you can feel both the movement of the food slipping away from the fake fork toward the edge of the plate and the fork's own idiosyncratic moves, as well as the quality of its inner texture (pliable rather than firm). You may even find that you are sensing that your own arm is also moving more elastically as you try to compensate for the fork's unexpected flexibility. In short, with the mode of awareness I am describing, each of the elements mentioned—the supple, maneuvering arm, the recalcitrant rubber fork, and the movement and texture of the tantalizing morsel of food you have not quite managed to capture—can all be appreciated now, in the act and in their interaction as all this plays out in the living present, without waiting for a subsequent "reflection" to disclose them (cf. Landgrebe 1980, 78). And while we are lucidly living in the experience, these elements are not given in the mode of objects over-against a subject; instead, my ongoing kinaesthetic performances (along with their horizons of capability, as well as their practical correlates) are suffused with an originary, non-objectivating awareness that not only marks the experience as "mine," but grants access to the *ichfremd* elements as articulated moments within the texture of a living, concrete whole of which I too am a moment. Yet it need not take a startling example such as the one I have provided to illustrate this possibility—it is merely a matter of cultivating an alternative style of thematization that takes its cue from kinaesthetic consciousness rather than from the visual paradigm⁶⁸.

Let me now attempt a provisional summary. In the topographical sense of "lived," what is lived is not known precisely because the lived (the really

⁶⁷ Husserl's own example is feeling the ground at the tip of a cane or a walking stick—see 14/327n.1, 450n.1; cf. 327f.

⁶⁸ The term Husserl uses for what I have termed "means"-through-which is *Durchgang* (cf. Behnke 2018a), and his own example of this sort of *Durchgang*-consciousness (39/629) refers to the kinaesthetic performances involved while lifting a heavy piece of furniture. I myself have never tried to eat with a trick fork, but many similar examples can be found. For example, a violinist who is feeling-through the bow to the string can also gauge, while playing, whether the bow is a little too stiff because the hairs of the bow have been tightened too much—and if I'm in the middle of a performance and cannot stop playing in order to loosen the bow, my awareness can "dilate" to encompass my bowing arm as well while I adjust my gesture to compensate for the less than optimal state of the bow.

intrinsic components) and the known (the meant object as meant) occupy two distinctly different regions of their own on the map. In the effectively functioning sense of “living-in,” the lived is not known because my focus is limited to the intentional object while the performance I am living-in remains forgotten. However, lucidly living-in what I am doing retrieves such performances from their anonymity. Thus what I have termed the lucidly lived body is neither a matter of naively living-along-in an “anonymous” body passed over in the silence of self-forgetfulness, nor of a reflected-upon body standing as an object over-against an observing subject whose efforts to thematize its own performing always arrive too late to catch the effectively functioning body in the act. Instead, the lucidly lived body is available for phenomenological thematization in its very functioning and is revealed as a nexus of powers and possibilities through which world-experiencing life proceeds. Yet the mode of lucid awareness can be adopted in many sorts of phenomenological investigations, not just those concerning the lived body. The question “What is lived when we are lucidly living in our lived experience in the living present of our own transcendental life?” has many answers, although certain answers do show up again and again—notably, *Urzeitigung*, the ongoing welling-up (*Urquellen*) of “more” time at the leading edge of the living present, along with the horizontality proper to capability-consciousness of all sorts. In addition, however, no matter what we are investigating, we find that the ever-recurring terrain of our phenomenological exploration is ultimately transcendental life in its full concreteness, i.e., the universal a priori of correlation (6/§46) as the sphere of inquiry proper to transcendental phenomenology, whether it is carried out by reflection in the classical sense or by adopting a mode of lucid awareness from within. I shall accordingly end this particular journey of exploration by fully endorsing the words of Antonio Ziri6n: “¡ A la correlaci6n intencional misma!”⁶⁹

⁶⁹ Ziri6n in Xolocotzi and Ziri6n 2018, 73, = Ziri6n 2006, 43; cf. Ziri6n 2007, 668ff.

WORKS CITED

Averchi, Michele. "The Disinterested Spectator: Geiger's and Husserl's Place in the Debate on the Splitting of the Ego." *Studia Phaenomenologica* 15 (2015), 227–46.

Behnke, Elizabeth A. "World without Opposite / Flesh of the World: A Carnal Introduction." Felton, CA: California Center for Jean Gebser Studies, 1984; rpt. Study Project in Phenomenology of the Body, 1990.

———. "Matching." *Somatics* 6:4 (1988), 24–32; rpt. in *Bone, Breath, and Gesture: Practices of Embodiment*. Ed. Don Hanlon Johnson. Berkeley: North Atlantic Books, 1995, 317–37.

———. "Ghost Gestures: Phenomenological Investigations of Bodily Micromovements and Their Intercorporeal Implications." *Human Studies* 20 (1997), 181–201.

———. "Phenomenology of Embodiment/Embodied Phenomenology: Emerging Work." In *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*. Ed. Steven Crowell, Lester Embree, and Samuel J. Julian. Boca Raton: Center for Advanced Research in Phenomenology / Electron Press, 2001, 94–117.

———. "Contact Improvisation and the Lived World." In *Kunst und Wahrheit. Festschrift für Walter Biemel zu seinem 85. Geburtstag*. Ed. Mădălina Diaconu. Bucharest: Humanitas, 2003, 39–61.

———. "On the Dynamization of Phenomenological Concepts: An experimental essay in phenomenological practice." *Focus Pragensis* 4 (2004), 9–39.

———. "Husserl's Protean Concept of Affectivity: From the Texts to the Phenomena Themselves." *Philosophy Today* 52 (2008a, SPEP Supplement), 46–53.

———. "Interkinaesthetic affectivity: A phenomenological approach." *Continental Philosophy Review* 41 (2008b), 143–61.

———. "Bodily Protentionality." *Husserl Studies* 25 (2009a), 185–217.

———. "The Human Science of Somatics and Transcendental Phenomenology." *Žmogus ir Žodis* 11:4 (2009b), 10–26.

———. "The 'Remarkably Incompletely Constituted' Body in Light of a Methodological Understanding of Constitution: An Experiment in Phenomenological Practice (I)." In *Phenomenology 2010*, vol. 5: *Selected Essays from North America*. Ed. Michael Barber, Lester Embree, and Thomas J. Nenon. Bucharest: Zeta Books, 2010a, 19–69.

———. "Working Notions: A Meditation on Husserlian Phenomenological Practice." In *Advancing Phenomenology: Essays*

in *Honor of Lester Embree*. Ed. Thomas J. Nenon and Philip Blosser. Dordrecht: Springer, 2010b, 45–70.

———. "Critique of presuppositions, apperceptive traditionality, and the body as a medium for movement." *Studia Phaenomenologica* 11 (2011), 77–98.

———. "Operatively functioning subjectivity: Toward a history of the received interpretation." In *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology 2013*. Ed. Anton Vydra. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014, 11–36.

———. "La vida operativa: The Transcendental Disclosure of Operatively Functioning Life." *Acta Mexicana de Fenomenología* 1 (2016), 29–48.

———. "On the Deep Structure of World-Experiencing Life." *Études Phénoménologiques / Phenomenological Studies* 2 (2018a), 21–45.

———. "On the Transformation of the Time-Drenched Body: Kinaesthetic Capability-Consciousness and Recalcitrant Holding Patterns." *Journal of Consciousness Studies* 25:7–8 (2018b), 89–111.

283

———. "'No hay caminos, hay que caminar': Violations of kinaesthetic consciousness and pathways to recovery." Forthcoming.

Bobant, Charles. "La phénoménologie de la vie chez Erwin Straus." *Études Phénoménologiques / Phenomenological Studies* 2 (2018), 199–215.

Boehm, Rudolf. "Immanenz und Transzendenz." In his *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968, 141–85.

Bollnow, Otto Friedrich. "Der erlebte Raum." *Zeitschrift für die gesamte innere Medizin und ihre Grenzgebiet* 11 (1956), 97–105.

Brand, Gerd. *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955.

Brough, John B. "Translator's Introduction." In Edmund Husserl, *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)*. Trans. John B. Brough. Dordrecht: Springer, 2005, xxix–lxviii.

———. "Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in *The Idea of Phenomenology*." *Husserl Studies* 24 (2008), 177–91.

———. "'The Most Difficult of all Phenomenological Problems.'" *Husserl Studies* 27 (2011), 27–40.

Bruzina, Ronald. *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. New Haven: Yale University Press,

2004.

Cairns, Dorion. *Guide for Translating Husserl*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

———. *Conversations with Husserl and Fink*. Ed. Husserl-Archives. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

Calenge, Simon. "L'opposition entre Georg Misch et Edmund Husserl sur la vie, le vécu et la réflexion." *Études Phénoménologiques / Phenomenological Studies* 2 (2018), 47–75.

Cavallaro, Marco. "Das 'Problem' der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls." *Husserl Studies* 32 (2016), 237–61.

Crespo, Mariano. "Moritz Geiger on the Consciousness of Feelings." *Studia Phaenomenologica* 15 (2015), 375–93.

Gallagher, Shaun. "Lived body and environment." *Research in Phenomenology* 16 (1986), 139–70.

Heffernan, George. "The Paradox of Objectless Presentations in Early Phenomenology: A Brief History of the Intentional Object from Bolzano to Husserl, With Concise Analyses of the Positions of Brentano, Frege, Twardowski, and Meinong." *Studia Phaenomenologica* 15 (2015), 67–91.

Held, Klaus. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

Hoffmann, Gisbert. "Die Zweideutigkeit der Reflexion als Wahrnehmung von Anonymität." *Husserl Studies* 14 (1997), 95–121.

Holenstein, Elmar. *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.

Husserl, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Ed. Ludwig Landgrebe. Prag: Academia-Verlag, 1939.

———. *Husserliana*. Den Haag / Dordrecht: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer, 1950ff.

———. *Briefwechsel*. 10 vols. Ed. Karl Schuhmann with Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

———. *Husserliana Materialien*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers / Springer, 2001ff.

Ingarden, Roman. "Über die Gefahr einer petitio principii in der Erkenntnistheorie. Ein Beitrag zur Prinzipienfrage der Erkenntnistheorie."

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 4 (1921), 545–68.

———. “Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl.” *Analecta Husserliana* 1 (1971), 36–74.

Jonkus, Dalius. “Phenomenological Approaches to Self-Consciousness and the Unconscious (Moritz Geiger and Vasily Sesemann).” *Studia Phaenomenologica* 15 (2015), 247–58.

———. “Vasily Sesemann’s Theory of Knowledge and Its Phenomenological Relevance.” In *Early Phenomenology in Central and Eastern Europe: Main Figures, Ideas, and Problems*. Ed. Witold Płotka and Patrick Eldridge. Switzerland: Springer, 2020, 93–110.

Kern, Iso. *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

———. “Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl.” In *Husserl-Symposium Mainz 27.6/4.7.1988*. Ed. Gerhard Funke. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1989, 51–63.

285

Kreuch, Gerhard. *Self-Feeling: Can Self-Consciousness be Understood as a Feeling?* Switzerland: Springer, 2019.

Landgrebe, Ludwig. “Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung.” In *Edmund Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif publié à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe*. [Ed. Herman Leo Van Breda and Jacques Taminiaux.] La Haye: Martinus Nijhoff, 1959, 238–59.

———. “Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie.” In his *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1963, 143–62.

———. “The Phenomenological Concept of Experience.” Trans. Donn C. Welton. *Philosophy and Phenomenological Research* 34 (1973), 1–13.

———. “Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre.” *Tijdschrift voor Filosofie* 36 (1974), 466–82.

———. “Phänomenologische Analyse und Dialektik.” *Phänomenologische Forschungen* 10 (1980), 21–88.

———. *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*. Ed. Karel Novotný. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

Leder, Drew. *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Lohmar, Dieter. “Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung. Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung.” *Husserl Studies*

10 (1993–94), 111–41.

———. "Zur Vorgeschichte der transzendentalen Reduktion in den *Logischen Untersuchungen*. Die unbekannte 'Reduktion auf den reellen Bestand.'" *Husserl Studies* 28 (2012), 1–24.

Melle, Ullrich. "Objektivierende und nicht-objektivierende Akte." In *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Ed. Samuel IJsseling. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, 35–49.

Métraux, Alexandre. "Edmund Husserl und Moritz Geiger." In *Die Münchener Phänomenologie*. Ed. Helmut Kuhn, Eberhard Avé-Lallement, and Reinhold Gladiator. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975, 139–57.

Michotte, Albert. *La perception de la causalité*. Paris: Vrin, 1946; *The Perception of Causality*. Trans. T. R. Miles and Elaine Miles. London: Methuen, 1963.

Minkowski, Eugène. "Les notions de distance vécue." *Journal de Psychologie* 27 (1930), 727–45.

———. *Le temps vécu*. Paris: Collection de l'Évolution Psychiatrique, 1933.

Mirvish, Adrian. "Sartre and the Lived Body: Negation, Non-Positional Self-Awareness, and Hodological Space." In *Sartre on the Body*. Ed. Katherine J. Morris. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010, 67–83.

Mohanty, Jitendra Nath. *The Concept of Intentionality*. St. Louis: Warren H. Green, 1972.

Moran, Dermot. "Husserl, Sartre, and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch, and the 'Double Sensation.'" In *Sartre on the Body*. Ed. Katherine J. Morris. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010, 41–66.

Ni, Liangkang. "Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl." *Husserl Studies* 15 (1998), 77–99.

Niel, Luis. "The Phenomenology of Primal-Phenomenality: Husserl and the Boundaries of the Phenomenology of Time." *Husserl Studies* 29 (2013), 211–30.

Peckitt, Michael Gillan. "Resisting Sartrean Pain: Henry, Sartre, and Biranism." In *Sartre on the Body*. Ed. Katherine J. Morris. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010, 120–29.

Pokropski, Marek. "Leopold Blaustein's Critique of Husserl's Theory of Intentional Act, Object, and Content." *Studia Phaenomenologica* 15 (2015), 93–103.

Rabanaque, Luis Román. "Percept, Concept, and the Stratification of

Ideality." In *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree*. Ed. Thomas Nenon and Philip Blosser. Dordrecht: Springer, 2010, 71–85.

Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *Husserl en diálogo: Lecturas y debates*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

Roesner, Martina. "Zwischen transzendentaler Genese und faktischer Existenz. Konfigurationen des Lebensbegriffs bei Natorp, Husserl und Heidegger." *Husserl Studies* 28 (2012), 61–80.

Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

Seeböhm, Thomas M. *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. Edmund Husserls transzendentalphänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn: Bouvier, 1962.

———. "The Paradox of Subjectivity and the Idea of Ultimate Grounding in Husserl and Heidegger." In *Phenomenology and Indian Philosophy*. Ed. D. P. Chattopadhyaya, Lester Embree, and Jitendranath Mohanty. Albany: State University of New York Press, 1992, 153–68.

Straus, Erwin W. "Le mouvement vécu." *Recherches Philosophiques* 5 (1935–36), 112–38; trans. as "Lived Movement" in Straus 1966, 38–58.

———. *Phenomenological Psychology: The Selected Papers of Erwin W. Straus*. Trans., in part, Erling Eng. New York: Basic Books, 1966.

Sutton, John, McIlwain, Doris, Christiansen, Wayne, and Geeves, Andrew. "Applying Intelligence to the Reflexes: Embodied Skills and Habits between Dreyfus and Descartes." *Journal of the British Society for Phenomenology* 42 (2011), 78–103.

Xolocotzi Yáñez, Ángel, and Zirión Quijano, Antonio. *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2018.

Zahavi, Dan. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.

———. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

Zaner, Richard M. *The Way of Phenomenology: Criticism as a Philosophical Discipline*. Indianapolis: Pegasus, 1970.

Zirión Quijano, Antonio. *Glosario-guía para traducir a Husserl*. www.ggthusserl.org, begun 1992, ongoingly revised.

———. "The marginal notes of José Gaos in *Ideas I*." *Husserl Studies*

12 (1995), 19–53.

———. *Historia de la fenomenología en México*. Morelia: jitanjáfora, 2003.

———. "The Call 'Back to the Things Themselves' and the Notion of Phenomenology." *Husserl Studies* 22 (2006), 29–51.

———. "About the Notion of Phenomenology, One More Time." In *Phenomenology 2005*, vol. 2: *Selected Essays from Latin America*. Ed. Zeljko Loparic and Roberto Walton. Bucharest: Zeta Books, 2007, 661–77.

———. "Focusing and Phenomenology." In *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree*. Ed. Thomas Nenon and Philip Blosser. Dordrecht: Springer, 2010, 87–102.



LA FENOMENOLOGÍA ANTE LA PANDEMIA:
LA CUESTIÓN DE LA RESPONSABILIDAD

Rosemary R.P. de Lerner¹
Pontificia Universidad Católica del Perú

*Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
Caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace el camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante no hay camino
sino estelas en la mar.*

289

(Proverbios y Cantares, XXIX, A. Machado)

DEDICATORIA

Hace veintiún años, concretamente el 16 de agosto de 1999, conocí a Antonio Zirión Q. con ocasión del XIV Congreso Interamericano de Filosofía, en el Hotel Real de Puebla, México, en cuyo Salón Iztaccíhuatl se llevó a cabo la fundación del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Antonio nos había invitado a varios fenomenólogos latinoamericanos, en el contexto de dicho Congreso, a participar en lo que luego se conoció como el Primer Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Pero también nos convocó aquella vez—gracias a la iniciativa de Klaus Held—para formalizar la comunidad latinoamericana de fenomenólogos cuyos esfuerzos, hasta ese momento, resultaban más bien aislados y de alcance relativo (salvo en casos más destacados como los de México y Argentina, o Colombia y Venezuela). Desde entonces y con el tiempo, además de entablar un trabajo colaborativo, fuimos profundizando lazos de amistad y, cual “caminantes” sin camino trazado, asentamos un largo, fructífero y fraternal “camino al andar”, parafraseando a Machado, en el que espero nos quede aún un trecho por recorrer. Esta contribución se la dedico con mucho afecto, reverberando en mi mente aún su reciente video sobre “¿Qué puede decir la filosofía ante la pandemia?”, intentando continuar su pista de cómo la filosofía ilumina de modo eminente los “cambios del mundo” de los que la humanidad es responsable, y

¹ ORCID N°0000-0001-6634-4437.

más específicamente los cambios de sentido o significado que sólo la fenomenología ha sabido iluminar. A continuación, entonces, y desde la fenomenología, profundizo en el significado de la responsabilidad humana en relación a las posibles condiciones que han desatado la pandemia que nos azota en este aciago año 2020. Asimismo, intento mostrar—de cara precisamente a la cuestión del *sentido*—en qué medida sólo desde la responsabilidad dichas condiciones pueden ser superadas.

Para abordar el tema que me he propuesto, y si me atengo a la caracterización husserliana del método fenomenológico, cuya meta última consiste en el “descubrimiento del campo trascendental de la experiencia según sus estructuras universales”², es menester que yo parta del “objeto intencional como ‘hilo conductor trascendental’”³, o de “lo existente” como “índice de un sistema de correlación subjetivo”⁴. Así, abordaré, primero, en la actitud natural, el tema de la pandemia en nuestro mundo de la vida circundante actual y lo usaré como *hilo conductor* de una interrogación retrospectiva hacia su raigambre experiencial trascendental. Pues solo desde esta dimensión puede vislumbrarse en su real concreción la profunda paradoja de la subjetividad humana: por un lado, su radical *inserción*, vulnerable y contingente en la naturaleza viviente como sujeto-*en-el-mundo*; y, por el otro lado, el *alcance*⁵ espiritual de su *responsabilidad* y agencia sobre él como sujeto-*para-el-mundo*—constituyendo su sentido, reactivando los sentidos sedimentados desde generaciones pasadas, transformándolos y modificando las perspectivas sobre su validez. Partiré, pues, de reflexiones objetivas, dadas en la perspectiva de la *tercera* persona, para paulatinamente girar la mirada hacia una perspectiva experiencial, subjetiva, en la *primera* persona.

A continuación, primero me referiré a aspectos histórico-críticos que caracterizan actualmente al mundo de la vida globalizado y que preceden

² Hua 1. 1950. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. Stephan Strasser, 1986, 66. Ed. cast. *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 37. Trad. Mario A. Presas. (En adelante Hua para todas las referencias de Husserliana, seguido del número de volumen, páginado y parágrafo de ser el caso, o páginado de la edición castellana. N. d. E.)

³ *Ibíd.*, 1, § 21.

⁴ Hua 6, § 48. (Hua 6. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel, 365–386 (Beilage III, “Vom Ursprung der Geometrie”, 2008. Ed. cast., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2000 Trad. y est. prel. Julia V. Iribarne/ “La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional.” En: *Edmund Husserl, Textos Breves (1887-1936)*, Salamanca, Sígueme, 2019, pp. 33–54. Trad. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner.

⁵ *Ibíd.*, § 53

a la actual pandemia. Luego, como transición a la perspectiva en primera persona y en el marco de un cambio reciente de paradigma científico hacia la “visión sistémica de la vida”, abordaré los conceptos de *cognición* y *autopoiesis* introducidos por Maturana y Varela, y el intento de Jakob von Uexküll de penetrar en la vida subjetiva (dadora de sentido) del mundo animal. En tercer lugar, retomando la paradoja del sujeto-*en-el-mundo* y el sujeto-*para-el-mundo*, examino la estructura del mundo de la vida como vía al campo trascendental de la experiencia, el de la correlación entre la *vida* y el *mundo*, esto es, el de la estructura noético-noemática de nuestra experiencia encarnada, intersubjetiva e histórico-temporal para mostrar cómo ella no se reduce a una mera *autoafección pasiva* sino que es fuente originaria de una virtud y capacidad espiritual transformadora: la de la *responsabilidad*.

§ 1. EL MUNDO DE LA VIDA CONTEMPORÁNEO, LA PANDEMIA, Y LAS ZONOSIS.
MIRADA HISTÓRICO-CRÍTICA

Desde las primeras semanas del 2020, paulatinamente, la humanidad empezó a percatarse (hasta comprender de golpe en el mes de marzo) que un azote ecológico sin precedentes en su historia reciente ha golpeado nuestro mundo—una pandemia de consecuencias ecológicas, científico-médicas, psicológicas, sociales, económicas y políticas inéditas a nivel global. En este panorama, la humanidad se halla al frente de un problema ético fundamental, si la devastación de la tierra, causada crecientemente desde la Modernidad por la *hybris* de la civilización técnico-industrial, no remite a su propia *responsabilidad*. Pues, en efecto, y precediendo a esta y otras pandemias, la cara de Jano del “progreso” del que Occidente se jacta desde inicios de la era moderna y la revolución industrial-tecnológica, también se ha caracterizado desde fines del siglo 18 e inicios del 19 por una secuencia veloz de crisis de distinta índole: ecológica, económica⁶, ideológica (religiosa y/o política)⁷, migratoria (causante de hambrunas o guerras), sanitaria, educativa⁸ y, sobre todo, una crisis moral generalizada en la que el valor del dinero (individualista y hedonistamente concebido), más que en un *medio* se ha convertido en el *fin* mismo.

Como señala Miguel Giusti en una lúcida entrevista que la Agencia An-

⁶ Las crisis económicas durante el siglo 20 han adquirido un cariz dramático, pues en su contexto paulatinamente un aproximado del 1% de la población mundial ha llegado a controlar más del 98% de los recursos planetarios.

⁷ Estas crisis son resultantes en choques bélicos que afectan a poblaciones civiles inocentes.

⁸ La crisis educativa a nivel global consiste en el reemplazo paulatino de la *formación* humanístico-cultural y en valores superiores con la *información* y transmisión de *datos* y su manejo con criterios de rendimiento y producción industrial y económica desenfrenada.

dina le hiciera el 29 de abril de este año, ante esta crisis sin precedentes inmediatamente se ha dado “una llamativa sobrerreacción mediática” muy “poco acorde con la gravedad del problema” caracterizada por la ya normal seducción de “los cantos de sirena de la sociedad del espectáculo”. Ante ello, hace un justo llamado a “guardar silencio”, pues lo que “más falta nos hace es entender que estamos viviendo un duelo”. En suma, es muy “poco” “lo que sabemos sobre el futuro inmediato y sobre el mediato”, no sólo “sobre la cuestión estrictamente sanitaria, sino también sobre la de la economía mundial (...) pese a lo que dicen con insólita certeza tantos oráculos”. Precisamente la misma impresión me dieron dos libros recientes que reunieron publicaciones de conocidos intelectuales internacionales, difundidos por las redes entre febrero y abril. En ellos—*Sopa de Wuhan* y *La fiebre*⁹—se interpreta la pandemia y las medidas drásticas que implementaron los gobiernos para contenerla a nivel global. Si en el primer libro algunos de sus apresurados autores pontificaban sobre “la invención de una pandemia” “como otra forma de restringir las libertades” con “medidas de emergencia frenéticas, irracionales y completamente injustificadas”, o como un “golpe al capitalismo a lo *Kill Bill*” que abre “las puertas de un nuevo orden mundial”. Los autores de *La fiebre*, con un tono más prudente y contrito, admitían ya su incertidumbre bajo el epígrafe dedicatorio: “a quienes han perdido a alguien en medio de este lío”¹⁰. El autor que encabeza el primer libro, *Sopa de Wuhan*, cierra el segundo, *La fiebre*, “aclarando” su contribución anterior y respondiendo a sus críticos, pero lamentándose “que el estado de excepción, al cual los

⁹ Ambos libros distribuidos gratuitamente, fueron creados por una organización denominada ASPO (*Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio*), y editados por Pablo Amadeo, profesor de Comunicación Social en la Universidad Nacional de La Plata. Se hicieron virales. *Sopa de Wuhan*, publicado en febrero del 2020, reúne quince interpretaciones que conocidos intelectuales mundiales publicaron tan pronto se desató la pandemia de Covid 19 y se implementaron las medidas restrictivas de cuarentena en diversas partes del mundo. Dichos ensayos, periodísticos o literarios, habían sido poco antes publicados en distintos medios por conocidos intelectuales (Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Jean-Luc Nancy, Judith Butler, Alain Badiou, Franco “Bifo” Berardi, Santiago López Petit, David Harvey, Byung-Chul Han, Raúl Zibechi, María Galindo, Markus Gabriel, Gustavo Yáñez González, Patricia Manrique y Paul B. Preciado). Pablo Amadeo (ed.), *Sopa de Wuhan*. Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO), 2020 / Pablo Amadeo (ed.), *La fiebre*. Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO), 2020.

¹⁰ *La fiebre* reúne a autores más bien locales cuyos textos, más sobrios, abordan la “guerra frente a la zoonosis”, “la fábrica de las pandemias”, “la vida en cuestión”, “el nuevo hábitat”, entre otras reflexiones. Su editor, nuevamente Pablo Amadeo y en ASPO, sostiene que “Todo tiene un mito de origen. El mito *siempre* es ficcional y, a su vez, *siempre* tiene algo verdadero, hecho que lo configura como un territorio de disputas.” *Sopa de Wuhan*, admite Amadeo, es “una selección de artículos filosóficos que, como todo itinerario de lectura, (es) arbitraria”, “una suerte de bestiario, un catálogo de hipótesis”, pues “no hay significados estables de los cuales ‘sostenemos’” y, por ende, “la regla es la contingencia”.

gobiernos nos han acostumbrado desde hace tiempo,” se convierta en la nueva “condición normal”¹¹. Sin duda, además de la proliferación de diagnósticos apresurados, ideológicamente condicionados, así como teorías de la conspiración que tejen realidades “alternativas”, reflexiones más sobrias son también abundantes. En este contexto, quizás convenga recordar la admonición, tan fenomenológica, de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, que señala que “Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar”¹² o la advertencia: “¡no pienses, sino mira!”¹³.

Con ese ánimo de describir, no de explicar, volvamos la mirada al concepto de zoonosis (del ζῷον, animal y νόσος, enfermedad) y a la inserción e interacción humana con la vida animal en el planeta. Se trata de cualquier enfermedad infecciosa que se transmite de forma natural de animales (en su mayoría vertebrados) a humanos y viceversa¹⁴. De los 1415 patógenos humanos (entre virus, bacterias, hongos y parásitos) se sabe hoy que un 61% por ciento son zoonóticos. Las enfermedades producidas por virus, más invisibles, se complican con infecciones de otros patógenos¹⁵. Ya

¹¹ El autor, Giorgio Agamben, tituló su texto “Aclaración”, en respuesta a un periodista que supuestamente ha distorsionado sus consideraciones “sobre la confusión ética en la cual la epidemia está arrastrando” a su país. Pero redobla sus críticas políticas a lo que él considera “la ola de pánico que ha paralizado a su país,” pues “la nuda vida—y el miedo a perderla—no es algo que une a los hombres, sino que los ciega y separa”. Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*. Stanford, CA, Stanford University Press, 2004, p. 21. Trad. Kevin Attell.

¹² Ludwig, Wittgenstein, 1998. *Investigaciones filosóficas*. (1936-1949, Barcelona, Editorial Crítica-Grijalbo., af. 109. Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines.

¹³ *Ibid.*, af. 66. Mirar, describir y simplemente constatar que el escenario de la pandemia plantea una situación absolutamente inédita para la humanidad, que será más difícil de enfrentar si no se asume desde ya que no hay marcha atrás, que no habrá un volver a la situación de la llamada “normalidad”. Quizás incluso deba añadirse que *no es deseable* volver a dicha situación anterior, pues habría que reconocer su carácter imperfecto, incluso “anormal”. Justamente hace un par de meses un movimiento mundial movido desde Francia por la actriz Juliette Binoche y el austrofísico Aurélien Barrau, titulado “Contra una vuelta a la normalidad”, caracteriza la situación anterior de todos los países a nivel global como afectada por un problema “sistémico”, que no basta corregir por partes. Las profundas crisis de injusticia social, económica, educativa y de servicios básicos especialmente de los países del tercer mundo y emergentes, como los nuestros, son parte de una “metacrisis” global de la cual también forma parte la actual catástrofe ecológica. Varios foros mundiales ya vienen señalando que habría que aprovechar esta coyuntura trágica—pues sólo con las “crisis” se dan los reales cambios en la historia de la humanidad—para salir de la lógica insostenible que aún prevalece y trabajar por fin en una refundación profunda de los objetivos, valores y economías globales.

¹⁴ Concretamente, los contagios de animales al ser humano se denominan *zoonosis*. Desde la antigüedad y el medioevo se ha conocido la rabia y la peste, entre otras plagas. En los últimos treinta años se han descubierto muchas más, desde el ébola, la salmonelosis, la influenza, etc..

¹⁵ Los infectólogos llaman *vectores* a la especie animal intermedia que transporta el agente patógeno a los humanos. Varios patógenos víricos se ha identificado en los últimos

se admite hoy que la industrialización capitalista y la destrucción humana de la biodiversidad son las que crean las condiciones para nuevos virus y enfermedades como Covid19¹⁶—que impactan profundamente la salud y economía de países ricos y pobres por igual. Sólo desde 1960 a 2004 ya se han identificado hasta 335 nuevas enfermedades zoonóticas. Se trata del costo oculto del crecimiento económico, como señala un artículo de *The Guardian*, del 18 de marzo de este año¹⁷. En suma, el ecosistema como tal no es el problema sino la intervención humana en bosques, florestas, selvas y hábitats naturales, generalmente de zonas pobres, densamente pobladas, que no tienen otra posibilidad de asegurar su fuente de alimentación, que instalando “mercados húmedos” o informales en los que sacrifican y venden animales silvestres huéspedes de virus letales (gripe aviar, porcina, Covid19) que, al ser consumidos, se trasladan al ser humano que los expanden por todo el orbe¹⁸. Nuestra Amazonía puede ser—si no lo es ya, por

treinta años. El último, Coronavirus 2, o Covid 19, no es la infección más letal (como el ébola, que solo se contagia mediante contacto directo), sino aquella cuyo contagio se expande exponencialmente por el aire de modo *cuasi* invisible.

294

¹⁶ Una nueva disciplina emergente (“Salud planetaria”) es la que enfoca las conexiones crecientemente visibles entre el bienestar de los humanos, otros seres vivos y ecosistemas enteros.

¹⁷ El artículo de *The Guardian* (18.03.20) se titula: “La punta del iceberg: ¿nuestra destrucción de la naturaleza es responsable del Covid-19?” En él se señala que se ha empezado a demostrar recién desde hace diez o veinte años lo que se pensaba mucho antes: que tanto este último flagelo como otros anteriores, v.gr. el ébola, SIDA, el dengue, y otros, se originan en bosques tropicales y ambientes naturales con vida silvestre exótica que alberga huéspedes de virus y patógenos letales al ser humano. Al invadir dichos hábitats, construir grandes urbes, carreteras, industrias, urbanizar tierras de cultivo, desarrollar la minería, expandir la tala y, sobre todo, al empezar a cazar animales salvajes y silvestres para consumo humano, sacrificarlos, cortarlos y venderlos en los “mercados húmedos” o mercados informales de zonas densamente pobladas del planeta (como el de Wuhan, en China, u otros en África Occidental, Asia y, es de temer que dentro de poco, en la Amazonía), se liberan virus de sus huéspedes y sistemas de contención naturales y pasan a huéspedes humanos, expandiéndose con ellos rápidamente a otros lugares del orbe. Se cree que en Wuhan, China empezó la pandemia. En su “mercado húmedo” se sacrificaban y vendían cachorros de lobos, salamandras, cocodrilos, escorpiones, ratas, ardillas, zorros, tortugas, armadillos. Lo mismo en África Occidental y Central donde se venden monos, murciélagos, ratas, y docenas de especies de aves, mamíferos, insectos y roedores, sacrificados y vendidos cerca a silos abiertos sin drenaje. A raíz de la alerta del C19, China cerró el mercado de Wuhan y Pekín y prohibió el comercio y alimentación de animales silvestres, salvo pescado y mariscos. (John Vidal, *The Tip of the Iceberg: Is our Destruction of Nature Responsible for Covid 19?*, *The Guardian*, 2020. <https://www.theguardian.com/environment/2020/mar/18/tip-of-the-iceberg-is-our-destruction-of-nature-responsible-for-covid-19-aoe>)

¹⁸ El *New York Times* introdujo el término “Ecología de la enfermedad” en el artículo de opinión de Jim Robbins, de 15 de julio del 2012, para caracterizar este tema económico y sanitario causado por cambios demográficos globales, que han dado lugar a que se cuadruplicquen enfermedades emergentes los últimos veinticinco años (v.gr., gripe aviar, gripe porcina). (<https://www.nytimes.com/2012/07/15/sunday-review/the-ecology-of-disease.html>.)

la tragedia que actualmente se vive en dicha zona en el Perú—el próximo foco infeccioso de otra pandemia global.

§ 2. DE MÁQUINAS A SERES VIVOS. COGNICIÓN Y AUTOPOIESIS.

LA PERSPECTIVA SUBJETIVISTA DEL MUNDO ANIMAL (JAKOB VON UEXKÜLL)

Consideremos ahora cuestiones más básicas relativas a las ciencias y las filosofías de la vida y lo que ellas nos revelan de la naturaleza viva y de nuestra inserción en ella. Somos, en efecto, seres *en* el mundo, pero también sujetos *para* el mundo. Ello nos servirá de tránsito para, en el próximo acápite, retornar a la experiencia y a su *a priori* de la correlación, donde la vida humana se nos revela no solo como pasiva sino también como activa y responsable.

Desde hace unos cuarenta años, un nuevo paradigma científico emerge y se está consolidando en las investigaciones sociales y científicas más avanzadas como una “visión unificadora” —la “visión sistémica de la vida”¹⁹, como señalan sus promotores, Fritjof Capra y Pier Luigi Luisi. Con él se empieza a desplazar el paradigma dualista y mecanicista que ha prevalecido en las ciencias y la filosofía occidentales desde Descartes. La noción de “vida” es central en este cambio de paradigma: tanto desde el punto de vista científico como el filosófico. Durante el siglo 20 esto se hace cada vez más evidente²⁰.

¹⁹ Título dado por Fritjof Capra (1939) y Pier Luigi Luisi (1938) a su libro de 2014 (*The Systems View of Life, A Unifying Vision*). Capra (1939-) es doctor en física teórica y teórico de sistemas, quien por más de 40 años estudia el impacto social y filosófico de la ciencia contemporánea y sus cambios (incluyendo biología y ecología), e insiste en la necesidad de una comprensión holística de nuestro universo circundante, tomando en consideración la interrelación e interconexión entre todos sus fenómenos. Algunas de sus obras más conocidas son *The Tao of Physics* (Boston, Shambhala, 1975), *The Turning Point* (Nueva York, Simon & Schuster, 1982) —en la que se basa la película de Berndt Capra *Mindwalk* (USA, Triton Pictures <https://www.youtube.com/watch?v=E8s0He0560g>), 1990. Guión basado en Capra, Fritjof, *The Turning Point*— y *The Web of Life* (Nueva York: Anchor/Doubleday, 1996). Luisi (1938-) es Profesor de Bioquímica y Director del Laboratorio de Biología Sintética y Supramolecular de la Universidad de Roma 3; es autor de *The Emergence of Life* (2006), y coautor con Zara Houshmand de *Mind and Life* (2008).

²⁰ La “división” o “hiato cultural” entre las *Lebensphilosophien* orientadas a las ciencias naturales, por un lado, y las orientadas humanísticamente, por el otro, dieron lugar a distintas tradiciones que escasamente dialogaban y que apenas toleraban la investigación interdisciplinaria desde sus respectivos criterios reduccionistas. Cabe destacar que tanto Dilthey como Bergson, y aún más explícitamente, Husserl y Bachelard, así como más tarde Merleau-Ponty y Foucault, no dejaron nunca de reconocer las raíces naturales de la dimensión espiritual de la vida. La filosofía de Husserl se vio especialmente atrapada en el fuego cruzado entre las tradiciones filosóficas analíticas y continentales, pues ambas desestimaron su trabajo como un subjetivismo escéptico y/o un relativismo solipsista. Su alegado “cientismo” objetivante y logocéntrico era rechazado por los defensores de las ciencias humanas; mientras que su alegado “anti-naturalismo” fue refutado por los filósofos más allegados a las ciencias naturales. Los primeros destacaban su contribución a temas culturales, históricos y morales, mientras que algunos de los últimos destacaron algunas de

Desde el nacimiento de las “ciencias cognitivas” hace un poco más de 45 años— con las contribuciones de biólogos como Gregory Bateson, por un lado, y las de Humberto Maturana y luego Francisco Varela, fundadores de la “teoría cognitiva de Santiago”, por el otro— se abandonó el concepto cartesiano de la mente como una *res* o sustancia²¹. Cabe señalar que los trabajos del biólogo alemán Jakob von Uexküll (1864-1944) también influenciaron el trabajo biológico de Maturana, por un lado, así como la obra filosófica de Scheler, Cassirer, Heidegger, Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze y Guattari, por el otro. Desde Maturana y Varela, la mente empezó a ser tratada como un *proceso* caracterizado en términos de patrones y relaciones organizados, comunes a todo organismo viviente (Capra y Luisi 2014, 253). Empezaron a referirse a los procesos de *autopreservación* de todo organismo viviente —desde los unicelulares en creciente complejidad hasta su más elevado desarrollo ontofilogenético— como redes continuamente autogeneradas dentro de estructuras siempre cambiantes. Denominaron a dichos procesos *autopoiesis*²² —*auto* por autonomía e individuación y *poiesis* por producción de la propia vida— y *cognición*, término que denota la *interacción* constructiva con sus entornos involucrada en los procesos autopoiéticos de un organismo²³, es decir, su comportamiento “con relevancia para la preservación de sí mismo”²⁴. Von Uexküll ya había introducido el concepto central de *Umwelt* como el mundo perceptivo en el que *existe* y con el que *interactúa* todo organismo, desde el unicelular hasta el de mayor nivel de complejidad, y en el que *actúa* como un sujeto viviente con un *Innenwelt* —a través de *sensores* que lo afectan y *efectores* que transforman su entorno como partes de un sistema *biosemiótico*²⁵.

El desmoronamiento paulatino del paradigma epistemológico y ontológico cartesiano y el paradigma matemático, determinista, mecanicista, objetivista y tecnicista de Newton muestran signos de crisis desde el siglo 19, primero en las ciencias de la vida, naturales y sociales (tales como la biología, la psicología, la lingüística, la historia, el arte, la economía, la

sus intuiciones en las ciencias formales.

²¹ Humberto Maturana, and Francisco Varela. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, Boston, Shambhala Publications, 1987.

²² El concepto de *autopoiesis* es original de Humberto Maturana que luego de investigar en el Reino Unido y en Estados Unidos regresa a Chile en 1960, demorándose diez años en dar una respuesta común a la pregunta de *qué es la vida y cómo se da el proceso de percepción*. Su respuesta desde 1970 es precisamente la *autopoiesis*. (Humberto Maturana and Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition*, Boston/Dordrecht/Londres, D. Reidel Publishing Co, 1980.)

²³ Humberto Maturana y F. Varela, *De Máquinas y Seres Vivos: Una teoría sobre la organización biológica*, Santiago, Editorial Universitaria, 1995. Ed. revisada y pref.

²⁴ Humberto Maturana y F. Varela, *Autopoiesis and Cognition*, ed. cit., p. 13.

²⁵ Von Uexküll, Jakob. 1926 (1920). *Theoretical Biology*. New York: Harcourt, Brace & Co. / Jakob Von Uexküll, (1934). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, Buenos Aires, Cactus, 2016. Trad. Marcos Guntin.

sociología), y en la filosofía. Pero también aparecen en la química y la termodinámica, disciplinas cuyos descubrimientos –como ciencias *naturales*– no debían contradecir el paradigma newtoniano “mecanicista, fiscalista, objetivista” y “lineal”. Finalmente, estas diversas anomalías y las crisis resultantes alcanzan a la misma física, dando lugar a un “giro perceptivo de la física a las ciencias de la vida”²⁶.

Paulatinamente se reconoce que en el universo *físico* inorgánico –no solo en el *biológico*– ocurren “novedades”, que hay “nuevas organizaciones espacio-temporales” e “historia”; es decir, que el tiempo tiene “un papel creativo”. En esta situación, “las ecuaciones devienen no lineales”, pues contemplan más de una solución²⁷.

Algunos conceptos novedosos de este paradigma físico emergente son, en primer lugar, el “principio de incertidumbre”, que expresa en forma matemática los “límites de las capacidades intuitivas” para comprender el mundo subatómico (Heisenberg *op. cit.*). Las propiedades “intrínsecas” de las partículas elementales *dependen* del “contexto experimental” y de la “mente del observador”²⁸. Surge, además, una nueva noción de “causalidad”. La “materia” manifiesta un carácter “dinámico” e “inquieto”, una “forma” o “manejo” de “energía” que se transforma en otras formas de energía, etc. En consecuencia, la “nueva física” involucra un “giro perceptivo” de las partes a los *todos*; del atomismo a la *interconnectividad*; de los objetos a las *relaciones*; de las medidas a los *mapeos*; de las cantidades a las *cualidades*; de las estructuras a los *procesos*; del determinismo a la *probabilidad*; de la causalidad a la *estadística*, etcétera²⁹.

Todas estas características resuenan en el giro trascendental de Husserl y

²⁶ (Fritjof Capra and Pier Luigi Luisi, *The Systems View of Life: A Unifying Vision*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014. F. Capra, *The Tao of Physics*, ed. cit., 1975; *The turning Point*, ed. cit.; *The Web of Life*, ed. cit.; Fritjof Capra, *The Hidden Connections*, New York, Doubleday, 2002.) Concretamente, varios de estos hallazgos producen anomalías que debilitan la aplicación universal del concepto newtoniano de un “tiempo reversible”, concepto que está a la base del determinismo y predictibilidad de las leyes de la naturaleza alegados por Newton. Estos hallazgos se encuentran, por ejemplo, en las teorías de la evolución desde Lamarck hasta Darwin, en la investigación biológica y genética, en la termodinámica (con la reformulación del significado de la segunda ley o entropía), en el estudio de fenómenos y fuerzas electromagnéticas, y en las ciencias sociales y la economía.

²⁷ Ilya Prigogine, “The Philosophy of Instability”, *Futures* (21), 1989 (pp. 396–400), p. 398–399.

²⁸ En palabras de Werner Heisenberg, “[e]l mundo aparece como un tejido complicado de eventos, donde diferentes tipos de conexiones se alternan o superponen o combinan, y así determinan la textura del todo” (Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy*, New York, Harper Torchbooks, 1958, p. 107); y afirma que “el todo determina la parte”. El papel del *observador* (del “sujeto”) no se limita a “medir fenómenos”, sino que también *interviene* en su *producción*: “Lo que observamos no es la naturaleza misma, sino la naturaleza expuesta a nuestro método de cuestionar” (*Ibid.*, p. 58).

²⁹ F. Capra y Luisi, *op. cit.*, pp. 73–79.

en su advertencia respecto del “olvidado fundamento de las ciencias físicas en el mundo de la vida” y en la evidencia de la intuición –a pesar de su finitud– como el “principio de los principios” de la fenomenología, sobre cuyos límites y para superarlos se construyen los mundos matemáticos y simbólicos infinitos³⁰.

En el campo de la biología, von Uexküll ya había superado desde la primera década del siglo 20 la perspectiva objetivista newtoniana con su concepto de *Umwelt*. Este consiste –metafóricamente hablando– en una suerte de “cosmovisión” *subjetiva* según la cual, desde el origen de la vida, los procesos vivientes pueden ser abordados desde el punto de vista *de cada especie*, como un organismo dotado de subjetividad, temporalidad e historicidad³¹. En este contexto, von Uexküll distingue el *Umwelt* como la perspectiva desde el “mundo interior” (*Innenwelt*, “en primera persona”) del organismo individual en relación con su entorno (siendo esta una interrelación abierta) y el *Umgebung* como la relación–vista “desde fuera” (“en tercera persona”) –entre el organismo y su entorno.

298

La lenta emergencia del paradigma sistémico ha durado gran parte del siglo 20, coexistiendo por lo menos hasta las décadas del setenta y ochenta con elementos del paradigma mecanicista anterior. Se va dando, por ende, una llamada “revolución silenciosa: de autómatas a organismos”³².

Paulatinamente se abordan los sistemas “del todo a las partes” (de sistemas a subsistemas y así sucesivamente: de ecosistemas, a sistemas sociales, a organismos, a órganos, a tejidos, a células, a moléculas bióticas y pre-bióticas, hasta llegar a la “sopa molecular”, y de allí a átomos, partículas elementales, etc. Cada nivel superior y más amplio de *complejidad* organizada se describe con las nociones de *propiedades emergentes* y de *interconectividad* de las partes *desde el todo*. En ecología, se empiezan a entender los sistemas vivos en interacción con su *Umwelt* (medio ambiente o mundo circundante) –como redes dentro de redes en la “trama de la vida”³³.

³⁰ Entre otros científicos que cuestionan el paradigma moderno, Evelyn F. Keller–historiadora de la ciencia, física, bióloga molecular y matemática de MIT– sugiere desde 1994 la necesidad de revocar la aproximación *objetivista* de la ciencia porque el paradigma fisicalista newtoniano y su hijuela–la imagen “objetivada” de la subjetividad–es una imagen que a su vez está precisamente *constituida por “sujetos”*, por lo cual el papel de la subjetividad debe ser replanteado (Evelyn Fox Keller, “La paradoja de la subjetividad científica” en Dora Fried Schnitmann (ed.), *Nuevos Paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1994, pp. 143–173.)

³¹ Tønnesen, Morten, “Umwelt Transitions: Uexküll and Environmental Change”, *Biosemiotics*, 2009 (2), 47–64. 2009, p. 48.

³² Dos desarrollos que emanan de la biología–no-linealidad y autoorganización–se añaden a los anteriores. Los científicos finalmente reconocen, de 1970 en adelante, que la naturaleza es “*inclementemente no-lineal*” (Capra y Luisi 2014: 105) y que pequeñas causas pueden producir efectos dramáticos, dando lugar a inestabilidades iniciales al origen de nuevas formas de autoorganización.

³³ F. Capra, *The way of Life*, ed. cit.

“La naturaleza en general –sostienen Capra y Luisi– resulta ser más como la naturaleza humana–impredecible, sensible al mundo circundante, influenciada por las más pequeñas fluctuaciones”³⁴. Cada organismo viviente, desde las primeras células hasta los seres humanos, tiene un “mundo inmanente” (un *self*) que “mantiene su individualidad” respecto de su entorno “externo” a través de una membrana por medio de la cual absorbe sus nutrientes y energía, y expulsa sus desechos³⁵. Se comienza a tratar la vida como una “propiedad global emergente” que “no está localizada” en ninguna de sus partes constitutivas, ni puede ser reducida a ellas³⁶.

El trabajo del biólogo von Uexküll, aquí, me sirve de transición a la interrogación fenomenológica, pues aborda la pregunta de *qué* es un animal intentando responderla desde su perspectiva misma, abordando a los animales como sujetos y agentes, no meramente como objetos de estudio: “a través de sus relaciones configuradoras-de-mundo con sus respectivos medioambientes”³⁷. Más allá del punto de vista objetivante, o incluso de la mirada antropológica, se pregunta qué y cómo conocen los mismos animales, “no simplemente lo que nosotros conocemos de ellos”³⁸. Von Uexküll considera que la relación de distintas especies con sus respectivos *Umwelten* es *significativa*. Consciente de que propone una tesis revolu-

³⁴ F. Capra y Luisi, *op. cit.*, p. 180.

³⁵ Así, cada organismo es un “sistema operacionalmente cerrado pero termodinámicamente abierto”, que se autopreserva a la vez que se regenera, interactuando con su entorno a través de un emparejamiento estructural “input/output”.

³⁶ A los conceptos de *autopoiesis* y *cognición* que introducen Maturana y Varela, se añaden los conceptos de “no linealidad” y de “complejidad” –desarrollados ulteriormente por las teorías clásicas de sistemas y cibernética entre 1940 y 1970– y el llamado “patrón de retroalimentación en bucle” (*feedback loop pattern*) desarrollado por Norbert Wiener con aportes de John von Neuman, Alan Turing, etc. Varias décadas antes, el biólogo von Uexküll había anticipado esta noción cibernética de un “patrón de causalidad en bucle” (o retroalimentación) en los organismos vivientes, a la que denomina “círculo funcional” refiriéndose con este concepto al ciclo sistémico entre sensores pasivos y efectores activos de cada organismo con su *Umwelt* (Jakob Von Uexküll, (1934). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 44. Trad. Marcos Guntin.) Von Uexküll tuvo así un impacto teórico en la cultura occidental y en la relación entre la filosofía occidental y las ciencias de la vida. Su legado conceptual dejó huella en los orígenes de la cibernética, en la superación de los dualismos metafísicos y en una comprensión refinada de cómo los organismos están diversamente conectados.

³⁷ (Kristian Köchy y Francesca Michélini, ed. *Jakob von Uexküll and Philosophy: Life, Environments, Anthropology*. Oxon, UK/NY, Routledge (Taylor and Francis, 1st ed.), 2020, p. xii. Prefacio, Brett Buchanan Buchanan.

³⁸ Von Uexküll pensaba que hay “millones de mundos circundantes” de la vida, allí afuera, cada uno revelando un “campo de investigación nuevo, infinitamente rico, desde la perspectiva de cada animal, como agentes y pensadores con su propio derecho, opuesto a la visión predominante de “animales-máquinas”, “animales-esclavos” o “animales-objetos-de-consumo” humano. Abre una vía especulativa que sugiere que también son cognoscibles, ciertamente no en sentido absoluto, transparente o universal, sino indirectamente mediante una etología (estudio del comportamiento animal) y semiótica, observando cómo tejen sus interconexiones con sus propios mundos circundantes.

cionaria, advierte laq necesidad de abrirse a la escucha de ideas novedosas³⁹.

§ 3. MUNDO DE LA VIDA, FENOMENOLOGÍA Y RESPONSABILIDAD

El intento de retorno a la experiencia subjetiva del animal por parte de von Uexküll, me sirve de puente e hilo conductor adicional para analizar retrospectivamente, y desde la “primera persona”, las llamadas “experiencias trascendentales”—en el sentido de *funciones* o efectuaciones (*Leistungen*) constitutivas—de la “‘subjetividad trascendental’ (llamada así con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido), como el ‘sitio primitivo’ de toda dación de sentido y verificación de ser”⁴⁰.

Pero no malentendamos a Husserl; su crítica al “naturalismo” se refiere a la interpretación reinante de las ciencias naturales por quedarse rezagadas en una mirada moderna y decimonónica de las mismas.⁴¹ Así, las experiencias trascendentales no constituyen “un objeto real en el interior del mundo”, sino funciones de un “sujeto para este mundo”⁴², vale decir, de un sujeto que experimenta mundo. Este es el sentido husserliano de la “intencionalidad” que Husserl hereda de Brentano: la *correlación universal* del sujeto con su mundo circundante—en interacción *cognitiva* (en el sentido amplio de Maturana y Varela) con él—autotrascendiéndose continuamente hacia él. En eso consiste precisamente su carácter *trascendental*.

El “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) es una de las vías que Husserl emplea para llevar a cabo el giro retrospectivo a las experiencias trascendental-

³⁹ Von Uexküll—invitando a aceptar sus propias teorías audaces—se refiere a la gigantomaquía entre dioses y gigantes, a los hijos del cielo y los hijos de la tierra del *Sofista* de Platón, al inicio de su obra *La teoría del significado*, y a la falta de voluntad de los materialistas de escuchar el punto de vista de los hijos del cielo, para aludir a dicha necesidad de escuchar lo nuevo (Kristian Köchy y Francesca Michellini, art. cit., p. xii.)

⁴⁰ Hua 3/1, 139 [466]; mi subrayado. (Hua 3/1. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann. Ed. cast., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México D.F., FCE, 2013. Trad. Antonio Zirión Q.)

⁴¹ La fenomenología trascendental ha sido muy malentendida, tanto por gran parte de filósofos de la tradición continental como de la analítica. Las malinterpretaciones más saltantes conciernen, en primer lugar, su crítica al naturalismo, que no es una crítica de las ciencias naturales. En segundo lugar, conciernen el verdadero sentido de su pretensión de brindar un “fundamento último” al *universo entero* de lo humanamente cognoscible o experimentable—siempre desde lo humanamente *cognoscible* o *experimentable*. En ese sentido su filosofía se basa en una “última autorresponsabilidad” (Hua 3/1, 139, 162 [466, 489]), y es necesariamente “inconclusa”, pues “solo es de hecho realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito” (Hua 3/1, 139 [466]), vale decir, en una “senda infinita” realizable por “generaciones de filósofos (...) en comunidad espiritual” intersubjetiva (Hua 6, 274–275 [306–307]).

⁴² Hua 6, 146 [473].

es⁴³. Como él indica, a diferencia de la actitud objetivante de la ciencia natural moderna y el paradigma fisicalista matemático, en el mundo de la vida se vislumbra el *a priori de la correlación* intencional entre vida subjetiva y mundo, así como todo lo que ella conlleva—desde las cinestecias, la conciencia de horizonte temporal y espacial, la mancomunación de la experiencia hasta los cambios de validez⁴⁴.

La tendencia occidental desde Aristóteles —acentuada por los filósofos modernos de Descartes a Kant— de separar en compartimentos estancos la vida humana en mente y cuerpo, mundo inteligible y mundo sensible, teoría y praxis, conciencia teórica y vida emotiva, subjetividad y objetividad, conocimiento y valoración, *eidos* y *factum*, entre múltiples otros dualismos conceptuales —además de *supeditar* el segundo elemento al primero— ha sido examinada críticamente y superada por la fenomenología trascendental de Husserl desde inicios del siglo 20. Lo novedoso de su proyecto filosófico consistió en un intento radical y sistémico de comprender en qué medida todos esos elementos se correlacionaban en redes intencionales que permitían concebir un horizonte de mundo con sentido. Husserl estaba agudamente consciente de la raigambre mundano-vital, subjetivo-relativa —encarnada (*embodied*), enactiva, emotiva, desiderativa, instintiva, conectada generativamente con el pasado y proyectada al futuro— del sujeto consciente y racional, teórica y prácticamente. En añadidura, abordó desde una perspectiva totalmente inédita en la historia de la filosofía los problemas de la conciencia encarnada y racional en su correlación con el mundo: la de experiencias vividas *en primera persona* desde las cuales se debía

⁴³ La "tesis general de la actitud natural" (*Hua* 3/1, §30), que es la actitud de la cual partimos, es la posición de existencia básica de nuestro mundo en general, que precede toda otra toma de posición teórica, valorativa o práctica sobre entidades en él. Para hacer fenomenología trascendental, dicha "tesis" o "toma de posición"—certeza-básica debe cambiar de signo, debe ser "desconectada" mediante la *epojé* para realizar el "ascenso desde la subjetividad mundana (el humano) a la 'subjetividad trascendental'" (*Hua* 5, 140 [467]), en su puro vivir o *experienciar subjetivo*. Al despojarla así de su carácter entitativo—de sus propiedades y relaciones "objetivas"—se busca "desvelar" la correlación cognitiva subyacente. Enseguida, a través del "método del preguntar retrospectivo" radical, denominado "reducción fenomenológico-trascendental", se accede al "fundamento" de esta nueva filosofía: es decir, a las *experiencias* trascendentales (puras), tales como son vividas subjetivamente, en "primera persona", y todo lo que ellas llevan a cabo. Dicho giro retrospectivo (*reducción*) no significa disolver el mundo sino "romper su fetichismo", pues "si se pone entre paréntesis la existencia del mundo es para ganar su *presencia* y abrir su sentido" D. Welton, "Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology". Elliston, Frederick y Peter McCormick, Eds. *Husserl, Exposition and Appraisals*. Notre Dame—Londres, University of Notre Dame Press, 1977, (pp. 54–69), p. 55. (*Hua* 5. 1971. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Ed. Marly Biemel, 138–162 ("Nachwort"). Ed. cast. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México D.F., FCE, 2013. 456–490, "Epílogo". Trad. Antonio Zirió Q.)

⁴⁴ *Hua* 6, §§ 46-17.

interrogar cómo se manifiesta a la conciencia el mundo circundante y cómo se valida su “objetividad”. Lo novedoso de su concepción no se limitó a subrayar el entretrejimiento de las esferas conscientes del sujeto humano (la cognitiva, la emotiva y la volitiva) sino que concibió la esfera del juicio y la racionalidad *stricto sensu* como erigida sobre un trasfondo *irracional* en el que hunde sus raíces y de dónde emerge⁴⁵. En suma, reconoció que cada una de las funciones egológicas racionales—las cognitivas, axiológicas y prácticas—están entrelazadas y que emergen de fuentes pasivas e irracionales de sensaciones, sentimientos de atracción o repulsión, deseos, ansias, anhelos, impulsos e instintos, las que a su vez brotan de un flujo pasivo y afectivo de vida indiferenciada en el “presente viviente, estante-fluyente”. En suma, desde muy temprano Husserl ya lidiaba con “los fundamentos afectivos del pensamiento” de los que hoy se habla⁴⁶. Por último, en su época genética destacó que, entre el inconsciente y la conciencia, el instinto y la razón, no existe hiato, salto ni corte alguno sino un desarrollo ontofilogenético (“teleológico”) del instinto a la razón compartido por toda la humanidad⁴⁷.

302

Asimismo, Husserl distinguió “estratos” constitutivos del sujeto—la materialidad fundante del cuerpo físico⁴⁸, el estrato psicofísico⁴⁹, las funciones

⁴⁵ Hua 8: 23, 193. (Hua 8. 1959. *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Ed. Rudolf Boehm.) “(...) si tomamos ahora al yo personal en el nexo de su desarrollo, entonces encontramos (...) una doble “subjetividad”: LA SUPERIOR ES LA ESPECÍFICAMENTE ESPIRITUAL, el estrato del *intellectus agens*, del yo libre como yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de razón propiamente dichos, los actos positiva, pero también los negativamente racionales. Luego a este nivel pertenece también el yo no libre, entendida la no-libertad en el sentido en que rige precisamente para un yo real: yo me dejo arrastrar por la sensibilidad. Este yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, la *personalidad*, se halla dependiente de un SUBSUELO OSCURO de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la naturaleza” Hua 4: 276 [1997, 324]]. Cf. también Hua 37, §23 y Anexos V y VI [2020]. (Hua 4. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel. Ed. cast. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México D. F, FCE, 1997. Trad. Antonio Ziri6n Q.; Hua 37. 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924*. Ed. Henning Peucker. Ed. cast., *Introducci6n a la 6tica 1920-1927*. Madrid, Trotta, 2020. Trad. Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis Rabanaque.)

⁴⁶ Ver Hagl Kanaan, & Ilit Ferber, *Philosophy’s Moods: The Affective Grounds of Thinking*, Dordrecht- Heidelberg–London–New York, Springer (Contributions to Phenomenology 63), 2011.

⁴⁷ Hay un cierto paralelismo con el tema del inconsciente de Freud, pero desde una perspectiva no naturalista y con otros fines. Cabe recordar que ambos fueron discipulos de Brentano.

⁴⁸ Hua 4, §§12–17, 174–175 *passim*.

⁴⁹ Hua 4, §§18–42.

propias de la vida anímica⁵⁰, y, finalmente, el estrato emergente del mundo personalista y la vida espiritual del sujeto de derechos y miembro del mundo social⁵¹. Como *personas*, todos los sujetos por igual no sólo son existencias humanas en el mundo circundante al lado de otras cosas, sino que son *sujetos para* dicho mundo, percibiéndolo, valorándolo y/o comportándose en relación con él, a la vez que “inseparablemente referidos el uno al otro”⁵². Como *personas*, los sujetos no sólo reaccionamos como ante “estímulos” sino que establecemos con otros y con las cosas “relaciones de motivación”⁵³ y actitudes prácticas: “se trata siempre del yo que actúa o padece, y justo en el auténtico sentido interno”⁵⁴.

En suma, para Husserl estamos intersubjetivamente conectados en la pasividad e inconsciente; constituimos “pasivamente” *uno* y el *mismo* mundo natural, uno y el *mismo* tiempo objetivo; ordenamos nuestros sistemas fenoménicos intersubjetivamente como órdenes coordinados “en el mismo tiempo”. Y no sólo “coexistimos”, sino que nuestras vidas están “dirigidas” mutuamente unas hacia otras⁵⁵ y las confirmamos empáticamente “unas con las de los otros”. Las leyes de la génesis están arraigadas en cuerpos vivos típicamente estables y en la posibilidad de que la naturaleza nos sea *dada* de manera estable⁵⁶.

Sin embargo, constituimos “activamente” (consciente y racionalmente) las “identidades personales”–monádicas y colectivas–y los mundos circundantes culturales. “Se ve aquí cómo la comunidad temporal de las mónadas constitutivamente interrelacionadas, es indisoluble porque está esencialmente ligada a la constitución de un mundo y de un tiempo del mundo”⁵⁷. En los *actos sociales* (de comunicación social) se constituyen las comunidades sociales y culturales como “*personalidades de orden superior*”⁵⁸, de modo tan “orientado” desde un “miembro cero” o personalidad como en el caso de personas monádicas. “Aquí yo y mi cultura son lo primordial frente a toda cultura *extraña*. Esta última me es accesible, tanto a mí como a los que pertenecen a mi misma cultura, sólo por una especie de *experiencia del otro*, por una suerte de empatía de la humanidad cultural *extraña* y de su cultura”⁵⁹. A partir de allí, a través de nuevos actos de comunicación social más complejos se constituyen comunidades sociales

⁵⁰ *Ibíd.*, §§ 43-47.

⁵¹ *Ibíd.*, §§49-64.

⁵² *Hua* 4, 185.

⁵³ *Ibíd.*, 189.

⁵⁴ *Ibíd.*, 190.

⁵⁵ *Hua* 11, 343. (*Hua* 11. 1966. *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungen- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Ed. Margot Fleischer.)

⁵⁶ *Ibíd.*, 344.

⁵⁷ *Hua* 1, 156 [168].

⁵⁸ *Ibíd.*, 160 [173].

⁵⁹ *Ibíd.*, 161 [173].

y culturales cada vez más amplias—por ejemplo, Grecia antigua amplía su “mundo familiar” mediante el comercio con “mundos extraños”, primero con pueblos cercanos en el Mediterráneo; dicho mundo familiar ampliado se extiende siglos más tarde con los viajes de Marco Polo a Oriente; y desde el renacimiento e inicios de la modernidad, el mundo de la vida familiar se extiende a la totalidad de la tierra con los viajes de descubrimiento, la conquista de América, etc.). La revolución tecnológica en el siglo 20 en el terreno de las comunicaciones condujo a la *globalización* de la economía, la ciencia y la cultura. Lo relevante aquí es que todo ese proceso ha tenido su origen a lo largo de una “*génesis temporal* (...) enraizada en el padecer y en el hacer humanos”⁶⁰. Dicha *génesis temporal* remite a la *historicidad* de toda constitución. Así, el mundo de la vida y las identidades colectivas en él se van constituyendo y transformando históricamente, adoptando propiedades habituales siempre nuevas.

304

En la era de la pandemia en el año 2020, de modo súbito ha cambiado la faz del mundo de la vida de la “aldea global” contemporánea, sacudiéndola desde sus raíces. Comunidades humanas de todo el orbe se han visto obligadas a recluirse, aislarse, desarraigarse de su suelo subjetivo-relativo, mundano-vital; a ver desmoronarse sus medios de vida y capacidad elemental de ganarse el diario, a perder su trabajo, sus negocios; a descubrir y sentir miedo ante la vulnerabilidad de sus cuerpos, sus vidas; a padecer la soledad del encierro, la enfermedad y la muerte; a poner de manifiesto en algunos países del primer mundo, pero mucho más dramáticamente en los del tercer mundo y emergentes, la situación de desamparo sanitario, colapso total y absoluta desarticulación del sector salud—caso trágico del Perú⁶¹; y a intentar continuar lo que resta de actividad empresarial, laboral, educativa, sanitaria—incluso contacto familiar—por medios virtuales, estableciendo e incorporando formas de comunicación artificial.

Pero la revelación más dramática de la pandemia, a nivel de todo el orbe, es el divorcio total de la praxis política, la praxis ética y el cultivo de valores superiores. Cada vez resulta más claro que esto último se ha agravado como consecuencia de la crisis educativa a nivel global, crisis que consiste

⁶⁰ *Ibíd.*, 162 [176].

⁶¹ En el Perú, ese colapso se hizo escandalosamente evidente cuando ya en plena cuarentena el país se enteró que, incluso en Lima, la morgue del Hospital Dos de Mayo tenía malogrado *desde hace diez años* su sistema de refrigeración. En el frente de educación, la pandemia y las medidas de cuarentena, han puesto en dramática evidencia el resultado catastrófico de la pobrísima inversión gubernamental a nivel nacional—que ya nos había avergonzado a nivel internacional por estar entre los últimos puestos del mundo—, pues dicha inversión llega a sólo un poco más del 2% del presupuesto nacional. Después del estado de emergencia, muchísimos niños, sin acceso a medios digitales y sin apoyo del estado, en zonas urbanas y rurales remotas por igual, se están viendo doblemente castigados. Por último, la situación de informalidad en la que vive la mayor parte del país, sin poder movilizarse, ha golpeado su capacidad elemental de ganarse el diario, siendo especialmente dramática la situación de los provincianos en las grandes ciudades, y sus dificultades iniciales para regresar a sus pueblos.

en la creciente supresión de contenidos humanísticos y valores éticos y su puro y simple reemplazo por el manejo diestro de herramientas tecnológicas y acceso ilimitado pero acrítico (sin *criterios* críticos de discernimiento y valoración) a “datos” e “información” exponencialmente crecientes. La amenaza global a una educación humanística se presentaba ya antes de la pandemia, y empezaron intentos valientes de resistir su embate. Pero estos son cada vez más difíciles si estudiantes y graduados en estas áreas luego quedan laboralmente fuera del sistema académico, por no existir suficientes plazas o cátedras que los absorban. Las ciencias humanas, las facultades filosóficas y científicas, y su investigación más genuina, no deben perder su papel de guía moral. Deben seguir elevando sus voces críticas ante los intentos crecientes de silenciarlas⁶². Un signo de esperanza para el futuro es, en mi opinión, la reacción, resistencia pasiva y activismo creciente (ecológico, político, social y éticamente orientado) de las generaciones de los *millennials* y aún más jóvenes que se mueven velozmente por las redes sociales (v.gr. los “tik-tokers”)⁶³. No sólo su indignación y denuncias se expresan desde hace un par de décadas en medios alternativos y aún marginales, sino que el cambio de mentalidad—la constitución de una emergente renovación en la cultura—ya comienza a verse en proyectos educativos revolucionarios, lamentablemente aún algo aislados, de la primera infancia y la educación primaria⁶⁴.

⁶² Miguel Giusti (ed.), *El conflicto de las facultades, Sobre la universidad y el sentido de las humanidades*, Barcelona–Lima, Anthropos–Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019.

⁶³ Sobre el papel de la “resistencia civil” desde los medios sociales, con más de mil millones de usuarios juveniles de 13 a 30 años, cf. <https://es.wikipedia.org/wiki/TikTok>, así como la nota de *The Guardian*, de junio 2020 (<https://www.google.com.pe/amp/s/amp.theguardian.com/us-news/2020/jun/21/trump-tulsa-rally-scheme-k-pop-fans-tiktok-users>). Eso coloca ante una luz más clara la reacción de Trump desde el 3 de agosto 2020, y su intento de prohibir la aplicación TikTok en los Estados Unidos, “a menos que una compañía norteamericana lo compre”. Cf. también <https://t.co/hhxLTEwGJs?amp=1>.

⁶⁴ Una de las iniciativas en las que será necesario insistir y seguir impulsando es la reintroducción de cursos de filosofía y lógica en la educación secundaria y, si es posible, con talleres y ejercicios desde la educación primaria y pre-escolar. Signos de esperanza han sido las experiencias de Talleres de Filosofía para Niños durante los eventos de “La Noche de la Filosofía” organizados por Miguel Giusti en la Pontificia Universidad Católica del Perú (2017, 2018 y 2019), con la participación de la Magister Alessandra Dibos, especialista en Filosofía para Niños, y Katherine Mansilla, doctora en filosofía. Otro evento reciente a resaltar es el curso “Filosofía e infancia” que organizó el psicólogo José María Taramona, encargado de la Oficina de Desarrollo e Investigación Educativa del Colegio Jean Le Boulch, en Lima-Perú, del 10-14 de febrero del 2020, dirigido por los especialistas latinoamericanos Laura Agratti y Walter Kohan (<https://www.facebook.com/events/s/curso-experiencia-de-formacion/2916023001765465/>). El curso cerró con un Conversatorio sobre la relevancia de “La pregunta y el preguntar” desde la educación primaria entre los especialistas invitados Agratti y Kohan, y la profesora Alessandra Dibos, coordinado por el Centro de Estudios Filosóficos de PUCP y moderado por la Licenciada Vania Alarcón Castillo. Dicho colegio que, como otros que viene implementando concepciones renovadas de la educación, está impartiendo cursos de filosofía en primaria y secundaria en el marco

§ 4. CONCLUSIÓN

La fenomenología de Husserl es una filosofía de la *responsabilidad*. Esto significa que la vida experiencial a la cual retorna, no es mera pasividad, autoafección y fluir informe. La “actividad” consciente y racional emerge teleológica y ontofilogenéticamente del “fondo oscuro” de la naturaleza material y psicofísica—de la pasividad—y se eleva hacia una “forma de vida” que vive en la razón, que consiste en “tomas de posición” responsables en *todo orden* noético: teóricas, prácticas y axiológicas. Es decir, “tomas de posición” *responsables*. La actividad “racional”, el racionalismo y la razón, así como la ciencia moderna fueron anatemizadas en sus formas tergiversadas, puramente técnicas, objetivantes, matematizantes, *sub specie aeterni*, por olvidar su “fundamento de sentido” mundano-vital, subjetivo-relativo; o por la reducción naturalista (psicologista, nominalista y positivista) del espíritu a un determinismo-causal cuasi-laplaciano.

306

Miguel Giusti, en la Entrevista que cité al inicio de esta intervención se sorprendía mucho “que la ciencia contemporánea, tan avanzada como parece, no sea capaz de encontrar con más rapidez un remedio contra el virus”. Es que desde Francis Bacon y el impacto del paradigma fisicalista newtoniano se ha vuelto un lugar común la creencia (que funciona desde el trasfondo oscuro del inconsciente colectivo) de que la ciencia natural es capaz de dominar y someter a la naturaleza. Hoy, la visión sistémica de la vida ha descubierto que ni siquiera la ciencia física de Newton es exacta ni completa. Y en los fenómenos de la vida, la historia y la entropía, las mutaciones, cambios y órdenes nuevos son más conspicuos. El SIDA golpeó a la humanidad en la década del ochenta del siglo pasado y hasta hoy no se ha encontrado ni una vacuna para detenerlo ni una cura definitiva, sólo paliativos. Los infectólogos y científicos están —ante los fenómenos de la vida— en aproximaciones asintóticas permanentes, aprendiendo día a día a seguir y comprender sus procesos.

En cuanto a la tecnología, que forma parte esencial e inextricable de nuestro mundo de la vida contemporáneo, allí “donde hay peligro” extremo, “crece también lo salvador”—como diría Heidegger, parafraseando a Hölderlin⁶⁵. Sólo con las humanidades y el pensamiento crítico—y alimentados con valores superiores—seremos capaces de trascender la desesperanza actual del aislamiento y el derrumbe de los mercados globales, la economía y el desempleo e imaginar un orden social nuevo. Nutridos de ese modo, la enorme responsabilidad actual es volvernos “usuarios” hábiles y diestros de los medios tecnológicos de comunicación para poner-

de un proyecto educativo centrado en la educación por el movimiento y el reconocimiento del cuerpo.

⁶⁵ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984. Trad. Francisco Soler (pp. 71–107), p. 98.

los al servicio de nuevos contenidos educativos con mensajes de esperanza. Esta es la "cara de Jano" y el "elemento salvador", responsable, de la tecnología. Ella puede "ser salvadora" si con ella se difunden valores humanísticos superiores y se asume críticamente (en toda su complejidad) la responsabilidad humana en esta tragedia. No sólo para comprender cómo ella se ha producido sino para poner en marcha todos los recursos intelectuales y de la imaginación para proyectar una realidad inédita que "cobre vuelo como el ave fénix de las cenizas de la incredulidad", parafraseando a Husserl en su *Crisis*⁶⁶. Una nueva era empieza –inédita– desconocida, para América y el mundo. Usemos los medios sociales masivos y los medios tecnológicos para promover valores de solidaridad y compasión, y marchemos hacia la "idea límite" de una nueva e inédita comunidad mundial del amor.

La vida humana es responsable–ética, cognitiva y normativamente. El llamado de la ciencia y la tecnología contemporánea es un llamado a la responsabilidad.

⁶⁶ Hua 6, 314-348.



LOS "PROYECTOS FENOMENOLÓGICOS" DE MARTIN HEIDEGGER EL CASO DE ARISTÓTELES¹

Ángel Xolocotzi Yáñez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Tan decisivos como se volvieron los años de Marburgo para la elaboración de *Ser y tiempo*, ya había llevado conmigo la auténtica pregunta por el ser a partir de los diversos años de discusión con Aristóteles en el primer período que había tenido aquí [Friburgo].

(Carta de Heidegger a Gadamer del 3 de septiembre de 1960)

A Antonio Ziri3n, en agradecimiento por los di3logos en torno a las cosas mismas...

309

¹ El presente escrito forma parte de una investigación mayor en torno a la vida y obra de Martin Heidegger, cuyo camino se cruza con el de Edmund Husserl, fundador de la fenomenología contemporánea. El encuentro entre ambos pensadores marcará un diálogo fructífero para la filosofía contemporánea. Más allá de una apología en torno a una ortodoxia fenomenológica, queda claro que el panorama filosófico contemporáneo ha sido determinado por los impulsos de ambos pensadores. A partir de esa relación con sus apropiaciones y diferencias se han dado múltiples configuraciones dialógicas en diversas latitudes. Una de ellas ha sido la que se ha mantenido por más de una década entre Antonio Ziri3n y yo alrededor del lema "¡A las cosas mismas!". El texto *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*, publicado en 2018, resume en gran medida el diálogo sostenido por más de una década. Eso ha sido posible a partir del reconocimiento de Antonio como un maestro, no porque haya sido yo su alumno directo, sino porque lo defendido por él ha mantenido la apertura necesaria para enseñar a otros, como a mí, que la filosofía es siempre un *synphilosophiein*.

INTRODUCCIÓN

En verano de 1923 Martin Heidegger se prepara para abandonar Friburgo debido a la obtención de una plaza de tiempo completo en Marburgo, la cual sería asumida a partir del semestre de invierno de 1923/24. Por ello, las actividades académicas de verano serán las últimas que sostenga en su primer periodo de Friburgo. Entre ellas se encuentra la lección publicada bajo el título "Ontología (Hermenéutica de la facticidad)" que inicialmente se intitulaba "Lógica". De acuerdo con la editora del volumen en el marco de la *Gesamtausgabe*, Käte Bröcker-Oltmanns, Heidegger cambió el título a "Ontología" debido a que un docente de mayor rango (profesor ordinario) iba a impartir una lección de "Lógica"².

Quizás parezca irrelevante el cambio de título de su lección, sin embargo, tal indicador deja ver, como ahora sabemos, el inicio de un proyecto y el cierre de otro: el comienzo de un proyecto sobre lógica y la conclusión de una pretendida "Introducción a Aristóteles". Actualmente es viable la posibilidad de aprehender el camino filosófico de Heidegger a partir ambos proyectos con base en la documentación accesible y, especialmente, la inminente conclusión de la publicación de la *Gesamtausgabe*, así como el avance en la apertura de epistolarios y documentos variopintos. Con ello, se rompe el esquema canónico de los dos grandes periodos de la obra heideggeriana y se captan con detalle los momentos y caminos paralelos a lo largo de su obra.

La referencia a esta lección como inicio del presente texto deja ver, pues, dos aspectos: 1) se trata del anuncio sobre el inicio del proyecto de una "lógica", el cual se extenderá por lo menos una década y cerrará el proyecto sobre Aristóteles; 2) se aclara que el proyecto sobre Aristóteles tuvo la peculiaridad de ser abordado mediante una "visión fenomenológica". Esto último lo señala el propio Heidegger en el "Prólogo", no leído en

² M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 146. En adelante la obra integral de Martin Heidegger será citada en su forma canónica con la sigla GA (*Gesamtausgabe*) número de tomo, número de página en la versión alemana y, en caso de haberla, número de página de la traducción al español: GA 63, p. 133/ 146. (GA 63.- *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), editado por Käte Bröcker-Oltmanns, 1988. Ed. cast. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2008. Trad. Jaime Aspiunza)

el curso pero incluido en la publicación, y en donde indica que Aristóteles ha sido su modelo, mientras que Husserl fue quien "le colocó los ojos"³. A continuación nos centraremos en ese primer proyecto de Heidegger sobre Aristóteles, abordado con una mirada fenomenológica peculiar.

I. FRANCO VOLPI: EL CONTEXTO DE LA REHABILITACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Suficientemente conocida es la mención de Hannah Arendt al celebrar el 80 aniversario de Heidegger en donde recuerda a su maestro con la etiqueta del "intérprete de Aristóteles" cuya fama "viajó por toda Alemania como el rumor del rey secreto" antes de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927⁴. Tal indicación fue bien recibida por algunos estudiosos, como el caso del joven Franco Volpi, quien ya en sus cursos con Enrico Berti a partir de 1971, se interesó por la importancia que tenía Aristóteles para Heidegger. A la publicación de su *Heidegger y Brentano* de 1976 se siguieron múltiples textos breves hasta llegar a su *Heidegger y Aristóteles* en 1984. En el prólogo se proponía un objetivo muy claro: "demostrar que el pensamiento heideggeriano representa uno de los momentos filosóficos más ricos de la presencia de Aristóteles en nuestro siglo"⁵. La empresa que proponía Volpi era tanto más meritoria porque se adentraba en un terreno sinuoso con muy pocos señalamientos en ese momento. Baste una muestra para ejemplificar esto:

 311

Continúe empeñado en esas búsquedas –decía Volpi– recuerdo que todos, entre ellos Max Müller, comentaba: "¡Ah! sí, sí, Aristóteles ha sido importante para Heidegger, tienes razón, pero Heidegger es más platónico". Y yo le decía a Max Müller que era posible leer *Ser y tiempo* más o menos como una traducción moderna de la *Ética Nicomáquea*. Y él: "¡Credo quia absurdum!"⁶

Hay que recordar que, en esos años, los responsables de la *Gesamtausgabe* de Heidegger todavía discutían sobre si las primeras lecciones en Friburgo iban a ser publicadas o no. Sabemos que después de una revisión exhaustiva del legado, se descubrió que cinco sextas partes de lo escrito por Heidegger no había sido publicado⁷ al momento de su muerte en 1976 y poco a poco se fueron encontrando manuscritos y documentos que se consideraban perdidos. A partir de ello, se reformuló el plan de publicación de la *Gesamtausgabe* y se programaron los primeros cursos

³ *Ibid.*, p. 5/ 22.

⁴ Cf. H. Arendt, "Martin Heidegger ist achtzig Jahre Alt", en *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Tübinga, Neske, 1988, p. 232 y s.

⁵ F. Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 23. Trad. de Maria Julia de Ruschi.

⁶ A. Xolocotzi, *Fenomenología viva*, Puebla, BUAP, 2009, p. 50.

⁷ *Ibid.*, p. 257

de Heidegger en Friburgo, incluyendo, por supuesto, sus interpretaciones sobre Aristóteles⁸. En 1984 el libro de Volpi marca un punto de partida general sobre la importancia de Aristóteles en Heidegger, desde ahí y conforme se publicaba la *Gesamtausgabe*, no sólo se iban confirmando las hipótesis de Volpi, sino que se ampliaba el espectro interpretativo.

Como bien señala Volpi en su texto, la importancia de Aristóteles en Heidegger podía indicarse en dos sentidos: por un lado, podría destacarse el impacto de la obra aristotélica en los propios planteamientos heideggerianos, y, por otro, se percibía una especie de apropiación de Aristóteles a partir de una recuperación y radicalización no expresa de "ciertas determinaciones aristotélicas fundamentales"⁹. Como sabemos, el primer ámbito se ha enriquecido a lo largo de las últimas décadas; el segundo, por su parte, se ha mantenido vigente en cierto grado y ha sido diversificado también a partir de la documentación accesible que actualmente podemos encontrar. Quizás estos dos aspectos mencionados por Franco Volpi se han presentado de modo secundario ante el impacto causado por los alumnos de Heidegger que asistieron a sus cursos sobre Aristóteles tanto en Friburgo como en Marburgo y que sabemos proclamaron una "rehabilitación de la filosofía práctica".

Así, la importancia de Aristóteles para Heidegger fue dada a conocer en primer término a partir de los participantes en esa rehabilitación, como fueron Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas o Joachim Ritter. La otra vía conocida en torno a la cercanía de Heidegger con Aristóteles remitía a los cursos o conferencias publicadas ya en el marco de la *Gesamtausgabe*.

II. HEIDEGGER Y SUS PRIMEROS CURSOS SOBRE ARISTÓTELES

Si planteamos la pregunta en torno al surgimiento del interés de Heidegger por Aristóteles, quizás algunas referencias den elementos para entender de mejor forma. Una de ellas es lo que se señala en un seminario en su casa en Zähringen en 1973 cuando se indica que curiosamente Franz Brentano fue el autor del que parten tanto Husserl como Heidegger; no obstante, Heidegger de inmediato señala que su Brentano es el de Aristóteles¹⁰. Tal indicación se aclara con la autointerpretación que Heidegger realiza en diversos momentos y en donde señala que su primer contacto con Aristóteles se realizó a través de la tesis doctoral de Brentano *Sobre los múltiples*

⁸ Consideramos que este no es el espacio para revisar detalladamente la historia de la publicación de la obra integral de Heidegger, lo que resulta importante resaltar es que las auténticas interpretaciones de Heidegger sobre Aristóteles aparecieron hasta 2005 en el volumen 62.

⁹ F. Volpi, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰ Cf. GA 15, p. 385. (GA 15.-*Seminare* (1951-1973), editado por Curd Ochwadt, Frankfurt del Meno, Klostermann 1986.)

significados del ente según Aristóteles. Como ya ha mostrado Volpi y otros intérpretes, eso pudo haber ocurrido así a lo largo de sus estudios teológicos, científicos y filosóficos desde la época del seminario en 1907¹¹ y hasta su tesis doctoral en 1913. Sin embargo, al encaminarse a una vía académica en la universidad y emprender la elaboración de una tesis de habilitación, interviene un factor que será determinante para gran parte de su obra, a saber, el interés por la lógica. En una carta a Rickert en abril de 1914, Heidegger escribe:

Para mi exposición en el seminario me limitaré por completo a Lask con referencia a su "Objeto" [*El Objeto del conocimiento* de Heinrich Rickert] y dejaré de lado cualquier conexión con Aristóteles y la Escolástica. [...] Su valiosa sugerencia de entender y evaluar a Duns Escoto con los medios de la lógica moderna me ha dado arrojamiento firmemente para retomar nuevamente un intento previo, aunque completamente inmaduro, sobre su 'lógica del lenguaje'¹².

Por eso es comprensible que, aunque haya dejado de lado a Aristóteles durante algún tiempo, lo retomará después de la habilitación ya como *Privatdozent* en el marco de la Cátedra II de filosofía al impartir ejercicios sobre los escritos lógicos de Aristóteles en el semestre de verano de 1916. En invierno de 1916/17 imparte un curso de lógica, al respecto comenta: "Para este semestre obtuve un encargo de curso y doy una lección de lógica dos horas a la semana. Tengo 38 asistentes [...]"¹³ aunque había pensado continuar con Aristóteles: "No sé si ya te he dicho lo que anuncié para el invierno: Aristóteles y la escolástica"¹⁴.

Después de la Primera Guerra Mundial y de la consolidación de la fenomenología en Friburgo mediante la llegada de Husserl, Heidegger se adentra en ella sin dejar de lado sus intereses en torno a la lógica, por el lado sistemático, y a Aristóteles, por el lado de la historia de la filosofía.

¹¹ "En el año 1907 un amigo paternal de mi pueblo, el futuro arzobispo de Friburgo de Brisgovia, doctor Conrad Gröber, me puso en la mano la tesis doctoral de Franz Brentano 'De los múltiples significados del ente según Aristóteles' (1862) [...]" (GA 1, p. 56). "En Brentano usted mienta [Richardson] el hecho de que el primer escrito filosófico que yo he trabajado una y otra vez desde 1907 fue la tesis doctoral de Franz Brentano [...]" GA 11, p. 145. (GA 11.- *Identität und Differenz* (1955-1957), editado por F. W. von Herrmann, Fráncfort del Meno: Klostermann, 2006. (Ed. cast., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988. Trad. H. Cortés y A. Leyte; GA 1.- *Frühe Schriften* (1912-1916), editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Fráncfort del Meno: Klostermann, 1978.)

¹² M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912-1933*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 2002, p. 17. Después de su habilitación tiene una estancia de recuperación en el hospital de Mühlheim en 1915 y ahí lee a Aristóteles: "En las últimas semanas logré estudiar algo en el hospital militar. [...] A lo largo de mis estudios aristotélicos en las últimas semanas tuve que pensar frecuentemente en usted; me surgieron problemas completamente nuevos en torno al libro sobre el juicio." H-R, 19 de octubre, 21.

¹³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴ M. Heidegger, *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915- 1970*, Buenos Aires, Manantial, p. 60. Trad. S. Sfriso.

Como se puede ver a lo largo de sus lecciones, nuestro autor buscará incorporar el sentido metódico de la fenomenología a sus intereses filosóficos.

A pesar de su particular aprehensión de la fenomenología husserliana desde el inicio, Heidegger comienza cursos como *Privatdozent* en enero de 1919 en el marco de la Cátedra I de Filosofía y al mismo tiempo se convierte en asistente de Husserl. Debido a la cercanía con la fenomenología y a diversas temáticas ahí abordadas, como lo relativo a una fenomenología de la religión, sus primeros cursos se centran en la comprensión de la propia fenomenología, especialmente en el despliegue de aspectos del mundo de vida, y en la discusión con la filosofía trascendental del valor, de manera especial la postura de su maestro Heinrich Rickert.

Ya en septiembre de 1920 Heidegger decide retornar a Aristóteles mediante un seminario en verano de 1921:

Ya que en los seminarios yo mismo quiero aprender algo, mediante objeciones y dificultades, las cuales sólo surgen en la agudeza necesaria cuando los participantes mismos están a la altura del asunto, he declinado provisionalmente sostener mi seminario sobre filosofía de la religión [...]. Luego pensé en Plotino, pero en parte hay las mismas dificultades. Por eso me decidí por la metafísica aristotélica¹⁵.

314

Aunque el anuncio oficial refiera a un seminario sobre *De anima*, los apuntes conservados de Oskar Becker indican que gran parte versó precisamente sobre la *Metafísica* y de forma concreta encontramos la primera tematización sobre aspectos discutidos en torno a la dimensión ontológica de la misma¹⁶. La publicación de este documento en 2007 ha permitido

¹⁵ M. Heidegger, K. Löwith, *Briefwechsel 1919- 1973*, Friburgo, Alber, 2017, p. 20.

¹⁶ Testimonio de Hans Jonas sobre un curso de H.: "Así es que fui a Friburgo y era estudiante ante Husserl, lo que no quería decir otra cosa que el hecho de asistir a su curso. Como estudiante de primer semestre no se me permitía la asistencia a su seminario. En su lugar debía asistir a un preseminario. Éste era dirigido por un profesor asistente llamado Martin Heidegger. Y si uno piensa que el seminario de Husserl hubiera sido para mí demasiado avanzado y que el seminario de Heidegger sería lo correcto para principiantes, debo decir que Husserl no estaba enterado. Pues Heidegger era desde el principio, ésa fue mi primera impresión, mucho más difícil que Husserl [...]. Para seguir a Heidegger se requería algo completamente diferente. Uno tenía de inmediato la impresión, aun sin entender nada, de que aquí se trataba de algo nuevo, de abrir nuevas perspectivas y trabajar nuevos medios lingüísticos. / Yo sé que en ese semestre, sin haber entendido mucho, estaba completamente convencido de que se hallaba en obra un filosofar importante y esencial. Ahí estaba un hombre que pensaba frente a los estudiantes, que no leía lo pensado, como sucedía con Husserl, sino que ejecutaba el acto del pensar mismo en presencia de sus estudiantes. Y eso conmovía, por ejemplo, señalo algo puramente superficial: sucedía frecuentemente que él no estaba con el rostro hacia el auditorio, sino que veía de lado, hacia la ventana, o propiamente veía dentro de sí y pensaba en voz alta. Uno sentía que asistía al acto original de un pensar, descubrir y abrir completamente original, propio y nuevo. Y él era a la vez un pedagogo ejemplar. Todavía recuerdo, se trataba del *De anima* de Aristóteles [semestre de verano de 1921]. Yo creo que no fuimos más allá de los primeros tres o cuatro capítulos de todo el libro. Pero como ahí se interpretó línea por línea –por supuesto

corregir interpretaciones previas como las de Courtine o Kisiel. El primero señalaba en un escrito de 1999 que no se sabía de textos en donde Heidegger hubiese discutido las tesis de Natorp que revivieron la polémica en torno al doble carácter de la metafísica, como ontología y como teología, lo cual, ahora sabemos ocurre en el seminario de 1921. Kisiel, por su parte, inicia la historia del famoso "Informe Natorp" en enero de 1922 y no en 1921, como deja ver la documentación actual.

La pregunta inicial al introducir *De anima* se dirige a cuestionar si la psicología aristotélica debía ser aprehendida como ciencia o como filosofía.¹⁷ Tal perspectiva lleva entonces a tematizar la metafísica como tal. Por ello Heidegger dedica gran parte de los ejercicios al Libro Z (VII) de la *Metafísica* y quizá por eso hacia finales del semestre anticipa su interés en continuar con ese texto: "En invierno quiero dar un curso sobre la *Metafísica* de Aristóteles, quizás consiga extraer provecho de ello"¹⁸.

La publicación del primer seminario de Heidegger sobre Aristóteles estructurado como ejercicios en torno a *De anima* confirma aquello que Gadamer había señalado en su comentario sobre el "Informe-Natorp": "Esto significa que el joven Heidegger en ese momento más que la actualidad de la filosofía práctica, se ocupaba de su significado para la ontología aristotélica, la *Metafísica*."¹⁹ Efectivamente, el paso del análisis de *De anima* a la *Metafísica* en la primera lección pudiese tener diversos sentidos. Uno de ellos, el planteado por Hayes²⁰ y otros, indicaría la importancia del análisis ontológico de la vida a partir de aquello que Heidegger trabajaba en un curso paralelo ese semestre que versaba sobre la *Confesiones* de

en aquel entonces era obvio que el texto se leía en griego— no se aflojaba el paso hasta que uno había penetrado en los aposentos más internos del pensar y ver aristotélicos. Y a veces sucedía —por cierto eso es algo de Heidegger que me ha quedado para toda la vida— que alguien decía algo y para ello usaba jerga filosófica. Entonces decía Heidegger: "Demasiado erudito, demasiado erudito, por favor exprese eso de forma menos docta". Él quería liberarse de la petrificada e impregnada terminología técnica del filosofar, para llegar a los fenómenos originarios. Quería que uno viese de manera simple las cosas, lo que no significa de manera fácil, ya que para él las intelecciones simples se hallaban en lo profundo y no en la superficie. Era una experiencia pedagógica de primerísimo nivel". Jonas, H. *Orientierung und Verantwortung, Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. D. Böhler y J.P. Brune (eds.), Würzburg, Königshausen und Neumann, 2004, p. 415 y s.

¹⁷ Heidegger, M. "Heideggers Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922-23, En Heidegger-Jahrbuch 3, Friburgo, Alber, 2007, p. 9.

¹⁸ M. Heidegger, K. Jaspers, *Correspondencia (1920-1963)*, Madrid, Síntesis, 2003, p. 20.

¹⁹ H. G., Gadamer, "Heideggers theologische Jugendschrift", Stuttgart, Reclam, 2003, p. 81.

²⁰ J. Hayes, "Deconstruyendo el Dasein: Las primeras interpretaciones de Heidegger del *De Anima* de Aristóteles" en Xolocotzi, A., Gibu, R., Orejarena, J., (eds.) *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Husserl y Heidegger*, en proceso de publicación por Biblos.

San Agustín. En tal lección Heidegger desarrolla una interpretación de la facticidad en la cual enfatiza la *molestia* agustiniana como aquella carga a partir de la cual se despliega la *tentatio* de experimentar las *delectatio* de la vida. Tal carga lleva a la dispersión entre las muchas posibilidades. Así, la posibilidad del *curare*, destacado en tal curso, abre la vía para pensar una reconducción a la unidad de la vida. De acuerdo con Hayes, Heidegger encuentra dicha posibilidad en los escritos aristotélicos comenzando con la pregunta por la *ψυχή* y abordando la posibilidad de lograr cierta unidad del ser a partir de lo analizado en la *Metafísica*. Otra vía para entender el repentino paso es aquella mención que Aristóteles hace de la *πρώτη οὐσία* en *Z (VII) 7* y la relaciona con la *ψυχή*. Heidegger mismo hace tal señalamiento en el seminario al recordar la ejemplificación de Aristóteles en donde el alma humada sería la forma que cumple con las “condiciones formales” del *ὑποκείμενον* al ser separable e individual, pero a la vez se diferencia del *σύνολον* como compuesto de materia y forma que sería el hombre individual o la materia que sería el cuerpo. El paso que el propio Heidegger indica de la forma, *μορφή*, al *τί ἦν εἶναι* (esencia), remite, como sabemos, al hecho de que el *σύνολον* como compuesto de materia y forma cumple con los requisitos de la *οὐσία*, pero la forma en tanto causa formal de la sustancialidad del *σύνολον* sería su esencia. Por ello Aristóteles se refiere a ello en *Met. Z 7* como una *πρώτη οὐσία*. Más adelante regresaremos al libro *Z*, por el momento queríamos indicar el modo en el que Heidegger liga sus preguntas a los planteamientos aristotélicos. La importancia de unir la *Metafísica* con las preguntas iniciales a partir de *De anima* mantendrá el interés en el siguiente semestre con análisis de la *Metafísica*: “En invierno quiero dar un curso sobre la *Metafísica*”²¹, así lo anunciaba a finales del semestre de verano.

Para invierno de 1921/22 imparte el curso *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, pero enfatiza más bien consideraciones metódicas:

Tengo grandes dificultades con mi plan de lecciones; podría fácilmente dar una lección de 4 horas y aún así no terminar. He decidido abordar el tema desde dos lados esta vez - para dar una consideración metódica que en principio es mucho más corta - quizás sea más comprensible si lo doy simplemente como un extracto del último tratamiento extenso, con el enfoque de los problemas especiales, respecto a los cuales todavía no he decidido qué tomaré, todo es igualmente valioso y beneficioso y productivo para mis intenciones filosóficas: Retórica - Lógica - Ética - o Física - todos estos son títulos más o menos incorrectos²².

Ahora bien, uno de los primeros investigadores sobre el joven Heidegger, Theodore Kisiel, enfatiza el inicio de 1922 como el comienzo del

²¹ M. Heidegger, K. Jaspers, *op. cit.*, p. 20.

²² M. Heidegger, K. Löwith K., *op. cit.* p. 57.

proyecto de Heidegger en torno a Aristóteles²³, asunto que, como hemos visto hasta el momento, comienza unos años antes. Kisiel acierta al señalar que en 1922 el papel de Aristóteles en el proyecto filosófico heideggeriano es central. Quizá la experiencia de su curso de invierno lo lleve, casi al final del semestre, a destacar la importancia del diálogo con el Estagirita de forma tácita: "He alcanzado una gran seguridad, en verdad ya no tengo nada que aprender de los filósofos contemporáneos; me resta sólo medir mis fuerzas con los que juzgo los filósofos más decisivos de la historia"²⁴. Nos queda claro que el filósofo más decisivo en ese momento era Aristóteles.

En el semestre de verano de 1922 Heidegger imparte el curso más amplio sobre Aristóteles en donde incluye sus propias traducciones y posteriormente las interpretaciones respectivas. Se trata concretamente de la traducción e interpretación de los dos primeros capítulos del Libro primero de la *Metafísica* y, después de un apartado de tránsito, se halla la traducción de los primeros cuatro capítulos del Libro primero de la *Física* y la interpretación de la crítica a los Eleatas del segundo y tercer capítulos²⁵. El contenido de esa lección es lo que hemos anticipado como volumen 62 publicado en su totalidad apenas en 2005.

Será a lo largo de ese semestre cuando se comience a divisar la perspectiva de una plaza de tiempo completo. El intercambio de cartas entre Georg Misch y Paul Natorp con Edmund Husserl deja ver la confianza que los primeros tienen en el juicio del fundador de la fenomenología. Desde el inicio de ese año, Husserl recomendará ampliamente a Heidegger como lo muestra la carta a Natorp del 1 de febrero:

Sus capacidades receptivas [de Heidegger] son mínimas, es lo más contrario a un acomodaticio. Una personalidad totalmente original, girando en torno a sí mismo y buscando la manera fundada propiamente y creando dedicadamente. Su forma de ver, de trabajar fenomenológicamente y el campo mismo de sus in-

²³ T. Kisiel, "The Missing Link in the Early Heidegger", en J.J. Kockelmans (ed.), *Hermetic Phenomenology: Lectures and Essays*, Washington, 1988 (pp. 1-40), p. 6.

²⁴ M. Heidegger, *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915- 1970*, ed. cit., p. 133.

²⁵ Testimonio de Leo Strauss en torno a H.: "Recuerdo la impresión que me causó cuando lo escuché por primera vez como profesor asociado en 1922. En aquel tiempo yo estaba especialmente impresionado, como muchos de mis contemporáneos en Alemania, por Max Weber: por su intransigente devoción a la honestidad intelectual, por su pasión devota a la idea de ciencia, una devoción combinada con una profunda innaturalidad en torno a la importancia de la ciencia. Al partir de Friburgo, donde Heidegger enseñaba en aquella época, hacia el norte, vi en Fráncfort del Meno a Franz Rosenzweig, cuyo nombre siempre será recordado cuando se discuta competentemente sobre existencialismo, y le hablé de Heidegger. Le dije que, comparado con Heidegger, Weber me parecía un "huérfano" en lo que respecta a la precisión, honradez intelectual y capacidad. Nunca había visto yo tanta seriedad, profundidad y concentración en la interpretación de textos filosóficos. Escuché las interpretaciones de Heidegger de ciertos pasajes de Aristóteles y tiempo después escuché a Werner Jaeger interpretar los mismos pasajes en Berlín. La caridad me obliga a limitar mi comparación señalando que no había comparación". L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 27 y s.

tereses –nada de eso está tomado simplemente de mí, sino que [está] arraigado en su propia originalidad [...]”²⁶.

La falta de publicaciones es uno de los problemas al que se enfrenta en todo este proceso, ya que sólo había publicado su tesis de habilitación sobre Duns Escoto en 1916 y otros pocos artículos y reseñas. En junio de 1922 se abre la posibilidad de publicar tanto una reseña sobre la *Psicología de las cosmovisiones* de su amigo Karl Jaspers, así como una “Interpretación sobre Aristóteles”: “He hecho ampliaciones en ella [en la reseña], supresiones y muchos retoques. Tal como está, desearía publicarla de ser posible a la vez que la ‘Interpretación de Aristóteles’ cuya impresión comienza este año en el *Jahrbuch*”²⁷.

Efectivamente, por esta carta a Jaspers y el epistolario con Löwith queda claro que Heidegger había acordado con Husserl la publicación de su interpretación sobre Aristóteles en el *Anuario fenomenológico* que éste dirigía. Husserl confirma en una carta a Roman Ingarden de finales de 1922, el volumen en el que aparecería: “En el VII aparece un importante trabajo fundamental sobre Aristóteles de Heidegger”²⁸.

318

Sabemos que después de un intercambio epistolar a lo largo de esos meses, la posibilidad de obtener una cátedra iba ligada a las posibles publicaciones. A partir de otra carta a Löwith se confirma que en septiembre de 1922 Heidegger se había centrado en trabajar en su “Introducción”:

Escribo efectivamente una “Introducción” (una muy recortada – propedéutica) [...] No me hago ilusiones en torno a mis asuntos –lo único que me podría inquietar sería la posibilidad de caer en una moda pasajera; pero el “Aristóteles” está escrito de tal manera que también este peligro es mínimo. No sé cuándo comenzará la impresión– quizás aprovecho la oportunidad para concentrar todo nuevamente. La semi-introducción me está costando mucho trabajo. No tengo ni idea de lo que una persona normal sabría sobre estas cosas. Le he leído algunas cosas a Jaspers, le resulta muy difícil; piensa que tengo un estilo muy „pobre en imágenes y obstinado”. Dependiendo de cómo me las arregle con la „introducción” –es nada más y nada menos que mi “existencia”– vengo a Feldafing antes de que empiece el semestre²⁹.

A eso hace referencia Jaspers en su *Philosophische Autobiographie*: “Ya en 1922, Heidegger me leyó varias páginas de un manuscrito de ese período. Era incomprensible para mí. Le insté a que se expresara con mayor naturalidad.”³⁰

Pese a los problemas que se detectan, la “Introducción” tenía el objetivo

²⁶ E. Husserl, *Briefwechsel* vol. V (1 de febrero de 1922), Dordrecht, Kluwer, 1994. pp. 150 ss.

²⁷ M. Heidegger, K. Jaspers, *op. cit.*, 24 y s.

²⁸ Husserl, E., *Briefwechsel* vol. III (Carta de Husserl a Ingarden, 14 de diciembre de 1922), Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 217.

²⁹ M. Heidegger, K. Löwith, *op. cit.*, p. 63 y s.

³⁰ K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Múnich: Piper, 1977, p. 98.

de ser publicada, aunque también enviada a los mediadores en las posibles plazas: G. Misch en Gotinga y P. Natorp en Marburgo. Así lo resume Heidegger a Jaspers en noviembre de ese año: "Cuando volví por aquí, Husserl me esperaba con la noticia de que se tenía conocimiento en Marburgo de mi curso sobre Aristóteles, etc. Natorp deseaba una orientación concreta sobre el trabajo que tengo planeado. Me he sentado durante tres semanas para resumirlo y he escrito una 'introducción'; luego he dictado todo (sesenta páginas) y he enviado, por intermedio de Husserl, un ejemplar a Marburgo y otro a Gotinga"³¹.

Con esto y con base en las actuales publicaciones podemos confirmar la tesis de Kisiel de que efectivamente lo que Heidegger nombraba "Introducción" antes de septiembre, hacía referencia a manuscritos de sus lecciones y que en octubre la "Introducción" pasará a ser esas 60 páginas redactadas a lo largo de las mencionadas tres semanas y que ahora conocemos como "Informe-Natorp", publicado en 1989. A finales de octubre y principios de noviembre de 1922 se tendrán las respuestas respecto de esa introducción y en general sobre Heidegger. G. Misch redacta el 2 de noviembre de 1922 el dictamen en donde cuestiona aspectos de la escritura de Heidegger y apoya más bien la candidatura de Moritz Geiger, quien finalmente ocupará esa cátedra:

Es ingenioso y profundamente penetrante, pero bastante profuso y no tan simple como uno podría querer para una asunción imparcial de la herencia aristotélica. Pero su verdadera intención aquí, como en el otro tratado [es decir, la reseña de Jaspers], es asegurar su propia posición filosófica [...]³².

El caso de Marburgo fue diferente, ya que ahí tanto Paul Natorp como Nicolai Hartmann fueron víctimas del "encanto" heideggeriano. Ya el 30 de octubre así lo da a conocer Natorp en una carta a Husserl:

Nosotros, tanto Hartmann como yo, hemos leído el extracto de Heidegger con el mayor interés y hemos encontrado en él todo lo que se nos permitía esperar a partir de sus comunicaciones anteriores (como de uno de nuestros Marburgenses que lo había escuchado, el Sr. Strauss de Kirchhain). Sobre todo, una originalidad, profundidad y seriedad no cotidiana, que benéficamente se destaca frente a tanto de segunda calidad como mucho, que incluso algunos de nuestros ordinarios de mediana edad han logrado en el mejor de los casos, y por lo cual sus cátedras han luchado y rechazado y siguen rechazando"³³.

Para diciembre de ese año, la Facultad de Filosofía de Marburgo envía el dictamen, redactado por Hartmann, al Ministerio de Berlín en donde coloca a Heidegger en primer lugar de la lista:

³¹ M. Heidegger, K. Löwith K., *op. cit.*, p. 29.

³² Universitätsarchiv Göttingen XVI IV B 7. Citado por T. Kisiel, "The Missing Link in the Early Heidegger", pp. 12-13.

³³ E. Husserl, *Briefwechsel* vol. V, p. 161.

En los últimos años su intenso trabajo de investigación se ha dirigido cada vez más hacia la filosofía antigua, y ahora hay un trabajo más amplio sobre Aristóteles en el manuscrito que pronto aparecerá en el *Jahrbuch für Phänomenologie*. Pudimos ver un breve extracto de varios capítulos de este trabajo, que da testimonio de la alta calidad científica de la obra. Ya es en sí mismo un gran servicio para poner de nuevo en movimiento la investigación aristotélica, un área que ha sido descuidada en nuestro tiempo y que ha quedado rezagada con respecto a otras investigaciones históricas. Pero la forma en que se hace aquí es absolutamente sorprendente. [...] Junto a la originalidad de los resultados, nos parece también especialmente relevante aquí otro hecho, a saber, que incluso para los especialistas más avezados caen luces laterales sobre el conjunto que de repente lo iluminan y demuestran que el método va al centro mismo de la obra, y de hecho precisamente sobre aquellos puntos decisivos que la investigación del siglo XIX ha pasado por alto en la esencia de la materia³⁴.

El resultado de este positivo dictamen hace que Heidegger ocupe la cátedra vacante de tiempo completo en Marburgo a partir del semestre invernal de 1923/24. Con ello se disipa el proyecto de la "Introducción a Aristóteles", pero, como indicamos previamente, se enfatiza la importancia del **λέγειν** y del **λόγος** para así dar paso al proyecto de trabajar en una "Lógica". Ya a finales de 1922, Heidegger se lo había anticipado a Löwith:

[...] No tengo a nadie de quien pudiera aprender algo decisivo. Así es que vivo en mi trabajo y en los folios. En verano quisiera sostener una lección sobre mi "lógica" (de 3 horas); usted se sorprenderá, pero ya he llegado muy lejos³⁵.

III. CONCLUSIÓN

Como indicamos al inicio de este escrito, la "Lógica" a la que refiere Heidegger será expuesta por primera vez en la última lección del primer periodo de Friburgo en verano de 1923. Como anticipamos también, este proyecto se extenderá por lo menos una década y será presentado en diversas ocasiones a lo largo de las lecciones tanto en Marburgo como en su retorno a Friburgo. Una fuerte concreción de lo trabajado en esos años se puede ver en la lección de invierno de 1925/26: *Lógica. La pregunta por la verdad*. Sin embargo, tal proyecto abarca una multiplicidad de matices cuya conclusión se encuentra en la lección de 1934 *Lógica. La pregunta por la esencia del lenguaje*³⁶ en donde Heidegger llega a la resolución de

³⁴ Hessisches Staatsarchiv Marburg B 307 d. Citado por T. Kisiel, "The Missing Link in the Early Heidegger", p. 15 y s.

³⁵ M. Heidegger, K. Löwith, *op. cit.*, p. 74.

³⁶ Hace unos días se dio a conocer la publicación de un volumen peculiar. Se trata nuevamente de la publicación del volumen 38 de la GA, que ahora es catalogado como 38A y contiene la lección "Lógica. La pregunta por la esencia del lenguaje" que Heidegger sostuvo en la Universidad de Friburgo en verano de 1934. La primera publicación la realizó Víctor Farías en 1991 a partir de una transcripción hallada en el legado de la tía de Tugendhat y ex alumna de Heidegger Helene Weiss. Posteriormente en 1998 se publica

plantear una "conmoción de la lógica".

Lo que aquí hemos esbozado permite aprehender el "camino" de Heidegger de forma diferente a la canónica en donde sólo se hallaba el planteamiento de dos momentos en la obra. La perspectiva de proyectos ha permitido un acercamiento a partir del cual se divisan problemas no tematizados de otra forma. Así, la importancia de Aristóteles para Heidegger cobra otro matiz y deja ver en su justa medida la aprehensión e impacto del Estagirita en el pensador de la Selva Negra.

tal volumen con base en otras transcripciones y en el marco de la *Gesamtausgabe*. Finalmente, ahora en 2020 y después de haber superado el mito de la desaparición y diversas censuras se publica el manuscrito original de Heidegger.



LA RELACIÓN ENTRE ANTROPOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA
SEGÚN LUDWIG LANDGREBE. A PROPÓSITO DEL ESCRITO
EN HOMENAJE A ANTONIO ZIRIÓN

Noé Expósito Ropero

UNED, Madrid, España

323

1. TEXTOS, CONTEXTOS Y PLANTEAMIENTO DEL TEMA:
EL VERDADERO REGALO DE LOS MAESTROS

Regalar, dice la RAE, es “dar a alguien, sin recibir nada a cambio, algo en muestra de afecto o consideración o por otro motivo”. No es fácil, pues, hacer un regalo; y no porque se espere algo a cambio, no por falta de afecto, consideración o motivos, sino, precisamente, por la aporía que encierra la relación –presumiblemente posible– que sostiene toda la definición, ese *dar a alguien*. Si algo nos ha enseñado la fenomenología, es que ese gesto *dativo*, simple en apariencia –y más cuando se concibe como un mero “complemento indirecto” de la estructura lingüística–, encierra en realidad una complejísima trama de vivencias intencionales que constituye uno de los temas nucleares de estudio de la ciencia fenomenológica. Es más, según sea concebido ese *dativo originario*, ese “ur-faktum” que certifica y legitima el punto de arranque de la investigación fenomenológica, estaremos ante una u otra concepción de la fenomenología; ante modelos fenomenológicos radicalmente diferentes, incluso contrapuestos. Unos, llevándonos muy lejos, *ad infinitum*, nos reconducirán a Dios (signifique esto lo que signifique) como origen de toda “donación originaria”, trazando así una línea directa entre fenomenología y teología; otros, sin ir tan lejos, permanecerán fieles al plano antropológico, entendiendo, eso sí, que hablamos del ser humano en clave trascendental, y no natural; unos, por contra, entenderán que ese “ur-faktum” del que arranca la fenomenología excede con mucho el plano antropológico, puesto que la “subjetividad trascendental” de la que nos habla la ciencia fenomenológica incluye, por supuesto, al ser humano, pero también, y no en menor medida, a los platelmintos, a los elefantes y a los extraterrestres; y otros, todavía, en un giro

tan genial como aporético, entenderán que es posible una fenomenología “asubjetiva”, sin que termine de quedar claro, pues, a *quién* es dado ese “ur-faktum” –asumiendo, claro está, que quepa todavía preguntar por algo así como un sujeto agente y/o paciente de tal vivencia originaria, que es, precisamente, lo que parece ponerse en cuestión en este último modelo. Si aceptamos la definición de la RAE como punto de partida, quizás sean, de entre estos cuatro planteamientos, el primero y el último los que más difícil lo tengan para habérselas con una fenomenología del regalo, pero no es ese el tema que aquí nos ocupa. En lo que sí parece haber acuerdo es en que todas estas variantes –y muchas otras más– nos remiten, de una u otra forma, a la fenomenología de Husserl, cuyas tesis básicas al respecto podríamos sintetizar como sigue:

Llegamos a “hechos” últimos –protohechos–, a necesidades últimas, las protonecesidades.

Pero yo las pienso, yo me hago cuestión de ellas y, a partir del mundo que ya “tengo”, llego finalmente hasta ellas. Yo pienso, yo pongo en práctica la reducción; yo, que existo y existo para mí en esta horizonticidad.

324

En toda esta marcha soy yo el factum primordial; yo reconozco que mi capacidad fáctica de variación de esencia, etc., en mi fáctica indagación retrospectiva, depara tales y cuales componentes primordiales míos propios, como estructuras primordiales de mi facticidad. Y reconozco que llevo conmigo un núcleo de lo “protocontingente”, en formas esenciales, en formas de las operaciones de que soy capaz y en que luego se fundan las necesidades de esencia del mundo. Yo no puedo trascender mi ser fáctico, ni trascender el coexistir con los otros encerrado intencionalmente en mi ser fáctico; es decir, no puedo trascender la realidad absoluta. El absoluto tiene en sí mismo su fundamento, y en su ser sin fundamento su absoluta necesidad como la única “sustancia absoluta”. Su necesidad no es la necesidad de esencia que deje abierta una contingencia. Todas las necesidades de esencia son momentos de su factum, son modos de su operar en relación consigo mismo –modos suyos de entenderse a sí mismo o de poder entenderse–¹.

¹ Husserl, E., *Husserliana XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935. Edición de Iso Kern, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, p. 368. En lo que sigue, como es habitual, citaré las obras de Husserl por esta edición, indicando el tomo en números romanos y la página en arábigos. El pasaje original citado reza así: “Wir kommen auf letzte „Tatsachen“ –Urtatsachen, auf letzte Notwendigkeiten, die Urnotwendigkeiten. Aber ich denke sie, ich frage zurück und komme auf sie schliesslich von der Welt her, die ich schon „habe“. Ich denke, ich übe Reduktion, ich, der ich bin und für mich in dieser Horizonthaftigkeit bin. Ich bin das Urfaktum in diesem Gang, ich erkenne, dass zu meinem faktischen Vermögen der Wesensvariation etc. in meinem faktischen Rückfragen sich die und die mir eigenen Urbestände ergeben, als Urstrukturen meiner Faktizität. Und dass ich in mir einen Kern von „Urzufälligem“ trage in Wesensformen, in Formen vermöglichen Funktionierens, in denen dann die weltlichen Wesensnotwendigkeiten fundiert sind. Mein faktisches Sein kann ich nicht überschreiten und darin nicht das intentional beschlossene Mitsein Anderer etc., also die absolute Wirklichkeit. Das Absolute hat in sich selbst seinen Grund und in seinem grundlosen Sein seine absolute Notwendigkeit hat als die eine „absolute Substanz“. Seine Notwendigkeit ist nicht Wesensnotwendigkeit, die ein Zufälliges offen liesse. Alle Wesensnotwendigkeiten sind Momente seines Faktums, sind Weisen seines in bezug auf sich selbst Funktionierens –seine

Queda claro, pues, cuál es el punto de partida *fáctico y absoluto* de la fenomenología husserliana. "Facticidad" no se contrapone aquí a "necesidad", no es la contraposición clásica entre contingente y necesario; no se trata, dice Husserl, de contraponer la facticidad a una necesidad de esencia, esencial o eidética (*Wesensnotwendigkeit*). La tesis es, más bien, que esa facticidad, que fácticamente podría haberse dado de otra manera – pensemos, por ejemplo, en la configuración de nuestra corporalidad –, una vez que se constata como *factum*, gracias a la reducción trascendental, adquiere el carácter de *necesidad absoluta* (*absolute Notwendigkeit*). Husserl reconoce que las estructuras "originarias" o "primordiales" de mi facticidad (*Urstrukturen meiner Faktizität*) podrían haberse configurado de otra forma, esto es, "que llevo conmigo un núcleo de lo «protocontingente», en formas esenciales", pero una vez que la reducción las descubre como *factum* originario adquieren un carácter de "necesidad absoluta". Tales estructuras son las que fundarán luego "las necesidades de esencia del mundo", pero aquí estamos ya en otro nivel, no *fundante*, sino *fundado*, donde distinguimos entre necesidad de esencia o esencial frente a contingencia o facticidad en sentido clásico, en el nivel de las ontologías regionales, pero la fenomenología trascendental se mueve en aquel primer nivel de radicalidad.

Como ningún lector ignora, detrás de cada una de las posiciones delineadas, trazadas aquí con brocha ancha, pero lo suficientemente angosta para introducir y plantear el tema, hay grandes –grandísimos– nombres propios, tanto clásicos como contemporáneos, cuyos debates, encuentros y desencuentros filosóficos han hecho y siguen haciendo de la fenomenología una de las corrientes de pensamiento más fecundas de nuestro tiempo. Uno de estos debates es, sin duda, el que vienen manteniendo desde hace años Javier San Martín y Antonio Ziri6n en torno a la relación entre antropología filos6fica y fenomenología trascendental, cuya quinta ronda se publica en este mismo volumen de homenaje al maestro mexicano². Este *Festschrift*, adem6s de festejar su setenta cumplea6os, brinda un merecido reconocimiento a toda una trayectoria acad6mica que hoy, disc6pulos, compa6eros y amigos rendimos a quien emprendi6 la inmensa tarea, ¡que se dice pronto!, de resucitar la fenomenología en M6xico. Es, pues, un verdadero regalo para mí poder participar en este homenaje, de modo que, antes que nada, quiero expresar mi m6s sincero agradecimiento a sus promotores, especial-

Weisen, sich selbst zu verstehen oder verstehen zu k6nnen" (Hua XV, 386). La traducci6n espa6ola es de Agust6n Serrano de Haro, Cf. E. Husserl, "Teleología", en *Daimon. Revista de Filosofía*, n6 14, 1997, pp. 5-14; pp. 13-14.

² Cf. J. San Mart6n, "Quinta estaci6n. En el debate sobre fenomenología y antropología", publicado en este mismo n6mero del *Acta Mexicana de Fenomenología*, pp. 207-239. Agradezco a Javier San Mart6n el haberme compartido la primera versi6n de su ensayo, as6 como su autorizaci6n para citarlo en este trabajo. Para una exposici6n detallada de este debate, as6 como del estado actual del mismo, me remito a este 6ltimo trabajo de San Mart6n, del que tomo algunas ideas directrices para contextualizar e introducir el tema.

mente a mis colegas Marcela Venebra e Ignacio Quepons, por invitarme a participar en él; y esto, por supuesto, a pesar de que me hayan puesto en la difícil tesitura de tener que elegir y confeccionar un regalo a la altura del festejo, lo cual, desde luego, no es tarea fácil.

Con todo, y a pesar de las dificultades, nuestro homenajeado nos lo pone relativamente fácil, puesto que, de entrada, Antonio Ziri3n, segun interpreto las tesis que sostiene en su debate con San Mart3n, no parece poner en duda la existencia de "subjetividades trascendentales" capaces de dar y recibir regalos. Y digo *parece* porque, en realidad, esta 3ltima afirmaci3n exigir3a una matizaci3n "esencial", a saber, si con ella nos referimos a la subjetividad descrita en la antropolog3a o en la fenomenolog3a. En el caso de la primera, parece no haber mayor problema, pero, ¿y con la segunda?, ¿podemos afirmar lo mismo de la "subjetividad trascendental" de la que nos habla la fenomenolog3a?, ¿no estar3amos asumiendo con ello, en principio –y por principio–, que la "subjetividad trascendental" descrita en la fenomenolog3a es la humana? No sabemos si los platelmintos, los elefantes y los extraterrestres son capaces del don del regalo (sobre todo estos 3ltimos), pero si a alguna de estas "subjetividades trascendentales" le estuviera *esencialmente* vedada tal posibilidad, tendr3amos que asumir, en consecuencia, que la "subjetividad trascendental" de la que nos habla la fenomenolog3a es una tal que no puede hacer ni recibir regalos. Lo contrario ser3a, efectivamente, "antropologizar", por ejemplo, la subjetividad trascendental platelminta, identificando err3neamente al sujeto de la fenomenolog3a trascendental –que abarca tambi3n a los platelmintos, los elefantes y los extraterrestres– con el sujeto que estudia la antropolog3a filos3fica.

326

No est3 claro, pues, que la "subjetividad trascendental" descrita en la fenomenolog3a husserliana vaya por el mundo haciendo y recibiendo regalos, sino que tal generosa subjetividad ser3a, a lo sumo, la explicitada en la antropolog3a filos3fica. Y digo a *lo sumo* porque, en realidad, cabr3a igualmente cuestionar si es realmente la antropolog3a "filos3fica" la que se ocupar3a de esta generosa subjetividad o si no ser3an, m3s bien, la antropolog3a "cultural" y/o la "biol3gica" las encargadas de explicarnos tales rasgos y capacidades humanas, agot3ndose en ellas todo lo que pueda y deba decirse con rigor cient3fico sobre ese *gesto dativo* que aqu3 jubilosamente nos convoca. La fenomenolog3a trascendental, en rigor, nada tendr3a que decir sobre esto, puesto que, al pretender hacerlo, se convertir3a *ipso facto* bien en antropolog3a –filos3fica o no–, bien en psicolog3a. La apor3a, como puede advertirse, no es menor, y la direcci3n que se tome para abordarla nos conducir3 a un camino o a otro; puede que a un ancho campo de investigaci3n interdisciplinar, puede que a un estrecho callej3n sin salida. Tal es, en definitiva, el problema que se nos pone sobre la mesa.

El tema, como nos lo demuestra el intenso di3logo que viene manteniendo nuestro homenajeado con Javier San Mart3n, no es nada f3cil. Durante

los últimos años, como doctorando de este último y profesor ayudante de las asignaturas de Antropología filosófica de la UNED, junto con nuestro compañero Tomás Domingo Moratalla, he sido testigo directo y privilegiado, no solo de este debate, sino también, para decirlo con Unamuno, de la “intrahistoria” de la historia. Está claro que el protagonista de esta historia es Edmund Husserl, cuyos textos mismos nos obligan a revisar la relación entre fenomenología trascendental y antropología filosófica, pero el tema, por múltiples motivos, excede con mucho lo que el fundador de la fenomenología dijera o pudiera decir sobre él, y aquí es donde entra en escena todo un elenco de actores secundarios que, en realidad, podrían tener mucho que decirnos. Uno de estos motivos es, sin ir más lejos, que el propio Husserl no tenía perfectamente clara la distinción entre antropología “filosófica” y “cultural”, puesto que ambas eran disciplinas incipientes entonces. No se trata esta, ni mucho menos, de una cuestión menor, puesto que de ella depende, por ejemplo, el sentido y el alcance de la famosa carta de Husserl al antropólogo Levy-Bruhl –un actor secundario muy principal en esta historia– que tanto Zirión como San Martín comentan en detalle. Tal es la razón por la cual habría que distinguir, como propone este último, entre la postura “explícita” e “implícita” de Husserl ante el tema que nos ocupa.

Quizás haya sido Ludwig Landgrebe, de entre los actores secundarios involucrados en esta historia, quien más a fondo se ha ocupado de esta problemática. Tanto que, sin riesgo de exagerar, podemos decir que toda su obra gira en torno a ella, tal y como nos lo demuestran los textos recopilados en su último libro, titulado, precisamente, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie* (1982). A ellos aludiré en lo que sigue, especialmente a uno, pero antes quisiera comentar brevemente dos frases de Husserl que están en el centro de este debate. Como no habrá pasado inadvertido al lector atento, el amplio fragmento de Husserl citado más arriba pertenece al texto número 22 del tercer tomo *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1973), titulado “Teleología. <La implicación del eidos intersubjetividad trascendental en el eidos yo trascendental. Factum y eidos>. Basado en notas del 5 de noviembre de 1931>”³. Pues bien, al año siguiente, en 1974, Landgrebe publicará su ensayo “Facticidad e individuación”, donde expone y comenta estas ideas husserlianas, sintetizadas en el fragmento anterior, pero fundadas, como bien advierte Landgrebe, en una tesis enunciada en la página inmediatamente anterior: “El eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental fáctico” (XV, 385). Este ensayo de Landgrebe, como todos sus escritos, se mueve entre dos aguas, una procedente del manantial husserliano, otra del heideggeriano, pero siempre –tal es al menos mi lectura– ofreciéndonos ideas, alternativas y propuestas propias que van más allá de las tesis explícitas de sus dos maestros. Así sucede, por ejemplo, en su original y agudísimo ensayo sobre

³ Cf. Hua XV, 379-386.

“El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo” (1977)⁴. Merece la pena recordar lo que sostiene Landgrebe al comienzo de ese escrito en relación con el legado husserliano, puesto que, en realidad, vale también para el resto de sus trabajos y, sobre todo, para el tema que aquí nos concierne:

[Husserl] nos sitúa, por tanto, ante la tarea de seguir pensando allí donde él ha terminado, y establecer, a partir de ahí, las conexiones sistemáticas entre sus razonamientos, que a menudo él sólo logró mediante indicaciones. Esto vale especialmente también para la relación del problema de la corporalidad con el de la teleología. Tampoco aquí podemos referirnos a los textos de Husserl, sino que esta relación requiere una *reconstrucción*. Reconstrucción no quiere decir construcción en el sentido de libre invención. Ésta debe remitirse más bien a las aporías ya ampliamente discutidas en la literatura sobre Husserl, a las que sus análisis mismos conducen y que, en parte, ya fueron establecidas como tales por él mismo. Apenas hay una objeción contra Husserl de la cual no se pueda comprobar posteriormente que él mismo ya se la había planteado⁵.

328

Tal es, efectivamente, la forma de leer a Husserl que nos propone Landgrebe, asumiendo, pues, que el maestro no tenía las claves de todo, ni siquiera de muchas de las aporías inmanentes a su propia fenomenología. Tal es la razón por la que, de acuerdo con Landgrebe, se podrían –es más, se deberían– *reconstruir*, que no *inventar libremente*, las conexiones sistemáticas entre sus razonamientos, entre sus tesis explícitas e implícitas, ajustándolas “a la altura de los tiempos”, que diría Ortega. No es otra, como hemos visto, la tesis de San Martín al distinguir entre la postura “explícita” y la “implícita” de Husserl en lo que al estudio de nuestra temática se refiere. Es más, como él mismo nos recuerda en su contribución a este homenaje, esa misma tesis husserliana de que “El eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental fáctico” fue la que, de modo impac-tante, al leerla en la primavera de 1974, impulsó e inspiró la inmensa may-

⁴ Ludwig Landgrebe, “Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus” en Waldenfels, B.; Broekman, J. M.; Pazanin, A. (eds.), *Phänomenologie und Marxismus 1. Konzepte und Methoden*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 71-104. Traducción española de Noé Expósito en *Acta Mexicana de Fenomenología*, n. 2, 2017, pp. 93-121. Para una presentación general de este texto, Cf. Expósito y Bak, “Nota introductoria a «El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo» de L. Landgrebe” en *Acta Mexicana de Fenomenología*, No. 2, 2017, pp. 81-92, así como el trabajo pionero de San Martín sobre esta temática, “Fenomenología y marxismo” en *Anuario del Departamento de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, 1989, pp. 237-263 [recogido posteriormente en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*, Madrid, UNED, 1994, pp. 101-138.

⁵ *Ibíd.*, p. 94 de la traducción española.

oría de sus trabajos. Esta es la primera frase que quería mencionar, puesto que de ella habría que partir, de acuerdo con Landgrebe y San Martín, para revisar a fondo la relación entre antropología filosófica y fenomenología trascendental. La segunda frase tiene todavía más importancia si cabe, puesto que nos obliga a revisar, no ya una tesis concreta, que pudiera dar lugar, en un segundo momento, a la revisión del marco de discusión del tema, sino que esta frase, llevada hasta sus últimas consecuencias, fija y delimita directamente el marco mismo del debate. Recordemos la aporética relación que señalamos unas páginas más arriba entre fenomenología trascendental, antropología y psicología. Pues bien, la frase de Husserl – extraída de *La crisis de las ciencias europeas*– que encabeza esta última respuesta de San Martín a nuestro homenajeado es la siguiente: “Por lo tanto, la psicología pura en sí misma es idéntica a la filosofía trascendental como ciencia de la subjetividad trascendental”⁶. Esta tesis, tomada en serio, nos obliga a plantearnos si esa “psicología pura” vale también, en tanto que “subjetividades trascendentales”, para los platelmintos, los elefantes y los extraterrestres, o si esa “ciencia de la subjetividad trascendental” no se refiere, más bien, a la subjetividad trascendental humana. Esta última tesis no niega que existan otras “subjetividades trascendentales”, tales como las citadas –e incluso todas las que nuestra variación imaginativa nos permita idear–, pero la cuestión es cómo podemos nosotros, subjetividades humanas después de todo, hacer ciencia fenomenológica de ellas. Si resultara que cada uno de nosotros, cada yo fenomenologizante, constatará que “no puedo trascender mi ser fáctico, ni trascender el coexistir con los otros encerrado intencionalmente en mi ser fáctico; es decir, no puedo trascender la realidad absoluta”, según señalaba Husserl, tal evidencia fenomenológica nos obligaría, por la misma fuerza de los *facta*, a replantearnos la relación, e incluso *la identificación*, de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica.

Una de las preguntas que más suele sorprender a los alumnos de Antropología filosófica de la UNED es, precisamente, la cuestión que plantea Thomas Nagel en su famoso artículo “What it is like to be a bat?” (1974)⁷, que, abordada desde la fenomenología –“¿a qué se parece ser un murciélago?”⁸–, tendríamos que responder, sencillamente, que no se parece a nada, salvo a ser un murciélago. Puesto que no podemos *vivenciar* qué es ser un murciélago, toda descripción que de ello hagamos será siem-

⁶ “Also reine Psychologie in sich selbst ist identisch mit Transzendentalphilosophie als Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität” (Hua VI, 261). Y unas líneas más arriba afirma Husserl que “solo hay una psicología trascendental, que es idéntica a la filosofía trascendental” [Es gibt nur eine transzendente Psychologie, die identisch ist mit der transzendentalen Philosophie] (ib.).

⁷ Cf. Thomas Nagel, “What it is like to be a bat?” en *The Philosophical Review*, vol. 83, No. 4, 1974, pp. 435-450.

⁸ Cf. Javier San Martín, *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, Madrid, UNED, 2015, pp. 199-200.

pre, bien en tercera persona, *desde fuera*, bien simulada, imaginada, fruto de nuestra variación imaginativa, pero no será una *descripción fenomenológica trascendental*, puesto que esta exige ser realizada *desde dentro*, en primera persona. Y lo mismo vale decir para los platelmintos, los elefantes y los extraterrestres. Insisto en el matiz: podemos hacer variaciones y descripciones fenomenológicas *eidéticas* del “eidos murciélago”, ¿pero equivale esto a una descripción fenomenológica *trascendental*? Esta cuestión nos remite a otro punto central del tema que nos ocupa, y es el siguiente: ¿podemos (y/o debemos) identificar la reducción trascendental con la reducción eidética? De la respuesta que demos a esta pregunta pende, en buena medida, la posición que adoptemos ante la relación entre fenomenología trascendental y antropología filosófica. La tesis de San Martín, contraria, al parecer, a la de nuestro homenajeado, es la siguiente: “la reducción trascendental no me da lo esencial, es decir, no es eidética. Inicialmente Husserl lo creyó así, pero pronto se dio cuenta del error. Ya en la *Grundproblemevorlesung* está claro el asunto. Pero esa cuestión cambia enormemente la perspectiva. Porque si lo trascendental soy yo en cuanto individuo, no es la esencia, mi esencia, sino yo mismo en mi individualidad”⁹. El problema está en si la identificación de la reducción trascendental con la reducción eidética no se limita a ofrecernos, justamente, un “eidos” abstracto y general de la subjetividad trascendental, algo así como una única “Subjetividad trascendental” (con enormes mayúsculas) entendida como una especie de generalidad esencial, que solo *fáctica y contingentemente* “se ha dado” en el ser humano. Sin asumir que sea esta la tesis de nuestro homenajeado, lo cierto es que la siguiente afirmación podría dar lugar a una interpretación de esta índole: “La subjetividad trascendental – escribe Zirión– no es, pues, subjetividad humana más que en los casos, de hecho muy numerosos, ciertamente, en que ella se ha objetivado a sí misma como humana, en que ella «se ha dado» un ser humano en el mundo”¹⁰. A esta tesis de nuestro homenajeado dedica San Martín un detenido comentario en su contribución, advirtiendo “el carácter antifenomenológico” de esta posición¹¹, lo cual nos indica que tocamos, efectivamente, un punto central del debate. Para una profundización en este diálogo filosófico, que, como podemos comprobar, lejos de presentarse como un debate superficial, atañe a cuestiones de estricta *filosofía primera*, me remito a los textos mismos de sus artífices.

Tales son, pues, algunos de los textos que conforman el contexto de mi contribución en este homenaje. El regalo que quisiera aportar a este fes-

⁹ Javier San Martín, “Quinta estación. En el debate sobre fenomenología y antropología”, ed. cit., pp. 163-164.

¹⁰ Antonio Zirión, “Prólogo” en *Investigaciones Fenomenológicas*, No. 12, 2015, pp. 209-220; p. 219.

¹¹ Cf. Javier San Martín, “Quinta estación. En el debate sobre fenomenología y antropología”, ed. cit., p. 169.

tejo pretende ser, en realidad, una muestra fehaciente, fáctica y palpable de reconocimiento a la inmensa labor de traducción que Antonio Ziri3n viene realizando desde hace d3cadas. En nuestro contexto acad3mico, en el que las traducciones apenas est3n valoradas, a pesar del enorme trabajo que suponen, el hecho de que nuestro homenajeado haya dedicado una gran parte de su vida profesional a esta labor demuestra, m3s all3 de todas las disputas fenomenol3gicas, no solo la posibilidad, sino la absoluta necesidad de tales *gestos dativos*. Por ello, no se me ocurre mejor forma de homenajear al gran traductor que es nuestro colega Antonio Ziri3n que brind3ndole una traducci3n. El texto elegido lleva por t3tulo "Antropolog3a filos3fica – ¿una ciencia emp3rica?" (1976), y su autor es Ludwig Landgrebe. La pretensi3n de las p3ginas precedentes ha sido, adem3s de dar cuenta de la pertinencia de esta elecci3n, contextualizar y mostrar la posible relevancia de este ensayo para el tema que nos ocupa. Una feliz coincidencia nos ha ofrecido la ocasi3n de verter a nuestro idioma este ensayo que, en su origen, fue tambi3n un regalo de Landgrebe a su amigo Jan Pato3ka – quien, como es sabido, morir3a solo un a3o despu3s en Praga–, pues esta fue, efectivamente, su contribuci3n al volumen *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift f3r Jan Pato3ka*, editado por Walter Biemel.¹² En lo que sigue esbozar3 una breve presentaci3n y contextualizaci3n general de este escrito, comentando las tesis directrices que en 3l se defienden. Quiz3s convenga recordar, en primer lugar, que este ensayo es, en buena medida, la respuesta de Landgrebe a las tesis de Heidegger sobre antropolog3a filos3fica, de quien el disc3pulo toma distancia cr3tica en lo que a esta materia se refiere. Y lo hace, tal es el segundo punto que nos interesa destacar aqu3, apoy3ndose en la fenomenolog3a de Husserl para mostrar la intr3nica relaci3n entre las dos tesis siguientes. Por un lado, Landgrebe sostiene que:

El tema de la pregunta filos3fica por el ser humano no es, pues, un ente de una regi3n espec3fica de lo ente, no su universalidad gen3rica y esencial, sino ese que existe en cada caso como un "yo mismo". Lo preguntado no es un *qu3* general, una esencia, sino aquel que pregunta en cada caso en su propia existencia¹³.

¹² Cf. Ludwig Landgrebe, "Philosophische Anthropologie - eine empirische Wissenschaft?" en Biemel, W. (ed.), *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift f3r Jan Pato3ka*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 1-20. Recogido posteriormente en su obra *Faktizit3t und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Ph3nomenologie*, Hamburg, Felix Meiner, 1982, pp. 1-20.

¹³ Ludwig Landgrebe, "Philosophische Anthropologie - eine empirische Wissenschaft?" en *Faktizit3t und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Ph3nomenologie*, ed. cit., p. 17. En la traducci3n espa3nola de este escrito, publicada en este mismo volumen, hemos incluido entre corchetes la paginaci3n alemana, de modo que, en lo que sigue, citar3 este ensayo siguiendo la paginaci3n original.

Y, por otro, que:

A este núcleo más íntimo en mí, que posibilita en general y primeramente la reflexión y un saber-me como yo, es a lo que Husserl denomina subjetividad trascendental; y el esclarecimiento de las funciones en base a las cuales tengo en cada caso un mundo para mí y los otros, un mundo común, es el tema de fenomenología trascendental¹⁴.

No es difícil entrever cuál será la línea argumentativa que adoptará Landgrebe para mostrar la intrínseca relación entre antropología filosófica y fenomenología trascendental –tal es la tesis directriz–, abordando explícitamente en este ensayo, y este es el tercer punto que nos interesa aquí, los temas y problemas centrales en torno a los cuales gira el debate contemporáneo sobre esta compleja relación, algunos de los cuales ya han sido aludidos en las páginas precedentes. Como enseguida veremos, el texto de Heidegger al que responde Landgrebe data de 1929, *Kant y el problema de la metafísica*, concretamente, al § 37, titulado “La idea de una antropología filosófica”. Recordemos que ese mismo año había pronunciado Heidegger una conferencia sobre “Antropología filosófica y metafísica del Dasein”, publicada en 2016 en la *Gesamtausgabe* 80.1¹⁵, a la que San Martín dedica un amplio comentario en la quinta estación del debate con nuestro homenajeado. Como es sabido, solo dos años después, en 1931, Husserl dicta su famosa conferencia sobre “Fenomenología y antropología”, texto bien conocido y ampliamente discutido en nuestro contexto. Merece la pena recordar aquí, puesto que entra de lleno en el tema que nos ocupa, la interpretación que mantiene Agustín Serrano de Haro en su “Presentación” de esta conferencia en la reciente recopilación publicada de los *Textos breves* de Husserl:

[L]a pregunta filosófica por el ser humano no puede ser el camino de fundamentación de la filosofía. La responsabilidad plena por la verdad, que distingue al pensamiento y lo mantiene vivo, sería incompatible con una antropología como filosofía primera o como ontología fundamental; el radicalismo teórico-práctico en relación con la verdad exige por principio, según Husserl, meditaciones de muy otra índole, o mejor, exige una meditación que, discurriendo necesariamente en la soledad, y necesariamente acerca de las fuentes del sentido y la validez, repare en la predonación universal del mundo¹⁶.

A ella responde directamente San Martín en otro texto reciente, cuyo significativo título reza, precisamente, “La relación de la fenomenología y

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵ Cf. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Band 80.1, *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2016, ed. de G. Neumann, pp. 213-252.

¹⁶ Agustín Serrano de Haro, “Presentación” [del texto “Fenomenología y antropología”] en Edmund Husserl, *Textos breves (1887-1936)*, Salamanca, Sígueme, 2019, edición y traducción a cargo de Agustín Serrano de Haro y Antonio Ziri6n, pp. 526-528; p. 528.

la psicología como un motor de la fenomenología trascendental”¹⁷, donde comenta en detalle estas líneas de Serrano de Haro. Se trata, pues, de un debate vivo, plenamente vigente en nuestros días, que nos revela, en última instancia, distintas concepciones de la filosofía, de la fenomenología y de la antropología filosófica, así como de la relación (incluso de fundamentación) entre ellas. Nada menos que eso. Conviene, pues, tener presente la intertextualidad del ensayo de Landgrebe que aquí traducimos para vislumbrar el alcance de esta problemática. Un detalle clave en esta intertextualidad es, como nos muestra San Martín en sus trabajos sobre el tema, y así me lo recordó al leer la primera versión de este trabajo, que no sabemos si Landgrebe conocía el final de la citada conferencia de 1931, porque ni siquiera Eugen Fink lo conoció al publicar la segunda versión, a la que le faltaban las dos últimas páginas. Por entonces Landgrebe ya no estaba con Husserl en Friburgo, puesto que se había marchado a Praga. Es muy posible, pues, que no conociera ese final de la conferencia, que es, justamente, el que explica y le da sentido a las frases de la identidad de la psicología con la fenomenología trascendental a la que hemos aludido más arriba, y en la que San Martín, siguiendo las indicaciones del propio Husserl, se basa para establecer la misma relación entre antropología filosófica y fenomenología trascendental. Tal es, efectivamente, la tesis “necesitada de clarificación” con la que Husserl cierra su conferencia de 1931:

Esta notable relación, este paralelismo entre una psicología intencional y la fenomenología trascendental, necesita sin duda de una clarificación. Debe hacerse comprensible desde sus últimas razones trascendentales por qué la psicología y, si se quiere, la antropología, no son, en efecto, una ciencia positiva al lado de las restantes, al lado de las disciplinas científico-naturales, sino que guardan una *afinidad intrínseca* con la filosofía, con la filosofía trascendental¹⁸.

No es ninguna casualidad, pues, que Landgrebe, siguiendo las tesis de Husserl, y respondiendo directamente a Heidegger, se preguntara retóricamente en su ensayo de 1976 si la antropología filosófica ha de considerarse “una ciencia empírica”, para responder, como ya sabemos, negativamente; o, mejor dicho, para mostrar por qué no es “una ciencia positiva al lado de las restantes”, como señala Husserl, sino, más bien, una disciplina que coincidiría en *método, objeto y fundamentos filosóficos* con la fenomenología trascendental.

Junto a este diálogo directo con –y entre– sus dos grandes maestros, las tesis de Landgrebe han de ser leídas, como ya indicamos, en el contexto del homenaje a su amigo Jan Patočka; homenaje en el que, por cierto, también participó, entre otros, Eugen Fink con un ensayo titulado “Phro-

¹⁷ Javier San Martín, “La relación de la fenomenología y la psicología como un motor de la fenomenología trascendental” en *Phenomenology, Humanities and Sciences*, vol. 1-2, 2020, pp. 219-231.

¹⁸ Edmund Husserl, *Textos breves (1887-1936)*, ed. cit., p. 544.

nesis und Theoria”¹⁹. Tal y como nos ha mostrado recientemente Sara Fumagalli (2017)²⁰ en su estudio de la correspondencia epistolar entre estos tres fenomenólogos, alguna de ella inédita, como la mantenida entre Landgrebe y Patočka durante los años 1940-1976, la relación entre ellos, además de alcanzar el rango de una verdadera amistad personal, da cuenta de un profundo y fecundo intercambio de pareceres filosóficos, cuyo tema central giraba, en buena medida, en torno al que aquí nos ocupa. Como señala esta autora, uno de los hilos conductores que recorre y articula toda la obra de Landgrebe²¹ es, justamente, la reflexión en torno a “una ontología del ser humano” o “antropología a priori”²²; o, sencillamente, diríamos nosotros, una “antropología filosófica”, salvando las ambigüedades que las otras dos expresiones arrastran, todavía hoy, bien por la resonancia heideggeriana, bien por la kantiana. Por ello, no es un hecho irrelevante que Landgrebe eligiera precisamente ese ensayo como *Festschrift* para su amigo Patočka, cuya fenomenología “asubjetiva” estaba, en lo que a este punto concreto se refiere, en las antípodas de las tesis husserlianas reivindicadas por el fenomenólogo austriaco.

Tales son, sumariamente expuestos, los textos y los contextos del ensayo de Landgrebe que traducimos a nuestra lengua. En lo que sigue me limitaré a esbozar las tesis centrales de este escrito. Valga, pues, esta contribución como un pequeño aporte al debate contemporáneo que en torno a esta problemática vienen manteniendo, generación tras generación, algunas de las figuras más prominentes de la filosofía fenomenológica, pues este es el verdadero regalo de los maestros.

2. LA RELACIÓN ENTRE ANTROPOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA SEGÚN LANDGREBE

El objetivo de mi presentación de este ensayo de Landgrebe, “Antropología filosófica – ¿una ciencia empírica?” (1976), no es comentar todas y cada una de las ideas que allí se defienden, sino, más bien, exponer las tesis generales que lo articulan. Conviene, pues, en primer lugar, atender a

¹⁹ Eugen Fink, “Phronesis und Theoria” en Biemel, W. (ed.), *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, ed. cit., pp. 134-158.

²⁰ Cf. Sara Fumagalli, *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*, Würzburg, Ergon-Verlag. Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie, 2017. Para un comentario más detallado de este libro me permito remitirme a mi reseña en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 16, 2019, pp. 415-420.

²¹ Para una exposición global de la obra de Landgrebe Cf. Ignacio Quepons, “Del movimiento del cuerpo al movimiento de la historia: sensibilidad afectiva, sentido y mundo de la vida en la fenomenología de Ludwig Landgrebe” en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 15, 2018, pp. 67-88.

²² Cf. Sara Fumagalli, *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*, ed. cit., p. 67.

la estructura misma del texto, que encierra, como ya hemos apuntado, una compleja intertextualidad. Aunque Landgrebe no introduce epígrafes ni establece ninguna división explícita, podemos diferenciar claramente tres grandes partes en este ensayo. La primera, desde el inicio hasta la cuarta página (en el original alemán), está dedicada a exponer los problemas y las aporías inherentes a la antropología filosófica contemporánea. Para ello, Landgrebe parte de una larga cita de Heidegger, de casi una página de extensión, extraída del § 37 de *Kant y el problema de la metafísica*, cuyo título reza, precisamente, "La idea de una antropología filosófica". La segunda parte iría del final de la página cuatro hasta la doce, y su finalidad sería, tal y como nos dice Landgrebe, esbozar "una breve rememoración de la historia de la pregunta por el ser humano"²³. Ahora bien, este recorrido histórico, advierte Landgrebe, "no nos ofrecerá solamente una idea del origen y la causa de la aporía de la antropología filosófica actual, sino también una indicación de la dirección en la que hemos de buscar su resolución"²⁴. Teniendo en cuenta que su exposición arranca de Aristóteles y llega hasta la antropología filosófica contemporánea, comentando con cierto detalle algunos textos clásicos, como los de Kant o Hegel, es comprensible que esta segunda parte termine siendo la más extensa. Finalmente, tendríamos una tercera, la que más nos interesa aquí, que iría de la página doce hasta el final, en la que Landgrebe, tal y como nos indica explícitamente, se propone "llevar un paso más allá estas ideas de Husserl hacia lo que puede resultar de ellas en relación con las aporías sobre el lugar y el método de la pregunta antropológica por el ser humano"²⁵. Será, pues, en esta tercera parte donde Landgrebe recurra a la fenomenología trascendental de Husserl para solventar las aporías expuestas al inicio. La tesis de Landgrebe, ya lo hemos adelantado, será que la antropología filosófica coincide con la fenomenología trascendental en *método, objeto de investigación y fundamentación filosófica*. Hasta qué punto cabe identificarlas y/o diferenciarlas es una cuestión que Landgrebe no se plantea aquí explícitamente, sino que, dejando de lado los rótulos, es más, mostrándonos la profunda raigambre "metafísica" que histórica y filosóficamente arrastra el rótulo de "antropología", ya desde Aristóteles, el fenomenólogo austriaco se limita a explorar la tesis de su maestro según la cual, tal y como nos recordaba al final de su conferencia de 1931, la antropología no es una ciencia positiva más al lado de las restantes, sino que guarda una *afinidad intrínseca* con la filosofía trascendental, de ahí el título mismo de su ensayo.

Así, como ya he sugerido, la estructura misma del texto nos revela una confrontación crítica con las tesis de Heidegger sobre antropología filosófica, a quien Landgrebe, sintomáticamente, no vuelve a citar en todo el texto, salvo en una nota al pie, y lo hace, precisamente, para corregir la inter-

²³ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p. 4.

²⁴ *Ídem*.

²⁵ *Ibíd.*, p. 17.

pretación heideggeriana de la filosofía kantiana. Más adelante nos detendremos en este punto, puesto que, como veremos, atañe directamente a una de las ideas centrales del ensayo. Tal es la razón por la cual puede resultar clarificador tener presentes las tesis de Heidegger, puesto que a ellas va respondiendo Landgrebe a lo largo del texto. Del mismo modo, este hilo conductor nos permitirá vislumbrar con mayor claridad el camino que Landgrebe nos propone recorrer, lo que podríamos llamar, siguiendo los planteamientos de San Martín, el "camino antropológico" de la fenomenología. Después volveremos también sobre esto.

Para comenzar por el principio, citemos las líneas centrales del pasaje de Heidegger que Landgrebe toma como punto de partida para su propia reflexión:

Lo que confluye en la antropología como consideración somática, biológica y psicológica del ser humano –la caracterología, el psicoanálisis, la etnología, la psicología pedagógica, la morfología de la cultura y la tipología de las concepciones del mundo– no solo resulta inabarcable por su contenido, sino, sobre todo, *fundamentalmente diferente* por la forma de planteamiento, de comunicación y, finalmente, por los presupuestos directrices. Pero, en tanto que todo esto y, en última instancia, la totalidad de lo ente en general, remite *siempre de alguna manera al ser humano* y, por ello, puede atribuírsele a la antropología, esta última resulta tan amplia que su idea se hunde en la *completa indeterminación*²⁶.

Como bien advertirá Landgrebe, de lo anterior se desprenden, al menos, tres críticas frontales contra "la antropología", críticas que, como veremos, Heidegger aplica también –por extensión– a la antropología filosófica, a saber, que carece de objeto, método y lugar determinado en el conjunto del saber, de ahí que la idea misma de "antropología" se hunda en la completa indeterminación. Pues bien, a la refutación de estas tres tesis podemos decir que está dedicado el ensayo de Landgrebe. Las tres se basan, a su vez, en un planteamiento que, aunque no aparece aquí explicitado, es el que Heidegger establece como marco mismo del problema, sintetizado como sigue unas líneas antes del pasaje citado por Landgrebe:

²⁶ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954 [2ª reimpresión de la 2ª edición de 1996], pp. 176-177. Sigo la traducción española de Gred Ibscher Roth, aunque la he modificado libremente en algunos aspectos. Advertimos igualmente que las expresiones en cursiva de este pasaje no están en la *Gesamtausgabe* 3. Band 3, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, ed. de F.-W. von Herrmann, p. 209, donde se recoge este texto de Heidegger, sino que las introduce Landgrebe, quien modifica ligeramente estas líneas del texto original de Heidegger: "sondern vor allem nach Art der Fragestellung, nach Anspruch der Begründung, nach Absicht der Darstellung und Form der Mitteilung und schließlich nach den leitenden Voraussetzungen grundverschieden" (ib.). En lo que sigue citaré esta obra de Heidegger por la edición española, con la única salvedad de que sustituiré el término "hombre" por "ser humano", ya que el término que emplea Heidegger es "Mensch".

¿Qué es lo que corresponde a una antropología filosófica? ¿Qué es, en general, la antropología y cómo se convierte en filosófica? Antropología quiere decir ciencia del ser humano. Abarca todo lo que puede investigarse acerca de la naturaleza del ser humano, en su calidad de ser dotado de cuerpo, alma y espíritu²⁷.

Con ello nos plantea Heidegger, bien que en forma retórica y subrepticia, aunque más adelante lo declarará abiertamente, que toda antropología es necesariamente *empírica*, y que solo posteriormente “se convierte” o “llega a ser” *filosófica*. Esta es, efectivamente, la cuestión central que nos plantea Heidegger un poco más adelante:

En resumidas cuentas, ¿qué es lo que convierte en filosófica una antropología? ¿Estriba acaso la diferencia solamente en que sus conocimientos adquieren un grado de generalidad mayor que los empíricos, sin que se pueda precisar en qué grado de generalidad termina el conocimiento empírico y dónde comienza el filosófico?²⁸

Estas preguntas retóricas apuntan ya a las críticas mencionadas, a saber, que toda antropología, puesto que se funda necesariamente en datos empíricos, es ajena *por principio* al método filosófico; es más, que ha de carecer necesariamente de método propio y definido, puesto que su “objeto” es tan amplio y general que se hunde en la indefinición. Landgrebe toma buena nota de este primer problema, sintetizado como sigue en la primera parte de su ensayo:

La problemática de la antropología filosófica actual radica, pues, en esta contradicción entre, por un lado, una pretensión –aunque a menudo implícita y negada– de universalidad incondicional de sus afirmaciones, de una determinación de la esencia del ser humano como su constitución básica establecida *a priori*, y, por otro lado, una fundamentación de sus planteamientos en las evidencias ganadas empíricamente. Sin embargo, todo empirismo solo puede conducir a afirmaciones de validez presuntiva, pero nunca de universalidad incondicional; y, sin embargo, lo que se busca, a lo que se dirige toda investigación empírica del ser humano, es justo lo incondicionadamente general²⁹.

Ahora bien, en contra del presupuesto heideggeriano, implícitamente operativo en la antropología contemporánea, como advertirá Landgrebe, su estrategia consistirá en poner en duda el planteamiento mismo de su maestro, es decir, la exigencia y la presuposición implícita de que todas las disciplinas que se ocupan del ser humano –la caracterología, el psicoanálisis, la etnología, etc.– hayan de compartir un mismo método. Frente a este presupuesto, Landgrebe sostiene lo siguiente: “El camino hacia la disolución de esta aporía ha de partir de que no hay métodos universales”,

²⁷ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 176.

²⁸ *Ibid.*, p. 178.

²⁹ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p. 4.

sino que, adoptando el enfoque fenomenológico, hemos de asumir “que el método debe ser adecuado a la cosa cuestionada en cada caso y ha de obtener sus indicaciones a partir de ella, y esto quiere decir, a partir de la forma en la que, en tanto que nos es dada ya de alguna manera, nos es conocida siempre de antemano”³⁰. Con estas líneas comienza la tercera parte del ensayo, la dedicada a solventar las aporías planteadas al comienzo; es decir, la parte en la que Landgrebe recurre expresamente a la fenomenología de Husserl para responder a Heidegger:

La forma en la que me estoy dado a mí mismo es la de una cierta *experiencia de sí mismo* inmediata, y su esclarecimiento muestra que contiene en sí misma a los demás y al mundo como lo común. En este sentido dice Husserl: “Llevo a los otros en mí”, pero esto no quiere decir solo como mis fenómenos, sino que este llevar-en-mí se vive en la experiencia como algo recíproco. Solo puedo llevarlos en mí porque los vivo en la experiencia como aquellos que, por su parte, me llevan en sí³¹.

338

Con ello está respondiendo a los dos problemas centrales planteados en la primera parte, y de los que, según las tesis de Heidegger, adolecería la antropología filosófica, a saber, que “no solo el *lugar* de la pregunta permanece indeterminado; indeterminado y no sometido a reflexión permanece también su *método*”³². Respecto a lo último, ya se ha reconocido que no hay métodos universales, sino que el método debe adecuarse a la cosa cuestionada en cada caso, con lo cual, advierte Landgrebe, ya se nos está indicando el *lugar* de la pregunta filosófica por el ser humano: “Esta existencia de cada individuo en su relación con los demás es el lugar de todos los lugares posibles del preguntar”³³. Y con ello, a su vez, responde a la tercera crítica que lanza Heidegger contra la antropología, la supuesta carencia de *objeto*, ya que, como replica Landgrebe, “la pregunta por el lugar sistemático del «objeto» de la antropología se plantea erróneamente si este se deriva metafísicamente a partir de un «fuera de mí» absolutamente general”³⁴. Enseguida profundizaremos un poco más en estas ideas, pero antes quisiera llamar la atención sobre un punto relevante para el debate en torno a la relación entre antropología y fenomenología.

Como hemos señalado, la estrategia de Landgrebe para abordar esta relación no parte del planteamiento heideggeriano, sino, precisamente, de su impugnación. Es decir, no se plantea –capciosamente, diríamos nosotros– cómo la antropología “se convierte” en filosófica, como si se trataran de dos disciplinas completamente ajenas, extrañas entre sí, y que solo mediante una suerte de artificio metodológico pudiéramos conec-

³⁰ *Ibíd.*, p. 14.

³¹ *Ibíd.*, p. 16.

³² *Ibíd.*, p. 2.

³³ *Ibíd.*, p. 18.

³⁴ *Ibíd.*, p. 17.

tar y poner en relación. La pregunta de Heidegger, y con ella todo su planteamiento, se revela capciosa porque presupone que no hay más antropología que la empírica, cuya idea unitaria es la que se cuestiona, arguyendo que esta se difumina en un conglomerado de disciplinas "antropológicas" cuyo método, objeto y fundamentación poco o nada tendrían que ver entre sí. Tal es la tesis central que sostiene Heidegger en la larga cita inicial de la que parte Landgrebe. Frente a este planteamiento, Landgrebe nos mostrará, apoyándose en Husserl, que el surgimiento de la filosofía está esencialmente ligado a la pregunta por el ser humano; y viceversa, que la antropología, ya en su primera formulación kantiana, está esencialmente ligada a la filosofía. No se trata, como veremos, de una conexión meramente histórica, fáctica o accidental, sino esencial. Sobre ello volveremos más adelante, puesto que Landgrebe vislumbra aquí una de las claves para mostrar la intrínseca relación entre antropología filosófica y fenomenología trascendental. Esta última conceptualizará y sistematizará el *método* de la pregunta por la subjetividad trascendental, pero tanto su *fundamentación filosófica* como su *objeto de investigación* coincidirán con los de la antropología filosófica.

Así, profundizando un poco más en las ideas expuestas, Landgrebe tomará en consideración y responderá directamente a otras dos críticas centrales de Heidegger a la antropología filosófica. Ambas están intrínsecamente relacionadas, pero conviene distinguirlas para comprenderlas en todo su alcance. La primera objeción se apoya en la idea de "que la diversidad de las determinaciones acerca de la esencia del ser humano no se deja encerrar simplemente en una definición común"³⁵. Como nos indica Heidegger, esta misma tesis la encontramos en Max Scheler, quien ya nos habría advertido de que "el ser humano es algo tan amplio, abigarrado y diverso que escapa a toda definición" (citado por Heidegger)³⁶. A esta primera objeción añade además una segunda, resumida como sigue:

Pero tal vez la dificultad fundamental de una antropología filosófica no radica en la tarea de lograr una unidad sistemática de las determinaciones esenciales sobre esta esencia diversa, sino más bien en su concepto mismo, dificultad que no pueden hacernos olvidar siquiera los conocimientos antropológicos más extensos y "pomposos"³⁷.

Como puede advertirse, ambas críticas se basan, una vez más, en una presuposición, a saber, que la tarea fundamental de la antropología filosófica consiste en "lograr una unidad sistemática de las determinaciones esenciales sobre esta esencia diversa"; o, dicho en una palabra, que su pregunta fundamental es la que interroga por la "esencia" del ser humano. Tal es el presupuesto básico a partir del cual plantea Heidegger las dos objeciones,

³⁵ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 178.

³⁶ Cf. *Ídem*.

³⁷ *Ídem*.

la primera referida a la diversidad esencial del ser humano; la segunda a que, de conocimientos empíricos, por cuantiosos que sean, no cabe extraer una idea esencial, universal e incondicional del ser humano, de modo que la conclusión no puede ser más que una: la idea misma de una antropología filosófica resulta un imposible. Y lo es, precisamente, porque aquello que busca, la "esencia" unitaria del ser humano, o bien no existe, o bien, por principio, le está negado su conocimiento, puesto que tal esencia exigiría un conocimiento *a priori*, universal e incondicional, mientras que toda antropología ha de fundarse en datos empíricos, *a posteriori*. Frente al planteamiento de su maestro, Landgrebe responde nuevamente negando la mayor. Merece la pena citar por extenso el siguiente pasaje, puesto que en él quedan sintetizadas algunas de las tesis centrales de su ensayo:

El tema de la pregunta filosófica por el ser humano no es, pues, un ente de una región específica de lo ente, no su universalidad genérica y esencial, sino ese que existe en cada caso como un "yo mismo". Lo preguntado no es un *qué* general, una esencia, sino aquel que pregunta en cada caso en su propia existencia. En la relación que guarda consigo mismo reside el fundamento de la posibilidad del poder distinguir entre *a priori* general y empíricamente particular. Lo sabido de antemano, al que hay que reconducirse para poder hacer afirmaciones de universalidad incondicional, no es un *a priori* como una generalidad incondicional, sino precisamente esta singularidad que se "vive en la experiencia absolutamente" a sí misma en cada caso y que tiene que dirigir su vida en su destino entre el nacimiento y la muerte. Ella es, por así decirlo, universalidad absoluta, pero no la universalidad del concepto, sino la insuperabilidad del que comprende mismo, que es en su poder comprender³⁸.

Estas líneas, además de responder a las objeciones anteriores, se dirigen claramente contra estas otras dos tesis de Heidegger:

La antropología filosófica se convierte, pues, en una ontología regional del ser humano, coordinada con las otras ontologías, que se reparten con ella el dominio total de lo ente. Una antropología así entendida no puede ser sin más el centro de la filosofía, y menos aún si se funda en la estructura interna de su problemática³⁹.

Respecto a lo primero, Landgrebe ya lo ha negado expresamente, el tema de la pregunta filosófica por el ser humano no es un ente de una región específica, es decir, no se trata de una "ontología regional". La segunda cuestión es más compleja y, por ello, más interesante. Esta apunta, en realidad, a diferentes problemas, aunque intrínsecamente relacionados. Por un lado, la pregunta se dirige, una vez más, al *lugar*, al *de dónde* obtiene la antropología filosófica su "material cognoscitivo", si podemos de-

³⁸ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., pp. 17-18. La última línea reza exactamente como sigue: "Sie ist sozusagen absolute Allgemeinheit, die aber nicht die Allgemeinheit des Begriffs ist, sondern die Unaufhebbarkeit des Begreifenden selbst, der in seinem Begreifenkönnen *ist*" (cursivas en el original).

³⁹ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 178.

cirlo así, pero también a *qué tipo de conocimiento* habría aquí en juego. ¿Se trata de un conocimiento *a priori*, universal, esencial e incondicional o, más bien, de un conocimiento *a posteriori*, concreto, fáctico y contingente? Sin decirlo expresamente, quizás porque resulta bastante obvio, la respuesta de Landgrebe se apoya en este punto en los conocidos párrafos iniciales de *Ser y tiempo*, donde Heidegger, como es sabido, parte del siguiente planteamiento:

Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo *puesto en cuestión* [*sein Gefragtes*]. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un *interrogado* [*ein Befragtes*]. En la pregunta investigadora, e.d. específicamente teórica, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto. En lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, *lo preguntado* [*das Erfragte*], aquello donde el preguntar llega a su meta⁴⁰.

Como podemos comprobar, Landgrebe, jugando exactamente con la misma terminología, plantea el problema como sigue: "Nos habíamos preguntado por la fuente de aquel conocimiento previo del preguntado a partir del cual podrían surgir primeramente el lugar y el método de la pregunta"⁴¹. Así, apoyándose en el propio Heidegger, Landgrebe nos muestra, una vez más, que la antropología filosófica no es una "ciencia empírica" en el sentido de las "ciencias positivas", puesto que el tipo de conocimiento que nos ofrece no es "empírico", no procede de un "afuera" ni de "hecho" (*Tatsache*) alguno, sino del conocimiento previo (*Vorausbekanntsein*) que se presenta como *factum* a toda "singularidad que se «vive en la experiencia absolutamente» a sí misma en cada caso"⁴². En tal sentido hablábamos al comienzo, comentando los textos de Husserl, de una *necesidad absoluta* (*absolute Notwendigkeit*) de las estructuras "originarias" o "primordiales" de mi facticidad (*Urstrukturen meiner Faktizität*), reconocidas como tal gracias a la reducción trascendental, de modo que no estamos aquí en el nivel de las "ontologías regionales". Ahora bien, ¿de qué se ocupa la antropología filosófica sino de esas mismas "estructuras originarias de mi facticidad"? Por ello, respondiendo a la segunda tesis de Heidegger, Landgrebe niega que la antropología filosófica obtenga su fundamento de un "afuera", sea empírico, abstracto o metafísico, puesto que estamos aquí ante otro tipo de conocimiento.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, ed. de F.-W. von Herrmann, 1977, p. 5. Sigo la traducción española de Jorge Eduardo Rivera publicada en Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, pp. 15-16 [publicada posteriormente en Trotta], en la que el propio traductor opta por dejar entre corchetes los términos alemanes para llamar la atención sobre esta cuestión.

⁴¹ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p. 17. La formulación exacta de Landgrebe es la siguiente: "Gefragt war nach der Quelle desjenigen Vorausbekanntseins des Befragten, aus der sich erst Ort und Methode der Frage ergeben können".

⁴² *Ibid.*, p. 18.

Análogamente, las tesis anteriores vienen a responder también a otro de los problemas centrales que se plantea Landgrebe en este ensayo, sintetizado como sigue al final de la segunda parte del texto: “la antropología, que quería liberarse de los presupuestos metafísicos, solo es coherente si logra hacer descansar sobre sí la pregunta por el carácter universal de sus afirmaciones”⁴³. Esta sería, precisamente, una de las aporías que Landgrebe encuentra en la antropología filosófica contemporánea, en planteamientos como los de Arnold Gehlen, quien, según el fenomenólogo, “toma como punto de referencia una elevada generalidad, «la vida» y su afán de auto-preservación, en base a la cual se pueden hacer afirmaciones sobre el ser humano que reclaman una universalidad incondicional y sobre-empírica, sin poder rendir cuentas de la legitimidad de tal empleo, puesto que la posibilidad de tal es expresamente negada”⁴⁴. Ahora bien, este problema, el de la *fundamentación* de la antropología filosófica, nos conduce nuevamente a la pregunta por la relación entre antropología y filosofía. El interlocutor principal sigue siendo Heidegger, y la tesis a refutar, por el largo alcance que –de estar en lo cierto– tendría, es la siguiente:

La idea de una antropología filosófica no solamente carece de determinación suficiente, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa.

Este defecto tiene su explicación en los límites internos de una antropología filosófica. Pues no está fundada explícitamente en la esencia de la filosofía, sino concebida en vista del fin de la filosofía –fin comprendido superficialmente por de pronto– y de su posible punto de partida. De modo que la determinación de esta idea acaba por reducir la antropología a un posible receptáculo de los principales problemas filosóficos, característica cuya superficialidad y dudoso valor filosófico salta a la vista⁴⁵.

Toda la segunda parte del ensayo, dedicada al repaso histórico del *lugar* de la pregunta por el ser humano en la historia de la filosofía, puede leerse, en última instancia, como una respuesta a esta objeción de Heidegger. Dos son las tesis principales de esta segunda parte. Por un lado, que, ya desde Aristóteles, “el principio decisivo para la derivación de la esencia del ser humano, así como de cualquier tipo de entes, se logra a partir de las determinaciones «metafísicas» fundamentales más generales”⁴⁶. Este esquema, sostiene Landgrebe, a pesar de las evidentes transformaciones de contenido, habría pasado a la Edad Media, en la que el ser humano se entiende como *ens creatum* en una concepción metafísica del mundo como creado por Dios. Así, esta estructuración perduraría hasta la filosofía escolástica alemana del siglo XVIII, hasta Christian Wolff, de modo que, concluye Landgrebe, “en una gran continuidad con la tradición, se le asig-

⁴³ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁴ *Ídem.*

⁴⁵ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 179.

⁴⁶ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p. 5.

na su lugar sistemático a la pregunta por el ser humano, y, por lo tanto, no precisa de título propio alguno como antropología⁴⁷.

Tal es la idea central que nos pretende mostrar en esta segunda parte, por qué la antropología ha carecido en la historia de la filosofía de lugar, objeto y título propio; qué esquema "metafísico", vigente todavía en Hegel, incluso en Gehlen, habría subordinado la pregunta por el ser humano a un principio general y abstracto. Se trata, pues, de mostrarnos que el origen de las aporías de la antropología filosófica contemporánea hunde sus raíces en esta estructuración "metafísica" heredada de la tradición filosófica. Pero, al mismo tiempo, el análisis de Landgrebe, sin decirlo expresamente, pondría de manifiesto que la exigencia de Heidegger, formulada en forma de objeción, de que la antropología filosófica "no está fundada explícitamente en la esencia de la filosofía", seguiría anclada en este esquema metafísico tradicional.

Ahora bien, como nos advierte Landgrebe comentando las ideas kantianas, esta "rememoración y explicación de las reflexiones de Kant sobre la antropología no tiene el sentido de una mera reminiscencia histórica", sino que pretende mostrar "que existe una conexión inseparable entre las tres preguntas fundamentales de la metafísica y el interés básico del ser humano, a partir de la cual surge la relación entre estas preguntas"⁴⁸. Este es, efectivamente, el segundo objetivo principal de la segunda parte de su ensayo, mostrar "el largo alcance de la relación de las tres preguntas fundamentales de la metafísica con la pregunta por la esencia del ser humano", puesto que, según Landgrebe, "con ello se plantea explícitamente el problema básico de la antropología filosófica –y esta es la antropología en sentido pragmático– y se ofrece una indicación sobre su carácter"⁴⁹.

Antes de comentar el punto central de esta tesis, el referido a la *conexión inseparable* entre las preguntas básicas de la metafísica y la pregunta por el ser humano, o, dicho de otra manera, entre filosofía y antropología, a la que apuntan las objeciones de Heidegger, resulta conveniente, para evitar confusiones, llamar la atención sobre los límites del paralelismo que establece Landgrebe entre la antropología en sentido pragmático de Kant y la antropología filosófica. Comentando esta relación, Landgrebe afirma que Kant "distingue la antropología en sentido fisiológico y pragmático –una distinción que, aproximadamente, corresponde a la actual entre antropología científico-natural y filosófica"⁵⁰. Sin embargo, como nos advierte el propio Landgrebe, se trata de un paralelismo *aproximado*; tanto que, en rigor, resulta inexacto. Veamos, por un lado, en qué consiste esta inexactitud y, por otro, por qué la propia antropología kantiana invita a trazar esta analogía. Tal y como explica Landgrebe, la antropología kantiana en senti-

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 6.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 8.

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 7-8.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 6.

do pragmático consistiría en lo siguiente:

Ella sirve al “conocimiento del mundo”, es decir, al conocimiento del “ser humano como ciudadano del mundo”. Como tal, este debe entenderse en el mundo. Ella está, pues, al servicio de la orientación del ser humano como ser libre que actúa en el mundo, es decir, al servicio de la pregunta por el comportamiento que le es apropiado al ser humano como ciudadano del mundo. De tal modo será entendida la antropología desde el punto de vista pragmático en el sentido de las antiguas disciplinas “prácticas”, en las que se tenía por tema al ser humano como ser ético y socio-político⁵¹.

Como observamos, Landgrebe aún aquí dos tipos de saberes distintos, de ahí que emplee, aunque sin distinguirlos claramente –aquí radicaría la imprecisión–, dos adjetivos diferentes, “pragmático” y “práctico”. Como nos recuerda San Martín en su *Antropología filosófica*, esta distinción es crucial, porque en ella se juega el paso de la antropología “pragmática” a la “filosófica”, ya que “las fuentes de esa antropología como saber del mundo son la experiencia y la observación; la antropología pragmática es una ciencia observativa, mientras que la filosofía es *a priori*, deductiva”⁵². Dicho de otra manera, aclara allí San Martín, la antropología pragmática equivaldría, funcionalmente, a la posteriormente denominada “social” o “cultural”, por eso hay que precisar el sentido de la analogía trazada por Landgrebe, ya que estas últimas no pueden erigirse, como sostiene Landgrebe comentando los textos kantianos, en “la ciencia de la relación de todo conocimiento y de todo uso de la razón con el fin último de la razón humana”, es decir, “del bien supremo”⁵³. Y no pueden hacerlo porque, para esto último, aquellas ya no nos valen, puesto que la pregunta por el “bien supremo” es una cuestión ética, es decir, filosófica, y no ya meramente “pragmática” en el sentido preciso descrito. Por ello, como aclara San Martín, “podríamos decir que la antropología pragmática de Kant no es, a diferencia de la de Rousseau, una ciencia crítica sino solo una ciencia práctica, en sentido de pragmática. Sin embargo, no se debe perder de vista la conexión que mantiene con la antropología filosófica, que, tal como ya hemos anotado, implica el compromiso ético”⁵⁴. Advertimos, pues, la ambigüedad de los adjetivos “práctico” y “pragmático” en el planteamiento kantiano, de tal modo que, como indica San Martín, “parece como si Kant quisiera reservar la palabra «práctica» para la filosofía moral y la palabra pragmática para la antropología”⁵⁵. La importancia de la distinción reside en que en el paso de una a otra se juega el tránsito de una antropología a

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 6-7.

⁵² Javier San Martín, *Antropología filosófica I. De la Antropología científica a la filosofía*, Madrid, UNED, 2013, p. 196.

⁵³ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p. 7.

⁵⁴ Javier San Martín, *Antropología filosófica I. De la Antropología científica a la filosofía*, ed. cit., p. 195.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 196.

otra, de una *pragmática* (socio-cultural, diríamos hoy) a una *filosófica*. Por ello hay que distinguirlas claramente.

Una vez trazada esta distinción, podemos volver sobre la *conexión* que Landgrebe quiere poner de manifiesto, no solo entre ambas antropologías –hasta el punto de confundirlas o equipararlas–, sino, como hemos visto, entre las preguntas básicas de la metafísica y la pregunta por el ser humano. Esta última “conexión inseparable” es la que realmente le interesa a Landgrebe, de modo que este será el *lugar* al que, apoyándose en Husserl, reconducirá su planteamiento de la pregunta antropológica, para, a partir de ahí, mostrar la intrínseca relación entre antropología filosófica y fenomenología trascendental. Aunque Landgrebe no lo hace explícito, advertimos aquí nuevamente un diálogo directo con su otro maestro, concretamente, con las ideas expuestas en el penúltimo párrafo del texto de Heidegger que venimos comentando, donde plantea retóricamente las siguientes cuestiones:

¿Pero acaso no fue el resultado auténtico de la fundamentación kantiana precisamente esa conexión entre la pregunta por la esencia del ser humano y la fundación de la metafísica? ¿No es pues esta conexión la que debe dirigir la tarea de la repetición de la fundamentación?⁵⁶

345

Landgrebe toma buena nota de esta problemática, adoptándola como hilo conductor, no solo para interpretar los textos kantianos, sino también, y esta es la clave de su ensayo, para aclarar y solventar las aporías que la antropología viene arrastrando desde su primera formulación histórica hasta los planteamientos contemporáneos. Ahora bien, como nos muestra el siguiente pasaje, las tesis de Landgrebe divergirán de las heideggerianas en ambos puntos, tanto en su lectura de los textos kantianos como en su interpretación de la relación entre antropología y metafísica:

Ella [la antropología en sentido pragmático] pertenece a la filosofía en el sentido de su concepto mundano, como ciencia de los fines últimos, por lo que no es una ciencia teórica, sino práctica. A partir de ella colegimos cuál es el fundamento del interés que tiene el ser humano en las tres preguntas fundamentales de la metafísica, y sin este interés del ser humano no habría ninguna metafísica; en tal sentido es él su fundamento⁵⁷.

Se trata, como podemos vislumbrar, de una tesis de muy largo alcance, puesto que Landgrebe le da la vuelta, si podemos decirlo así, al planteamiento heideggeriano, situando al “interés del ser humano” como “fundamento” de la metafísica; y la clave del tema está, justamente, en que de lo primero se ocupa la antropología *filosófica*, no ya *pragmática* (aunque Landgrebe las equipare), puesto que la pregunta por los “fines últimos” excede a esta última y nos conduce a la primera.

Esta lectura de la filosofía kantiana supone, pues, una corrección expre-

⁵⁶ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 180.

⁵⁷ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p. 8.

sa de la interpretación de su maestro, y así nos lo recuerda Landgrebe al señalar que esas tres preguntas “no son, como sugiere Heidegger (cf. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 197) las tres disciplinas asignadas a la metafísica como *Metaphysica specialis*, porque estas fueron esbozadas como ramas de la filosofía teórica”⁵⁸. Esta corrección, que Landgrebe cuelga en nota al pie, es, como ya advertimos, la única referencia expresa a Heidegger en este ensayo; aparte, obviamente, de la larga cita inicial, contra la que, como estamos viendo, despliega toda su concepción de la antropología filosófica. ¿Hemos de concluir entonces que la ciencia del ser humano ha de ser considerada la disciplina fundamental de la filosofía? La respuesta de Landgrebe, en relación con la filosofía kantiana, pero apuntando a su propia posición, suena como sigue:

Sin embargo, esto no puede significar que la ciencia del ser humano sea la disciplina fundamental de la filosofía, ya que, para Kant, la metafísica en sentido amplio es la ciencia de los principios de todas las posibles preguntas y conocimientos teóricos y prácticos, también de aquellos referidos al ser humano. La ciencia del ser humano debería, pues, estar subordinada a ella. Sin embargo, Kant no se pronunció aquí más sobre esta relación. Esta incluye en ella el problema del comienzo de la filosofía, que luego mantuvo en vilo al idealismo alemán, especialmente a Hegel y Fichte, pero fue olvidado en el siguiente período. ¿Habríamos de buscar en este olvido una de las razones de las aporías que hoy se plantean en relación con el carácter de la antropología?⁵⁹

346

Respecto a lo primero, ya hemos aludido a la complejidad del tema en la filosofía kantiana, puesto que, a pesar del título de la obra publicada por Friedrich Christian Starke en 1831 a partir de las lecciones de Kant, *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, el paso de una antropología “pragmática” a una “filosófica” no se da explícitamente⁶⁰. Como hemos señalado, el propio Landgrebe vacila en este punto, pero lo que sí está claro, y esto es lo que realmente le interesa al fenomenólogo, es que Kant pone sobre la mesa el problema central que nos obliga a replantearnos a fondo la relación entre antropología y filosofía. No es ninguna casualidad, ni se trata de una mera pregunta retórica, la cuestión que nos plantea Landgrebe justo en este momento, sino que a ella dedica un ensayo muy importante, cuyo título reza, precisamente, “El problema del comienzo de la filosofía en la fenomenología de Husserl”, recogido, tampoco por casualidad, como segundo texto de su libro *Faktizität und Individuation*⁶¹; el primero, ya lo dijimos, es el que aquí nos ocupa. Con ello, lo que nos está indicando Landgrebe es que ambos temas han de estudiarse conjuntamente, puesto que estarían intrínsecamente relacionados. Como

⁵⁸ *Ibid.*, p. 8, nota.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁰ Cf. Javier San Martín, *Antropología filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, ed. cit., pp. 185-188.

⁶¹ Cf. Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., pp. 21-37.

podemos comprobar, Landgrebe trae a colación esta cuestión porque será la que le permitirá reorientar todas estas problemáticas a la fenomenología de Husserl. Así, comentando todavía los textos kantianos, y justo después de plantearnos la pregunta por el problema del comienzo de la filosofía, Landgrebe aclara lo siguiente:

El ser humano tiene interés en el conocimiento del mundo para poder orientarse en su mundo –y esto ya incluso antes de toda reflexión filosófica expresa. Necesita esta orientación para poder comportarse correctamente con las cosas, con las condiciones naturales dadas y con las personas. La pregunta “¿qué puedo saber?” está al servicio, pues, de la pregunta “¿qué debo hacer?”, y esta pregunta le es necesaria porque toda acción está guiada por la representación de sus posibles consecuencias⁶².

Con este replanteamiento del problema, muy sutilmente, ya ha dado el paso clave para *reconducir* las preguntas kantianas a sus bases fenomenológicas. En el citado ensayo sobre el problema del comienzo de la filosofía en Husserl nos dice Landgrebe que, en sus *Ideas I* de 1913, en la introducción del método de la reducción fenomenológica y en la primera exposición sistemática de la constitución del mundo, no se plantea temáticamente este problema, pero que el lugar de la pregunta no puede ser otro que el tránsito de la actitud natural a la reducción trascendental⁶³. Como nos recuerda también en ese ensayo, Husserl abordó expresamente esta temática en las lecciones sobre *Filosofía Primera* (1923/24)⁶⁴, planteándose el problema de la motivación del filósofo que comienza. Ahora bien, si, como sugiere Landgrebe, este problema está intrínsecamente conectado con las aporías que se plantean en relación con el carácter de la antropología, tanto que en su olvido residiría “una de las razones de las aporías”, merece la pena indicar al menos la relevancia de esta cuestión para el tema que nos ocupa. ¿Qué conexión puede tener el problema del comienzo de la filosofía con el problema de la relación entre antropología y fenomenología trascendental?

⁶² *Ibíd.*, p. 9.

⁶³ Cf. *Ibíd.*, p. 28.

⁶⁴ Como es sabido, estas lecciones están recogidas en los tomos VII y VIII de Husserliana, *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1956, ed. de Rudolf Boehm y *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1959, ed. de Rudolf Boehm. Para un tratamiento más detallado de esta cuestión Landgrebe (Cf. p. 29, nota) nos remite a este último tomo, además de a su propio ensayo titulado “Husserls Abschied vom Cartesianismus” recogido en su libro *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, Mohn, 1963 [existe traducción española de Mario A. Presas, *El camino de la fenomenología. El problema de la experiencia originaria*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, pp. 250-320]. Análogamente, para un comentario crítico de este ensayo de Landgrebe, nos remitimos al trabajo de San Martín “La despedida de Husserl del cartesianismo según Landgrebe” en *Ágora. Papeles de filosofía*, vol. 16, No. 2, 1997, pp. 101-121.

Curiosamente, uno de los pocos textos publicados en vida por Husserl está dedicado a la cuestión que señala Landgrebe, el ensayo titulado "La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega" (1923), incluido fragmentariamente en las citadas lecciones sobre *Filosofía Primera*. Merece la pena recordar el siguiente pasaje, extraído del ensayo de 1923, con el que Husserl arranca su reflexión sobre el comienzo de la filosofía en Grecia:

La subjetividad como cognoscente y, principalmente, como teóricamente cognoscente; además, la subjetividad, en cuanto, quiérase o no, afectada por el mundo circundante; y, finalmente, la subjetividad actuando libremente desde su interior hacia el mundo circundante y transformándolo de acuerdo a fines –todo esto debió ir situándose, cada vez en mayor medida, en el centro de la investigación teórica; y la investigación del mundo dirigida ingenuamente hacia el exterior y la investigación del espíritu orientada reflexivamente hacia el interior, debieron entrelazarse y condicionarse mutuamente. Tan pronto como la investigación se dirigió hacia la subjetividad que piensa activamente y que actúa de otros modos, hubo de confrontarse con las cuestiones de una posible satisfacción última y, en relación con ello, las de la autenticidad y legitimidad de los objetivos y caminos que ha de elegir⁶⁵.

Tales son, precisamente, las ideas centrales que retoma y comenta Landgrebe en su escrito sobre el problema del comienzo de la filosofía en Husserl⁶⁶, y las que, como él mismo ha sugerido, guardarían una estrecha relación con el origen de las aporías inherentes a la antropología filosófica contemporánea. Por ello, si tenemos en cuenta este trasfondo, es fácil advertir que del pasaje anteriormente citado de Landgrebe comentando las ideas kantianas a estas reflexiones de Husserl hay un solo paso; es más, estas últimas pueden leerse como el desarrollo fenomenológico de las primeras, como la reconducción de las tres preguntas básicas de la metafísica kantiana a la pregunta por el ser humano, pero no ya en términos "pragmáticos", sino a la pregunta ético-filosófica por "el bien supremo", pregunta que, tanto en Kant como en Husserl, nos reconduce del "mundo circundante" exterior al ser humano, a la subjetividad que, como sostiene el fenomenólogo, *hubo de confrontarse con las cuestiones de una posible satisfacción última y, en relación con ello, las de la autenticidad y legitimidad de los objetivos y caminos que ha de elegir*. Las cuestiones centrales aquí son, pues, las siguientes: ¿de qué *ser humano* estamos hablando?, ¿qué relación guarda la *subjetividad* involucrada en el comienzo de la filo-

⁶⁵ Edmund Husserl, "Die Idee einer philosophischen Kultur. Ihr erstes Aufkeimen in der griechischen Philosophie" en *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*, Lübeck, 1923, pp. 45-51; p. 45. Cito la traducción española de mi autoría publicada en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 15, 2018, pp. 207-218; pp. 207-208. Para un comentario general de este texto me permito remitirme a mi "Nota introductoria a la traducción de «La idea de una cultura filosófica» de Edmund Husserl" en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 15, 2018, pp.187-205.

⁶⁶ Cf. Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., pp. 30-32.

sofía con –para decirlo con Landgrebe– ese “núcleo de un absolutamente propio, un centro de espontaneidad que, solo de un modo muy unilateral, es lo que Kant entiende como «yo pienso»”⁶⁷, ¿qué relación guarda la subjetividad descubierta en el comienzo de la filosofía con la subjetividad que persigue “el bien supremo” de la que nos habla Kant en su antropología?, ¿y qué relación guardan estas dos con la subjetividad trascendental que nos descubre la fenomenología de Husserl? Tales preguntas son las que laten en el fondo de la cuestión de la relación entre antropología y fenomenología, y, a su vez, con el problema del comienzo de la filosofía.

La relevancia de esta última cuestión para el tema que nos ocupa radica, pues, en mostrarnos que el surgimiento de la filosofía está *esencialmente ligado* a la pregunta por la subjetividad que filosofa, de ahí la *afinidad intrínseca* reconocida por Husserl entre fenomenología trascendental y antropología. No se trata entonces de una mera conexión “histórica”, fáctica o accidental, sino, como sostiene Landgrebe, de una “conexión inseparable”. Con ello se responde directamente también a la crítica anteriormente comentada de Heidegger según la cual la antropología “no está fundada explícitamente en la esencia de la filosofía, sino concebida en vista del fin de la filosofía (...) y de su posible punto de partida”⁶⁸. La contrarréplica aquí es clara, pues, en el planteamiento de Husserl y Landgrebe, “fin” y “punto de partida” no tienen un sentido meramente “histórico”, sino, para decirlo en términos heideggerianos, *esencial*, de ahí la intrínseca relación entre ambas. Tal sería, como sugerimos más arriba, el “camino antropológico” de la fenomenología, en el que el genitivo de la expresión nos revela un *desde dentro* de la fenomenología, puesto que la pregunta por la subjetividad que filosofa, común en su radicalidad inaugural a la filosofía, a la antropología filosófica y a la fenomenología trascendental, nos pone ya en *un mismo camino*, en un mismo *lugar*, dirá Landgrebe.

Por ello, por más que se trate de una relación compleja, puesto que, desde la radicalidad metódica que exige la filosofía, ya desde la *epojé* escéptica de los estoicos, sistematizada en la Modernidad por Descartes y luego por Husserl, la “ciencia del ser humano” o “antropología”, como las demás ciencias y disciplinas, no pueden aparecer a ojos del fenomenólogo más que como ciencias “ingenuas”, “mundanas” y “empíricas”, pero la particularidad de la antropología reside en que su pregunta fundamental, la pregunta por el ser humano, coincide con la pregunta germinal de la filosofía, por ello comparten una misma *motivación* – “el interés básico del ser humano” dirá Landgrebe comentando a Kant–, un mismo *objeto* y un mismo *método*, por lo que, tomadas en su radicalidad, ambas nos reconducen a un mismo *lugar*. Tal es, en resumen, la respuesta de Landgrebe a las aporías planteadas a lo largo de su ensayo:

Lo aporético era cómo se compaginaba la exigencia de una incondiciona-

⁶⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁸ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 179.

da universalidad de las afirmaciones sobre el ser humano con su fundamentación en la investigación empírica. Ahora se mostró: la experiencia propia que yo tengo ya de mí en cada caso es la fuente del conocimiento previo [Vorausbekanntsein] del preguntado. Más atrás de ella no es posible retroceder. En tal sentido habla Husserl de "experiencia absoluta". El "sujeto" de esa experiencia soy yo como ese individuo existente en cada caso⁶⁹.

Con ello responde directamente, y de modo definitivo, entendemos nosotros, a las últimas críticas que expone Heidegger al final del escrito que venimos comentando, sintetizadas como sigue en estas líneas:

Así, pues, una reflexión crítica sobre la idea de una antropología filosófica demuestra no solamente su imprecisión y sus límites internos, sino que manifiesta, sobre todo, que faltan en general la base y el marco para el planteamiento fundamental de la pregunta acerca de su esencia⁷⁰.

350

La superación de todos estos tópicos y prejuicios, compendiados en los textos clásicos heideggerianos, pero vigentes, de una u otra forma, en buena parte de la filosofía contemporánea, no es más que el primer paso para allanar el camino hacia el tema que realmente nos interesa, la relación entre antropología filosófica y fenomenología trascendental. Como he intentado mostrar, los escritos de Landgrebe nos ofrecen, para ambos propósitos, unos materiales que, todavía hoy, medio siglo después de su publicación, siguen a la espera de ser estudiados como merecen. Si la traducción de este ensayo, para cuya elaboración he contado con la revisión y la siempre inestimable colaboración de Javier San Martín, sirviese para incentivar la discusión y la recuperación de su legado filosófico, mi objetivo habrá sido felizmente cumplido. Pues, sin duda alguna, también la obra de Landgrebe se nos brinda como uno de los grandes regalos de los maestros.

⁶⁹ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p.17.

⁷⁰ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 180.

§

FOTOGRAFICA



70 AÑOS

**ANTONIO
ZIRIÓN
QUIJANO**

MEMORIA VISUAL



**RETRATOS
1970-1985**





RETRATOS 2000-2020

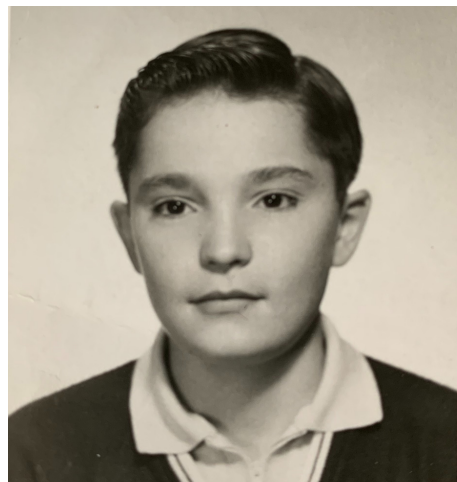




INFANCIA

Padres:
**Rosa María
Felipe**

Hermanos:
**Felipe
Rosa María
Alejandro**



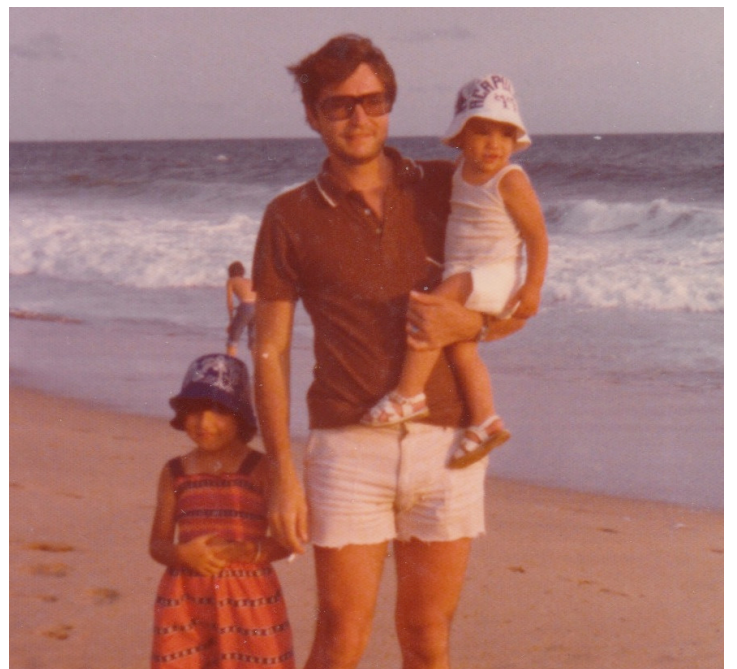
ESTAMPAS FAMILIARES 1950-1965





FAMILIA
Zirión Pérez

Antonio
Ana Rosa
Ana Eva
Toño



1976-1980





**FAMILIA
Zirión
Martínez**

**Antonio
Claudia
María
Sofía
Claudia**



1990-2000



NIETOS

Soren
Ana



EVENTOS FAMILIARES 1990-2020



2017-2019



2015-2019



AMIGOS: COSMOBEGOZIS





VIDA ACADÉMICA

Colegas
y alumnos



MADRID, CSIC, 2017



SEGOVIA, 2011



MÉXICO, UNAM, 2019

SEGOVIA, 2011



MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, 2016



LIMA, OPO, 2005

2018



2006



LIMA, Husserl Circle, 2002



MÉXICO, Husserl Circle, 2018



BARCELONA, 2013

LIMA, Homenaje a Lester Embree, 2018



XALAPA, 2010



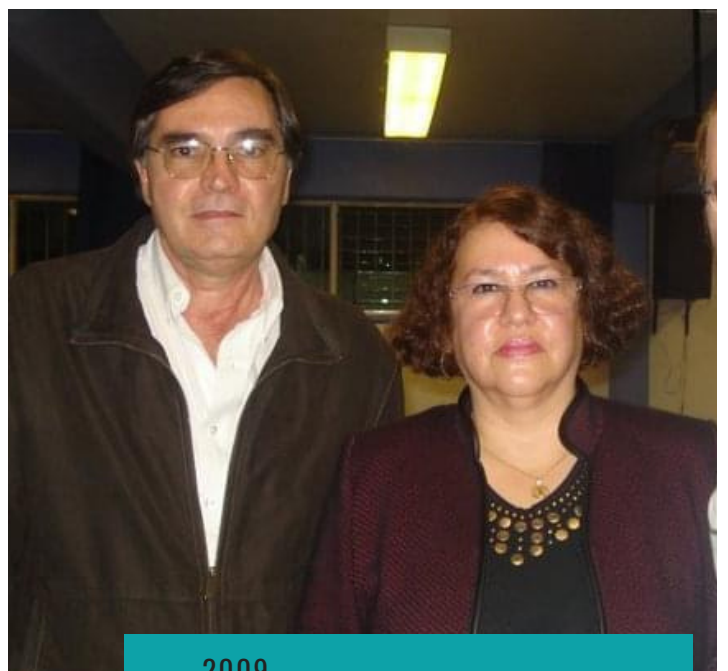
ZIRAHUÉN, MICHOACÁN, 2009



ANTONIO ZIRIÓN

CARLOS

BARCELONA, 2013



2009

2015-2018







AGRADECIMIENTOS

Fotografías de archivos personales, familiares y de amigos:
Marcela Venebra, Claudia Martínez, María Ziri3n, Ana Gadea, Ana Rosa P3rez, Rosa Mar3a Ziri3n, Agust3n Serrano de Haro, Rosemary Rizo Patr3n de Lerner, Luis Rom3n Rabanaque, Javier San Mart3n y Esteban Mar3n.

Dise3o: Itzel Mart3nez del Ca3izo.

Coordinaci3n: Antonio Ziri3n P3rez.

Digitalizaci3n: Daniel Silva Mart3nez del Ca3izo.

CDMX, septiembre de 2020.

§

DOCUMENTOS



CORRESPONDENCIA HUSSERL-NATORP (1918)

PRESENTACIÓN DE LA TRADUCCIÓN

Stephanie Martinic Caneo
Universidad de Santiago de Chile
stephaniemartinic@gmail.com

Rev. Javier San Martín y Noé Expósito Ropero
UNED, Madrid, España

379

La presente traducción comprende la serie de correspondencias que Paul Natorp y Edmund Husserl sostuvieron en 1918. El motivo de estas cartas es más bien coloquial; en ellas se discute acerca de la situación universitaria en Gotinga, a propósito de los posibles nombres considerados para ocupar el puesto de catedrático que entonces había sido abandonado por Heinrich Maier. A este respecto, preocupa a Natorp el hecho de que la figura de Ernst Cassirer sea menospreciada –por lo cual pide a Husserl interceder–, cuestión que da pie para discutir acerca de la disputa entre los matemáticos y los filósofos en la universidad. Más allá de estas observaciones anecdóticas, el valor de esta correspondencia para la fenomenología es que en ella Husserl reconoce abiertamente la influencia que tuvo Kant y el idealismo alemán en su filosofía. Además, es uno de los tantos escritos en que Husserl deja entrever el giro genético de la fenomenología antes de su „presentación oficial” en 1928 con la publicación de las *Cartesianische Meditationen* y *Formale und Transzendente Logik*.

Por las mencionadas razones, el presente es un texto clave tanto en términos historiográficos como filosóficos, pues muestra algunas pistas sobre el desarrollo del pensamiento de Husserl en su relación con el kantismo. Natorp es uno de los autores neokantianos que influyó decisivamente en Husserl, y es sabido que la correspondencia entre ambos pensadores se extiende desde 1894 hasta la muerte del primero en 1924. Por otro lado, Husserl manifiesta en el primer tomo de las *Logische Untersuchungen* que su virada antipsicologista se vio en parte influida por los trabajos de Natorp¹. En las cartas que aquí se presentan, Husserl no solo hace notar

¹ Husserliana XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen*

su gran admiración por Natorp, sino también lo mucho que él mismo habría demorado en reconocer su proximidad con los motivos kantianos y neokantianos. Esta cuestión va a ser reiterada en otra carta, esta vez dirigida a Ernst Cassirer, en 1925. Allí, Husserl repasa su camino filosófico, el cual inicialmente fue adverso a Kant, pero que con el desarrollo de la reducción fenomenológica abarcó, con un método completamente distinto, toda la problemática kantiana, "confirmando los principales resultados de Kant con un fundamento científico y con su limitación"². Por supuesto, estos resultados no tienen que ver tanto con el esquematismo kantiano, cuyo formalismo no permite entender una intuición en términos fenomenológicos. Ellos apuntan más bien al carácter constituyente de la conciencia y el idealismo trascendental, que son replanteados y revisados críticamente desde los cimientos propios de la fenomenología.

En distintos textos y ocasiones, Husserl reconoce explícitamente encontrarse en la misma constelación de pensamiento que Kant. Algunos ejemplos son *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* y los cursos de *Erste Philosophie*, donde las reflexiones en torno a Kant ocupan gran parte de las obras, pero también encontramos referencias al kantismo a lo largo de toda la producción intelectual de Husserl³. Uno de los elementos recogidos de la filosofía de Kant que es reiterado en la fenomenología es la comprensión de una subjetividad que experimenta, pero que además es constituyente en su experiencia. Esto permite plantear el problema fundamental de la filosofía como aquel acerca de la posibilidad del conocimiento. Asimismo, la cuestión de la justificación de una objetividad que, sin embargo, tendría su origen en la subjetividad, fue un problema mayor que ocupó a ambas filosofías; en este sentido, lo que comparten el kantismo y la fenomenología en tanto filosofías trascendentales es la vuelta reflexiva a la subjetividad. Lo que en *Krisis* se expresa como la teleología oculta de la historia de la filosofía⁴, implica que la resolución de esta problemática es una empresa común. El desarrollo histórico-teleológico de la filosofía siempre es llevado a reconocer, en última instancia, la fundación originaria de la subjetividad constituyente.

La cuestión trascendental trata entonces sobre la posibilidad de conocimiento objetivo a partir de una subjetividad constituyente. Lo que la

Logik, herausgegeben von Elmar Holenstein, Martinus Nijhoff, Haag, 1975, p. 160, nota al pie.

² Husserliana Dokumente III: *Briefwechsel. Teil 5. Die neukantianer*, in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann herausgegeben von Karl Schuhmann, Dordrecht, Spinger-Science+Business Media, B.V. La carta se encuentra en pp. 3-6.

³ El primer y más exhaustivo estudio sobre la relación entre Husserl y Kant es el libro de 1964 *Husserl und Kant* de Iso Kern (*Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Haag).

⁴ Husserliana VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, herausgegeben von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Haag, 1975, p. 16.

fenomenología corrige respecto al kantismo, es que una tal vuelta a la subjetividad no puede omitir el mundo al cual ella está originariamente dirigida. Es decir, no puede limitarse a una comprensión formalista de la razón. Si bien podría decirse que muchas de las concepciones fenomenológicas fundamentales están implicadas en una cierta comprensión del criticismo, esto no quiere decir que la figura de Kant haya sido decisiva en el desarrollo de la fenomenología, aunque sí relevante. En esta misma correspondencia, Husserl afirma sobre la filosofía idealista alemana que “no le ofreció maestros”, y que sus coincidencias cosmovisionales con ella no le aparecieron hasta ya desarrollada la fenomenología como una ciencia rigurosa. No obstante, una vez evidentes estas coincidencias, Husserl admite que su trabajo sistemático se refirió conscientemente a ellas.

La traducción que aquí se ofrece pretende contribuir al desarrollo de la investigación en español sobre la relación entre las filosofías de Kant y Husserl y los problemas intrínsecos que surgen a propósito de sus diferencias y puntos en común. Agradezco al profesor Dr. Raúl Velozo Farías por la corrección del manuscrito y también a los revisores anónimos que con sus diligentes comentarios contribuyeron a subsanar las imprecisiones de la primera versión.



CARTA DE PAUL NATORP A EDMUND HUSSERL
27 DE JUNIO DE 1918



Marburgo, 27.6.1918

MI ESTIMADO COLEGA¹,

¿Sería posible que interceda por Cassirer en Gotinga ante quien corresponda? Escuché que los filólogos de allí están pensando en proponer a Misch para la plaza de profesor ordinario que quedará vacante por el nombramiento de Maier¹. He aprendido a apreciar la singularidad de mi antiguo colega, especialmente su "Introducción" a Lotze², que considero que es una contribución respetable. Pero no pesa tanto como el amplio y fructífero trabajo de Cassirer. Además, como profesor, Misch ha decepcionado aquí rotundamente. En oposición con su manera de escribir, frecuentemente brillante, su forma personal de expresarse, de la que también se quejaron aquí sus mejores amigos, tiene algo de extraña represión e insuficiencia. Me abstengo respecto a sus particulares entusiasmos, con los cuales ni siquiera sabe atraer a la juventud (como Nohl³³ en Jena, con quien tiene una estrecha relación). Se merece de modo absoluto una eficacia

¹ En Edmund Husserl, Briefwechsel: Husserliana Dokumente Band III, Teil V, Die Neukantianer, pp. 133-139. Hrsg. Von Karl Schuhman in Verbindung mit Elisabeth Schuhman, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994. [Esta traducción del original alemán se realiza sin fines de lucro y con la autorización del Archivo Husserl en Lovaina. N. del E.]

² George Misch, "Introducción", en Hermann Lotz, *Logik. System der Philosophie I*, Leipzig, Georg Misch (ed.), 1912, pp. IX-XCII.

³ Herman Nohl, al igual que Misch, alumno Dilthey, logró reconocimiento por sus escritos pedagógicos y la edición a su cargo de los *Escritos teológicos de juventud* de Hegel (1907).

académica, pues, ciertamente, no carece de profundidad y seriedad, pero considero que es un duro revés preferirle a él en lugar de Cassirer. Si no, entonces tendríamos que pensar en Adickes⁴⁴—quien, a pesar de que indudablemente su gran trabajo en los manuscritos de Kant es de agradecer, no ha logrado ninguna contribución filosófica seria en todo este tiempo, ni es probable que lo haga; ¡y tiene más de 50 años! También se ha mencionado a Cornelius⁵⁵—que tal vez tenga una plaza en Frankfurt, pero no podría imaginármelo en la cátedra de Lotze⁶.⁶ Uno busca a un filósofo completo.

Por cierto, Hilbert^{*7} incluso debe de tener la intención de colocar a un matemático en una cátedra de filosofía. Mas los matemáticos deberían de entender que la “filosofía” de la matemática, como la que tienen en mente, debe ser hecha por los matemáticos mismos; que el filósofo no puede abandonar la filosofía a una ciencia; que por eso alguien que domina las relaciones históricas entre matemática y filosofía al grado de Cassirer merece un reconocimiento.

384

En este momento tengo las manos totalmente atadas. Le he pedido a Rickert^{**8} (por quien me he enterado de que en Heidelberg, además de Maier solo Cassirer fue propuesto) si es posible que influya sobre Maier. Estoy convencido de que Jaensch lo intenta afanosamente con Müller^{***9}, de un modo completamente desinteresado, en mi opinión, no dispuesto por mí, sino por convicción propia. Pero, como sabe, Müller no es el hombre para sostener algo frente a una contracorriente firme. No sé si usted tiene contactos en Gotinga mediante los cuales se pueda hacer algo. Pero si los tiene, quiero pensar que no querrá abstenerse. No tiene que ver solamente con Cassirer.

Cada nombramiento equivocado obstruye el camino a los más cualificados. Mientras nuestra juventud ansía filosofía auténtica, uno solo puede ya afligirse, pues, pareciera que las facultades se empeñan una y otra vez en designar para las cátedras filosóficas a no-filósofos o a lo sumo medio filósofos, e incluso a menos que medio filósofos. En su lugar, pues, crece rápidamente un infundado ánimo filosófico en los jóvenes entusiastas, que termina hundido, porque eso no se ofrece del mejor modo en los lugares donde se lo busca. Ojalá al menos se haga la paz, para que los pocos en que descansan las esperanzas de la filosofía alemana para la próxima gen-

⁴ Erich Adickes publicó entre 1911 y 1914 los tres primeros volúmenes (vol. 14-16) de la tercera sección del *Legado manuscrito de Kant* en los *Akademieausgabe von Kants Werke*.

⁵ El positivista Hans Cornelius fue catedrático de filosofía en Frankfurt desde 1910.

⁶ Hermann Lotze fue catedrático de filosofía en Gotinga entre 1844 y 1881.

* David Hilbert fue catedrático en Gotinga desde 1895 hasta su jubilación en 1930. [N. de la T.]

** Heinrich Rickert fue profesor de filosofía en Heidelberg entre 1915 y 1932. [N. de la T.]

*** Erich Jaensch tenía una cátedra en Gotinga y era alumno de Georg Elias Müller, quien era miembro de la facultad en la misma. [N. de la T.]

eración vuelvan a tener condiciones normales de desarrollo. De otro modo, las esperanzas para el futuro tienen un aspecto triste. Permítame terminar con este hondo suspiro.

Con la sabida admiración

Su fiel
P. Natorp.

EDMUND HUSSERL

CARTA DE HUSSERL A PAUL NATORP
29 DE JUNIO DE 1918

Friburgo de Brisgovia, 29. 6.1918

Calle Loretto 40

MUY ESTIMADO COLEGA,

386

Cuando recibí su carta, me sentí como un estudiante que habiéndose dedicado por completo a la universidad, llega a ser interpelado *ex cathedra* de improviso. El oyente agradecido debe expresarse después. Primero, responderé a sus líneas personales. No hace falta asegurarle en cuán alta estima tengo al colega Cassirer como el único hombre verdaderamente importante de toda su generación filosófica, y con cuánta amargura siento la injusticia que las universidades cometen contra él y contra sí mismas con todos los nuevos nombramientos para las cátedras filosóficas. Excepto usted, apenas hay otro veterano que lo haya defendido tan frecuentemente y con tanta firmeza como yo. Hace años tuve la oportunidad de trabajar en reiteradas ocasiones a su favor, precisamente en Gotinga, y con tal éxito que estoy muy decepcionado de saber que él, quien fuera nominado dos veces por la facultad para la misma posición que debe ser provista de nuevo, no esté en la lista. Por desgracia, esta vez debo ver con la boca cerrada lo que esta universidad tan mal asesorada pueda decidir. Ningún colega de allí se ha puesto en contacto conmigo y nadie lo hará. Dentro de la facultad de filosofía tampoco tengo ningún amigo tan cercano a quien podría dirigirme espontáneamente. En todo caso, Hilbert otra vez apoya vehementemente a Nelson (como cuando ocupó mi puesto como profesor extraordinario*),¹⁰ de quien es cercano científica y personalmente desde hace algunos años. Müller, con su arraigado y apenas disimulado desprecio por la filosofía ide-

* Leonard Nelson reemplazó a Husserl bajo el auspicio de Hilbert en la cátedra que éste abandonó en 1917 para trasladarse a Friburgo. Aunque Nelson asistió a las clases de Husserl mientras era estudiante, este último sentía una confesa antipatía por él, incluso oponiéndose a su habilitación. Nelson postuló por primera vez a la habilitación en 1906 pero fue rechazado y solo pudo conseguirla después de dos años. En una carta de 1908, también dirigida a Natorp, Husserl declara confidencialmente el haber sido "el artifice bajo las sombras" de este rechazo (Hua Dok III, T. 5, p. 99). El premio nobel de física Max Born, que cursó su doctorado en Gotinga entre 1905 y 1906, cuenta en sus memorias que, a pesar de su buena relación con Hilbert, Nelson "estaba enemistado con todos los otros filósofos [de Gotinga], particularmente con el jefe del departamento, el profesor Husserl, cuya 'fenomenología' Nelson despreció y ridiculizó públicamente" (Max Born, *Mein Leben: Die Erinnerungen des Nobelpreisträgers*, Munich, Nymphenburger Verlagshandlung, 1975, p. 230). [N. de la T.]

alista¹¹(podía simplemente escribir por la filosofía así sin más), va a decidirse contra cualquier personalidad filosófica fuerte, tolerará o apoyará a cualquier historiador inofensivo à la Adickes, y, en cualquier caso, se entusiasmará con un positivista como Cornelius (él preferiría a Petzdolt)¹².

¡Es una triste perspectiva para Cassirer! Por lo demás, ¿cómo es que el Cassirer de Heidelberg está por detrás de Maier? ¿Es 2>3?

Pero ahora quisiera agradecerle al fin –y con esto me permito desearle expresamente mis palabras de agradecimiento por sus obsequios literarios y ante todo por su *La tarea alemana en el mundo*¹³. No puedo recordar que un trabajo filosófico nuevo me haya hecho sentir así nunca –es decir, que dejaría todo mi trabajo para leerlo y sumergirme en él por completo. En verdad, desde hace una semana vivo por entero en sus pensamientos, leyendo y meditando ininterrumpidamente, que incluso la preparación de mis clases, las que me importan mucho, se ha vuelto una interrupción molesta. Mi propio trabajo, tan apasionadamente inaplazable y nunca interrumpido en los últimos años, está como olvidado. Todos sus escritos, también los más abstractos, han tenido efecto en mí no solo por su contenido, sino también como expresión de una personalidad, y mi gran respeto por usted tiene su origen esencialmente en esto. Apenas puedo decir qué fuerte efecto surte en mí este trabajo, el más personal de los suyos, en el que el rico contenido de ideas es la efusión de la vida más personal, y apenas puedo expresar hasta qué punto reacciono con agradecimiento por ello desde la máxima devoción.

Mi desarrollo interno ha tomado, ya desde hace más de una década, directrices que están emparentadas muy de cerca con las señalados por usted en relación con los aspectos metafísicos y de filosofía de la religión y de la historia. Por muy poca influencia que tuvieran en mí, que continuamente estoy cambiando, los desarrollos de Kant y el idealismo alemán posterior, para cuyo sentido interno fui completamente ciego en un principio, mi evolución se ha acercado tanto más a él (en las intenciones cosmovisionales, aunque no tanto en el método). La filosofía idealista no me ofreció maestros, sus trabajos fundamentales no fueron punto de partida para mis investigaciones, ni siquiera en forma de reacción crítica. Junto con ello, las adaptaciones engañosas y sin alma de esos pensamientos en la literatura general, aparentemente filosófica, solo pudieron influir en mí de modo poco claro y en la sombra. Por más que yo, como un aislado *Solus-ipse*, fuera abriendo paso por una maleza intransitable (y estoy completamente seguro de que así seguirán siendo los caminos indispensables de toda filosofía científicamente rigurosa), esto me condujo por medio de un platonismo

¹ “idealista” fue agregado posteriormente.

² Joseph Petzdolt (1862–1929), un positivista (empiriocriticista) del estilo de Richard Avenarius, docente en la Universidad Técnica de Berlín–Charlottenburg desde 1904.

³ Paul Natorp, *Deutscher Weltberuf Geschichtsphilosophische Richtlinien*, 2 volúmenes (I. *Die Weltalter des Geistes*, II. *Die Seele des Deutschen*). Jena, 1918 (no está en la biblioteca de Husserl).

(quizás modificado) a vistas desde las alturas y panorámicas en las que de una vez Kant se me hizo accesible, y a continuación, se me hizo entendible el sentido profundo del desarrollo del idealismo alemán y el significado absoluto de las intenciones que lo dirigían. A la vez, estuve seguro de que las pautas inmanentes de mi trabajo fenomenológico estrictamente científico, que parte de las estructuras primitivas de la conciencia, apuntaban a las intuiciones que dirigen este idealismo. Desde entonces, a pesar de que se vea muy poco en mis escritos, todo mi trabajo sistemático se ha referido conscientemente a ellas (mientras tanto, puedo decir que desde hace más de una década superé la etapa del platonismo estático y he tratado como tema principal de la fenomenología la idea de génesis trascendental). De esta forma, lo que usted se ha apropiado internamente desde la abundancia de su maravillosamente rica y armónicamente unitaria formación, y lo que nos ha clarificado como el sentido del desarrollo del mundo, como el verdadero despliegue de Dios y la creación del mundo en la subjetividad, lo puedo asimilar por completo en mí sin ninguna extrañeza interna, más bien en cuanto algo familiar y de casa respecto a lo general, a las líneas principales y a los tipos. Si han de emerger diferencias metodológicas y objetivas, en el marco de estas interpretaciones concretamente intuitivas de los desarrollos históricos, ellas están fuera de discusión. Usted no pretendía aquí una fundamentación teórica definitiva, sino una configuración llena de vida.

Su trabajo es inestimable, por la gran agudeza con la que está escrito y de nuevo por la gran agudeza en que está descrito (y con la evidencia más completa de su interpretación de sentido concreta e intuitiva). Es invaluable como expresión de una personalidad serena, que en su entrega desinteresada a la "idea de Bien"¹⁴ también realiza ejemplarmente la idea que quiere producir como efecto de vida plena en el lector; y de nuevo: como expresión de una cosmovisión, la única, como también estoy convencido, que puede permitirnos una "vida bienaventurada"¹⁵. La infelicidad extrema de este tiempo atroz lo hará más receptivo a este trabajo. No puedo creer que solo yo, este individuo común, sea tocado tan profundamente. El grande no puede dejar de sentir su gran impacto.

Pero ahora permítame preferir escuchar a sus palabras y retornar a la obra misma – Volumen 2, página 11, El pensamiento alemán, hasta ahí he llegado.

En cordial y agradecida admiración

Suyo,
E. Husserl.

⁴ Según Platón en *La República*, 505a ss.

⁵ Como el título del libro de J. G. Fichte *La exhortación a la vida bienaventurada* (1806).

CARTA DE PAUL NATORP A EDMUND HUSSERL
2 DE JULIO DE 1918

Marburgo, 2 .7. 1918

MUY ESTIMADO COLEGA,

Gracias por su carta, que me emocionó bastante. Que nosotros, en lo más grande y decisivo, seguimos un camino lo he sabido hace tiempo y lo he dicho; que usted no iba a quedarse atascado en lo "estático", también ya estaba seguro de eso en mi reseña de sus *Ideas*, y me alegro de que mi pronóstico se haya cumplido. Sin embargo, soy igualmente consciente de que también tengo mucho que aprender de usted aún; si tuviera que encargarme de la psicología, tal como se muestra a mis ojos (propriadamente no es psicología, sino teoría categorial de la psicología), entonces usted lo vería. –Pero hoy, con toda prisa, solo sobre Gotinga: Jaensch estuvo ahí, por suerte luce mucho mejor para Cassirer de lo que parecía, él se mantiene en la lista, y probablemente como el primero. Müller está decidido por él, quizás también proponga a Cornelius (aunque él no vendrá), y Hilbert estará bastante solo con la propuesta de Nelson. Aunque Cassirer no sea nombrado, tendrá que ser promovido de alguna u otra manera, seguramente en el mismo Berlín.

Por lo que, afortunadamente, nuestras gestiones no son necesarias ahora.

Tengo que ir a la universidad, por eso solo un afectuoso saludo.

Suyo,
P. Natorp.



ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA – ¿UNA CIENCIA EMPÍRICA?*

Ludwig Landgrebe

Trad. Noé Expósito
Rev. Javier San Martín
UNED, Madrid, España

391

En el punto más alto de esta discusión, que debe servir ante todo a la explicación del problema y ha de limitarse a unas breves indicaciones en lo que a las posibilidades de su solución se refiere, pongamos una sentencia de Heidegger sobre la antropología: “Lo que confluye en la antropología como consideración somática, biológica y psicológica del ser humano –la caracterología, el psicoanálisis, la etnología, la psicología pedagógica, la morfología de la cultura y la tipología de las concepciones del mundo– no solo resulta inabarcable por su contenido, sino, sobre todo, *fundamentalmente diferente* por la forma de planteamiento y de comunicación y, finalmente, por los presupuestos directrices. Pero, en tanto que todo esto y, en última instancia, la totalidad de lo ente en general, remite *siempre de alguna manera al ser humano* y, por ello, puede atribuírsele a la antropología, esta última resulta tan amplia que su idea se hunde en la *completa indeterminación*. Así, pues, antropología no es hoy solamente el título para una disciplina, sino que la palabra designa una *tendencia fundamental* de la posición actual que ocupa el ser humano frente a sí mismo y en la totalidad de lo existente. De acuerdo con esta posición fundamental, algo solo es conocido y comprendido cuando ha encontrado una *aclaramiento antropológico...*”. Pero, con toda esta ampliación del saber en torno al ser humano, “ninguna época supo menos que la nuestra lo que es el ser humano. En ningún tiempo se ha tornado el ser humano tan cuestionable como en el nuestro”¹.

* Este ensayo se publicó por primera vez en el volumen editado por Walter Biemel *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 1-20. Landgrebe lo incluyó posteriormente en su libro *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Felix

[2] Escrita hace casi cuarenta años, esta caracterización refleja con precisión, todavía hoy, los diversos esfuerzos por comprender la "esencia" del ser humano. En la filosofía alemana, en particular, la antropología filosófica es aquella disciplina que todavía puede contar con el interés general. Tan grande es la necesidad del ser humano actual de entenderse a sí mismo de alguna manera; tan grande, sin embargo, también la turbación respecto al camino que hace esto posible. La pregunta por la "imagen del ser humano" y la reivindicación de una "nueva imagen del ser humano" que corresponda a las experiencias históricas de la época se plantea siempre de nuevo. Esto sucede también allí donde la pregunta por el ser humano no va acompañada del rótulo de antropología, como ocurre, especialmente, en los países anglosajones, donde esta se discute, sobre todo, en el contexto de la etnología. También allí se considera a la pregunta por la determinación del ser humano como una cuestión fundamental. En todas partes se entiende que no puede tratarse aisladamente. Ella está en relación, por un lado, con la pregunta por la naturaleza y la posición del ser humano en la naturaleza, y, por otro, con la pregunta por la sociedad y su historia. "Así, la antropología se despliega, por un lado, en conexión con una teoría de la naturaleza y, por otro, con una teoría de la sociedad y de la historia"². Con ello se muestra la idea de que la pregunta por el ser humano no puede seguir planteándose aislándolo consigo mismo, sino que apunta desde sí hacia otras dimensiones de la cuestión.

Meiner Verlag, 1982, pp. 1-20. Entre corchetes indicamos la paginación del texto original para facilitar su consulta. Para una presentación y contextualización más detallada de este ensayo, así como de las circunstancias de la presente traducción española, cfr. Noé Expósito, "La relación entre antropología y fenomenología según Ludwig Landgrebe. A propósito del escrito en homenaje a Antonio Zirión", en este mismo número del *Acta Mexicana de Fenomenología*, pp. 323-350. Para nuestra traducción hemos cotejado también la versión francesa, "L'anthropologie philosophique – une science empirique?", de Philippe Cabestan, Natalie Depraz, Julien Farges, Laurent Perreau y Claudia Serban, publicada en *Alter. Revue de phénoménologie*, No. 23, 2015, pp. 297-314.

¹ *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1ª ed. 1929, p. 199 ss. [cfr. *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954, pp. 176-177. Trad. de Gred Ibscher Roth. Aunque he tenido en cuenta esta traducción, la he modificado libremente. Advertimos las expresiones en cursiva de este pasaje no están en la *Gesamtausgabe* 3 (1991, p. 209), donde se recoge este texto de Heidegger, sino que las introduce Landgrebe, quien, igualmente, modifica levemente estas líneas del texto original de Heidegger: "sondern vor allem nach Art der Fragestellung, nach Anspruch der Begründung, nach Absicht der Darstellung und Form der Mitteilung und schließlich nach den leitenden Voraussetzungen grundverschieden" (ibíd.)]. Tanto esta como las siguientes notas entre corchetes son del traductor, limitadas prácticamente a facilitar las referencias y las traducciones españolas de las obras citadas por Landgrebe.

² Jürgen Habermas en su artículo "Antropología" en el volumen "Philosophy" del *Fischer-Lexikons*, p. 35, Frankfurt am Main, Fischer-Bücherei, 1958. Este conciso y preciso artículo ofrece una excelente orientación sobre el estado actual de la antropología. (Este artículo fue recogido posteriormente en el volumen *Kultur und Kritik. Versträute Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, pp. 89-110. Hasta donde he podido investigar, no existe traducción española.)

Sin embargo, en todas estas investigaciones apenas encontramos un planteamiento para la reflexión sobre esta peculiar relación, de modo que el lugar de la pregunta por el ser humano en relación con lo que puede ser sabido y conocido permanece en un limbo peculiar. Pero no solo el *lugar* de la pregunta permanece indeterminado; indeterminado y no sometido a reflexión permanece también su *método*. No solo en el enfoque designado expresamente como antropología, sino también en la mayoría de las disciplinas que tienen que ver con la realidad socio-histórica se habla *del* ser humano [3] de una manera tal que exige una universalidad incondicional de las afirmaciones sobre él. Esto sucede también allí donde se evita cuidadosamente hablar de su "esencia". Pero, por otro lado, todas estas formulaciones sobre el ser humano se fundan en una gran cantidad de ricas y diversas observaciones empíricas y experimentos referidos principalmente a su delimitación de "lo" animal. Con toda razón pueden afirmar estas investigaciones que son ellas las que nos han permitido establecer la delimitación entre el ser humano y el animal de una manera mucho más precisa de lo que ha sido posible tradicionalmente. Pueden reivindicar el haber superado el dualismo cartesiano de cuerpo y alma racional, así como el poder comprender a los seres humanos desde sus más bajas inclinaciones y funciones como una unidad de un tipo específico. Se habla, por tanto, de una transformación de la imagen del ser humano provocada por tales conocimientos en los más diversos campos. Mediante un progreso en el conocimiento empírico se habría debido transformar, pues, la "imagen" del ser humano. Pero, si fuera este el caso, debería permanecer abierta la posibilidad de que se siga transformando también en el futuro. ¿No podría entonces transformarse en el futuro de tal modo que, quizás, los tiempos futuros no reconocieran en absoluto lo que *nosotros* pensamos como *el* ser humano, y viceversa, que nosotros no pudiéramos hacernos ninguna idea de lo que, en general, este será o puede llegar a ser en el futuro, ya que este progreso está aún pendiente de conocer y está abierto en el futuro? Y, sin embargo, se habla despreocupadamente *del* ser humano, como si pudiéramos asir con el concepto algo de él absolutamente general que se encuentra más allá de esta transformación fáctica ya acontecida, e incluso de todas las que se puedan esperar en el futuro, es decir, una *esencia* del ser humano como algo permanente, como un conjunto conceptual de constantes en todo cambio, con el que de antemano, *a priori*, se demarcara el ámbito dentro del cual han de mantenerse todas sus posibles transformaciones. Ciertamente, a la investigación antropológica del comportamiento y a la sociología, orientadas principalmente de modo empírico y pragmático, no les gusta admitir una exigencia de tal tipo, sino que, respecto a esto, tienden a señalar que ellas no se ocupan en absoluto de una generalidad tal, de una "esencia", sino solo de explorar lo que el ser humano [4], o cada grupo determinado de humanos, fueron hasta ahora y son hoy. Pero tal decisión respecto al propósito de estas investigaciones se refuta a sí

misma; después de todo, todas ellas se guían por la preocupación por lo que el ser humano pueda llegar a ser en el futuro, que nosotros hemos de imaginarnos como su futuro, que, en verdad, acaso no es solo el futuro de los que viven ahora, sino el de nuestros descendientes y las generaciones futuras. En todas estas cuestiones sobre el ser humano y la sociedad humana se trata, en última instancia, de la posibilidad de planificar el futuro, de modo que la “futurología” es el último retoño del árbol de la ciencia del ser humano.

La problemática de la antropología filosófica actual radica, pues, en esta contradicción entre, por un lado, una pretensión –aunque a menudo implícita y negada– de universalidad incondicional de sus afirmaciones, de una determinación de la esencia del ser humano como su constitución básica establecida a *priori*, y, por otro lado, una fundamentación de sus planteamientos en las evidencias ganadas empíricamente. Sin embargo, todo empirismo solo puede conducir a afirmaciones de validez presuntiva, pero nunca de universalidad incondicional; y, sin embargo, lo que se busca, a lo que se dirige toda investigación empírica del ser humano, es justo lo incondicionadamente general. El hecho objetivo existencial, inmediatamente vivido, de que el ser humano nunca se ha vuelto tan cuestionable como en nuestro tiempo, tiene su fiel reflejo en el carácter confuso de las preguntas relacionadas con el ser humano, en la falta de reflexión tanto del *lugar* de esas preguntas en su relación con todas las dimensiones que entran en ella –la naturaleza, la historia, la sociedad–, como también en el *método*, que oscila entre un pretendido conocimiento general, una exploración de su “esencia”, y un proceder empírico.

Para remediar esta embarazosa situación, se torna necesario, en primer lugar, una breve rememoración de la historia de la pregunta por el ser humano. Esto no nos ofrecerá solamente una idea del origen y la causa de la aporía de la antropología filosófica actual, sino también una indicación de la dirección en la que hemos de buscar su resolución.

En el primer intento en la historia de la filosofía occidental [5] de sintetizar y dividir sistemáticamente el saber, llevado a cabo por Aristóteles, encontramos una indicación exacta del lugar donde se encuentra la pregunta. Solo bosquejaremos brevemente la determinación de este lugar, que, en lo esencial, ha persistido en todos los cambios a lo largo de la historia de la filosofía hasta Hegel. Los temas que se tratan actualmente en la antropología filosófica, en el sentido más amplio, se encuentran en Aristóteles en el *De anima*, en la *Ética*, la *Retórica*, la *Política* y la *Poética*. En este contexto, los tres libros sobre el alma pertenecen a la filosofía segunda como *ἐπιστήμη θεωρητική*, la ética a la *ἐπιστήμη πρακτική* las restantes a las “técnicas” (*τέχναι*). Así, el ser humano es en Aristóteles tema tanto de una disciplina teórica como de disciplinas prácticas. Todas las determinaciones básicas del ser del ser humano no se obtienen de forma independiente en estas disciplinas, sino que se desarrollan, por un lado, en la doctrina de las

diferentes formas en que se dice el ser, las categorías, y, por otro lado, en la filosofía primera (la así llamada posteriormente metafísica), cuyo tema es la cuestión de la constitución básica del ente como tal y sus diferentes formas de ser, así como la pregunta por los fundamentos y orígenes conforme a los cuales todo ser, en tanto que deviene en su devenir, es pensado como ligado a lo que es en el más alto grado (el $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$). Así, pues, el principio decisivo para la derivación de la esencia del ser humano, así como de cualquier tipo de entes, se logra a partir de las determinaciones "metafísicas" fundamentales más generales, en cuya parte superior estarían los conceptos de $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ y $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ discutidos en la filosofía primera. Así, en *De anima* el alma es entendida como principio general de todos los seres vivos, como $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ de un determinado género del ente, tanto del ser humano como de toda la vida orgánica restante. De este modo, la pregunta por el ser del ser humano queda subordinada, y orientada por su determinación, a la pregunta de la metafísica por los fundamentos últimos de todo ser y devenir. Por tanto, en esta ordenación de las disciplinas no hay lugar para una antropología independiente. De esta forma se mantuvo también en la Edad Media. La cuestión del alma pertenece en Tomás de Aquino, quien diseñó de nuevo una clasificación de las disciplinas filosóficas adhiriéndose completamente a Aristóteles, a la *philosophia theoretica*; ética y política a la *philosophia practica*. En esta panorámica general sobre la topología de los temas filosóficos, dejando de lado la transformación de sus contenidos [6], se puede ver que en ella la pregunta por el *anima* se entiende, principalmente, como pregunta por el alma humana, y el ser del ser humano se explica como *ens creatum* en el contexto de la concepción metafísica del mundo como creado por Dios. Por lo general, esta estructuración siguió siendo decisiva para la filosofía escolástica alemana hasta el siglo XVIII. Para Christian Wolff, la "psicología racional", como una de las tres disciplinas de la metafísica especial, queda subordinada a la metafísica general u ontología, cuyo tema es el *ens quatenus ens*. Junto a ellas están, como en Aristóteles, las discusiones, que son "prácticas", sobre el ser humano como ser moral, político y social. En este sentido, en los países occidentales todavía se adscriben estas disciplinas a las *moral sciences*. Con ello, en una gran continuidad con la tradición, se le asigna su lugar sistemático a la pregunta por el ser humano, y, por lo tanto, no precisa de título propio alguno como antropología.

La expresión "antropología" aparece por primera vez con el humanista O. Casmann en 1596³, para quien, como hoy, tiene un significado igualmente amplio. En el período posterior quedó restringido al título para la teoría de las razas y de la ascendencia humana. Pero el título de antropología solo se convirtió en un problema con el derrocamiento kantiano

³ Cf. Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Sammlung Göschen, Bd. 156, 1964, p. 7. [cf. *Antropología filosófica. Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente*, México, UTEHA, 1961. Trad. Carlos Moreno Cañadas].

de la antigua metafísica y su división y el esbozo de una nueva fundamentación como metafísica "práctica-dogmática". Esta hizo necesaria una nueva determinación de la pregunta por el ser humano, su lugar y su método. En su obra tardía, *Antropología en sentido pragmático*, que se remonta a las lecciones que impartió reiteradamente desde los años setentas, distingue la antropología en sentido fisiológico y pragmático –una distinción que, aproximadamente, corresponde a la actual entre antropología científico-natural y filosófica. La primera es la ciencia del ser humano en tanto que ser natural, de lo "que la naturaleza hace del ser humano"; la segunda trata de aquello "que él hace desde sí en tanto que ser libre que actúa". Ella sirve al "conocimiento del mundo", es decir, al conocimiento del "ser humano como ciudadano del mundo". Como tal, este debe entenderse en el mundo. Ella está, pues, al servicio de la orientación del ser humano [7] como ser libre que actúa en el mundo, es decir, al servicio de la pregunta por el comportamiento que le es apropiado al ser humano como ciudadano del mundo. De tal modo será entendida la antropología desde el punto de vista pragmático en el sentido de las antiguas disciplinas "prácticas", en las que se tenía por tema al ser humano como ser ético y socio-político.

Para la ubicación de la pregunta por el ser humano también hemos de tomar de Kant una indicación que será importante para la resolución de las aporías de la antropología actual. Kant se pronuncia sobre ello en la Introducción de sus lecciones sobre *Lógica*.⁴ Allí distingue (p. 23) el *concepto escolástico* de filosofía como "sistema de conocimiento racional a partir de conceptos", es decir, de los conocimientos en tanto que posibles *a priori*, del *concepto mundano* de filosofía como "ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón". En este sentido, ella es "la ciencia de la relación de todo conocimiento y de todo uso de la razón con el fin último de la razón humana", es decir, del bien supremo. "El campo de la filosofía, en este significado cosmopolita, puede resumirse en las siguientes preguntas:

1. ¿Qué puedo saber?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué me cabe esperar?
4. ¿Qué es el ser humano?

A la primera pregunta responde la *metafísica*, a la segunda la *moral*, a la tercera la *religión*, y a la cuarta la *antropología*. Aunque, básicamente, se podrían asignar todas a la antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la última"⁵.

Si Kant asigna aquí la primera pregunta a la metafísica, es porque con

⁴ Citadas según la paginación de la edición original de Jäsche de 1800 [cf. *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, Madrid, Akal, 2001. Trad. M^a Jesús Vázquez Lobeiras].

⁵ *Ibid.*, p. 24 y s.

ello está entendiendo la metafísica en sentido restringido, según el cual su tema es el de las facultades cognoscitivas humanas y sus límites. Pero Kant también habla en otra parte de la metafísica en sentido amplio como la ciencia de los principios, en la que su concepto coincide, en general, con el concepto mundano de filosofía antes mencionado.

En ese sentido, tales discusiones suponen una reflexión [8] sobre el largo alcance de la relación de las tres preguntas fundamentales de la metafísica con la pregunta por la esencia del ser humano. Con ello se plantea explícitamente el problema básico de la antropología filosófica –y esta es la antropología en sentido pragmático– y se ofrece una indicación sobre su carácter. Ella pertenece a la filosofía en el sentido de su concepto mundano, como ciencia de los fines últimos, por lo que no es una ciencia teórica, sino práctica. A partir de ella colegimos cuál es el fundamento del interés que tiene el ser humano en las tres preguntas fundamentales de la metafísica⁶, y sin este interés del ser humano no habría ninguna metafísica; en tal sentido es él su fundamento. Sin embargo, esto no puede significar que la ciencia del ser humano sea la disciplina fundamental de la filosofía, ya que, para Kant, la metafísica en sentido amplio es la ciencia de los principios de todas las posibles preguntas y conocimientos teóricos y prácticos, también de aquellos referidos al ser humano. La ciencia del ser humano debería, pues, estar subordinada a ella. Sin embargo, Kant no se pronunció aquí más sobre esta relación. Esta incluye en ella el problema del comienzo de la filosofía, que luego mantuvo en vilo al idealismo alemán, especialmente a Hegel y Fichte, pero fue olvidado en el siguiente período⁷. ¿Habríamos de buscar en este olvido una de las razones de las aporías que hoy se plantean en relación con el carácter de la antropología?

Esta rememoración y explicación de las reflexiones de Kant sobre la antropología no tiene el sentido de una mera reminiscencia histórica. Nos recuerda, más bien, que existe una conexión inseparable entre las tres preguntas fundamentales de la metafísica y el interés básico del ser humano, a partir de la cual surge la relación entre estas preguntas. La primera se refiere a los límites de nuestro conocimiento de la totalidad de lo existente, del mundo, tal y como este, en tanto que naturaleza, está siempre ya dado previamente [vorgegeben]; la segunda a los principios de la acción humana

⁶ Estas no son, como sugiere Heidegger (cfr. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 197 [1ª ed. de 1929; cfr. p. 207 trad. española cit.]), las tres disciplinas asignadas a la metafísica como *Metaphysica specialis*, porque estas fueron esbozadas como ramas de la filosofía teórica. Estas tampoco se dejan encasillar fácilmente en las tres *Críticas*; porque la tercera pregunta, qué me cabe esperar, es decir, la pregunta por el bien supremo, es tratada tanto en la doctrina del método de la *Crítica de la razón pura*, como en la *Crítica de la razón práctica*, en la *Crítica del juicio* y en el escrito sobre religión. Claramente, en el trasfondo de este esbozo está, más bien, el esbozo de clasificación de la filosofía en teórica, práctica y teología del *Opus postumum*.

⁷ [Cf. el ensayo de Landgrebe “El problema del comienzo de la filosofía en la fenomenología de Husserl”, en *Faktizität und Individuation*, ed. cit., pp. 21-37].

[9], que, como acción desde la libertad, cae bajo el imperativo moral; la tercera a la pregunta de cómo el ser humano, como ser que actúa libremente, “encaja en la naturaleza”, a la compatibilidad de la necesidad de la naturaleza y la libertad, a la esperanza de que exista la instancia (“el bien supremo”) que garantice esta compatibilidad; se trata de la esperanza de poder llegar a ser digno de la dicha mediante su acción, del poder-decir-sí a la vida que *dirige* al ser humano –una esperanza sin la cual el ser humano, tal como él es, no puede vivir humanamente. Estas tres preguntas mantienen una relación de interdependencia entre sí. El ser humano tiene interés en el conocimiento del mundo para poder orientarse en su mundo –y esto ya incluso antes de toda reflexión filosófica expresa. Necesita esta orientación para poder comportarse correctamente con las cosas, con las condiciones naturales dadas y con las personas. La pregunta “¿qué puedo saber?” está al servicio, pues, de la pregunta “¿qué debo hacer?”, y esta pregunta le es necesaria porque toda acción está guiada por la representación de sus posibles consecuencias. Para ello debe conocer las leyes conforme a las cuales ha de esperar algo como consecuencia de una acción, y conocer las leyes significa tener una representación de la razón por la cual el curso del mundo es como es. Con estas indicaciones de Kant solo hemos puesto de manifiesto de modo expreso en la conciencia reflexiva una relación que existe desde siempre. Desde siempre, y antes de toda filosofía, el ser humano tiene ya una cierta comprensión, no siempre explícita, del mundo y su fundamento. El ser humano pregunta por él para poder actuar y relacionarse correctamente; pero, dado que toda acción se guía en vista de los fines y necesita sopesar el orden jerárquico de los propósitos, requiere una mirada en el “reino de los fines” en su asignación de un propósito más elevado, el “bien supremo”. De acuerdo con Kant, este ya no puede ser objeto de certeza del conocimiento teórico, sino, más bien, de una certeza práctica, como una confianza esperanzadora, y esto quiere decir, una tal que jamás puede llegar a ser objeto de su certeza cognoscitiva y de su poder práctico disponible [praktischen Verfügungsgewalt].

¿Qué consecuencias tiene esta explicación de las reflexiones de Kant para la pregunta de la antropología por el ser humano? Esta tiene un carácter “pragmático” porque parte de la pregunta por el más alto interés del ser humano [10]. Tal es la razón por la cual la tradición le ha asignado siempre a las disciplinas prácticas las dimensiones decisivas de la pregunta por el ser humano. Esto nos ofrece al mismo tiempo una visión en el fundamento de por qué la cuestión del ser humano no puede nunca quedar fundada en sí misma y permanecer aislada con él, sino que va más allá de él y se articula en las tres preguntas básicas de la metafísica. En el entendimiento cierto que el ser humano siempre ha tenido de sí mismo –en tanto que él es, en general, el ser que actúa y establece metas en su mundo–, al principio, y durante mucho tiempo, inarticulado expresamente y sin traer a conceptos, hay siempre ya un cierto entendimiento implícito, e igualmente apenas

explicitado, de su mundo y del fundamento de este, por el que este es así como él lo vive en la experiencia [erfährt]. La "ilustración" filosófica puede entonces tratar de enseñarle que esta comprensión era, por ejemplo, mágica o mitológica y que no resistía el conocimiento conceptual. Pero esta siempre lo ha guiado, previamente ya, en su comportamiento y en la dirección de su vida. Por lo tanto, la pregunta por el ser humano no puede lograr fundamento alguno si cree que puede ignorar estas implicaciones, contenidas en su comprensión de sí mismo, que trata de traer a experiencia y de interpretar.

¿Cómo pudo la antropología moderna pensar que podría prescindir de esta conexión entre la pregunta por el ser humano y las cuestiones fundamentales de la metafísica y no darse cuenta de la necesidad de una reflexión sobre el lugar de su preguntar, si se trata, además, de una relación fundamental en la que el ser humano se encuentra ya desde siempre y que, por tanto, puede caer bajo la mirada reflexiva con relativa facilidad? Para el idealismo alemán, esta recíproca relación sistemática entre las preguntas filosóficas seguía siendo todavía evidente. En la filosofía de Hegel, en la que la metafísica se llevó a cabo cumplidamente en su más íntima tendencia, este idealismo queda formulado de la forma más exagerada, como una relación conceptual y comprensible para el pensamiento especulativo. En la sección final de la *Lógica*, que constituye la primera parte de la *Enciclopedia*, se habla de lo absoluto, del fundamento y de la verdad de todo ser, como la "idea una y general", "que, en el juicio, se distingue del sistema de determinadas ideas, pero que solo son eso, en la idea una de regresar a su verdad"⁸. [11] El sistema es, por lo tanto, la representación de todas las ideas particulares, de aquello, pues, que permite determinar en su esencia a los seres particulares y diferentes según las especies y los géneros en su surgimiento de la idea absoluta como lo absolutamente general. Así, conforme a esto, la esencia del ser humano es cognoscible y se pueden hacer afirmaciones de universalidad incondicional sobre ella cuando es comprendida como una particularización de la idea absoluta como absolutamente general en el saber especulativo absoluto. Todas las preguntas sobre el ser humano y la sociedad humana obtienen así su lugar determinado en el sistema de todo lo cognoscible en general. Sin embargo, aparte de esta referencia, no puede hacerse ninguna afirmación "apriórica" absolutamente general sobre el ser humano, como sobre cualquier particular, y, en ese sentido, precedente a toda experiencia. La condición previa es, pues, que lo

⁸ § 213 WW, VII, p. 385. [La cita exacta de Hegel reza así: "Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen". Landgrebe, como observamos en el texto, omite las cursivas del original. El traductor de la edición española de la *Enciclopedia*, Ramón Valls Plana, vierte estas líneas como sigue: "Lo absoluto es la idea única y universal que juzgándose a sí misma, se particulariza en sistema de las ideas determinadas, las cuales, sin embargo, solamente son su regreso a la idea única, a su verdad", Madrid, Alianza, 1997; 2005 (2ª reimpresión), p. 284].

absoluto como el todo, en el cual todo individuo es su particularización, queda abierto a la comprensión del pensamiento especulativo. Debe quedar abierto para él porque es el todo en el que siempre ya nos encontramos y que, por lo tanto, como tal, es capaz de interpretación. Con ello nos recuerda Hegel que todas las afirmaciones sobre las particularizaciones del ente, sus especies y géneros, que reclaman una universalidad incondicional y, en ese sentido, quieren ser afirmaciones de esencia, solo son posibles en vistas a un punto de referencia absoluto. Mas de esto se desprende que la distinción entre conocimiento *a priori* y *a posteriori* (a partir de experiencia) solo tiene sentido sobre la base del pensamiento metafísico, en tanto que este se guía por la convicción de que el fundamento de todo ser le ha de quedar abierto al ser humano, sea en el conocimiento teórico, sea en una certeza práctica; porque solo en vistas de ese absoluto es posible el conocimiento apriorístico, el esbozo previo del orden de todo ente según "regiones", con sus conceptos esenciales que los delinearán y su diferenciación de los conceptos empíricos.

400

Sin embargo, en el joven hegelianismo, a raíz de las críticas de Feuerbach, se desmoronó esta confianza de la filosofía especulativa: el pensamiento de lo absoluto es solo un pensamiento humano, en el que el ser humano proyecta lo que es un objeto de su necesidad, [12] hipostasiado hacia lo absoluto, hacia Dios. El ser humano entendido como humanidad es él mismo lo absoluto, y la ciencia del ser humano, la antropología, aquella disciplina que debe reemplazar a la metafísica. Con ello, claramente, Feuerbach solo reemplazó un absoluto por otro, una última generalidad, por ello mismo permaneció, de este modo, en el terreno de la metafísica; en tanto que presupuso la relación cognoscitiva con una generalidad, solo en vistas de la cual puede resultar cognoscible todo particular. Karl Marx se dio cuenta claramente de ello, por lo que le objetó que habría hecho un intento inútil de superar la filosofía sobre la base de la filosofía. Con ello, Feuerbach resolvió el problema del lugar de la pregunta por el ser humano, que había quedado pendiente en Kant, mediante un golpe de mano, por así decirlo, contribuyendo así a que se perdiera de vista el problema del orden de fundamentación de las preguntas filosóficas y su recíproca relación; y, a su vez, el problema del comienzo de la filosofía.

La época siguiente no se hizo cargo de su golpe de mano, sino que, de la crítica de Kant a la antigua metafísica y la crítica de los jóvenes hegelianos, solo tomó aquello de que una metafísica ya no sería posible. Se esforzó por lograr una comprensión puramente inmanente del ser humano y de su naturaleza social, dejando de lado todas las cuestiones "metafísicas". Ya a finales del siglo XIX Dilthey comenzó a desarrollar este programa de un análisis puramente inmanente del ser humano y del mundo histórico-humano, y la antropología moderna trató de mantenerse fiel a él. Ella quiere ser ciencia filosófica del ser humano, pero una tal que se haya liberado de todas las presuposiciones metafísicas. Es cierto que ese programa puede

resultar muy fructífero como principio heurístico en el detalle y como crítica de las demás teorías, pero, sin embargo, debe fracasar en su conjunto, como de ello da cuenta ejemplarmente el esbozo "antropo-biológico" de A. Gehlen. Este consiste "solamente en la pregunta acerca de las condiciones de la existencia del ser humano"⁹. Todas las funciones específicamente humanas, las más bajas y las más altas, han de ser derivadas como las *necesidades vitales* (p. 19) de un ser así dotado, es decir, como las condiciones de preservación de su existencia. [13] El punto de vista directriz es, pues, el de la vida de un ser vivo configurado de un modo específico, la facticidad de su existencia, por cuyas condiciones esenciales de preservación nos preguntamos. Por consiguiente, la conciencia también puede entenderse exclusivamente como la herramienta necesaria para la autopreservación de un ser así dotado. No es esencialmente importante preguntar más allá de este proceso (p. 57). Sin embargo, con ello se toma como punto de referencia una elevada generalidad, la "vida" y su afán de autopreservación, en base a la cual se pueden hacer afirmaciones sobre el ser humano que reclaman una universalidad incondicional y sobre-empírica, sin poder rendir cuentas de la legitimidad de tal empleo, puesto que la posibilidad de tal es expresamente negada. En este sentido, el programa de Gehlen de liberarse de todo presupuesto metafísico fracasa ya desde su planteamiento. Estos se han colado de antemano en su programa en la elaboración de su más alto punto directriz, de modo que este esbozo contiene en sí mismo a la metafísica en una especie de contrafigura negativa. Es, precisamente, en la honestidad y la coherencia con la que Gehlen se adhiere a su principio y trata de justificar esta adhesión donde se hace patente el fracaso de tal intento de prescindir de todo presupuesto metafísico y de poder comprender al ser humano en su inmanencia.

Por lo demás, la antropología moderna no ha puesto sus cartas sobre la mesa tan abiertamente. Ella comparte con Gehlen el deseo de una investigación libre de todos los presupuestos metafísicos. Pero en su mayoría evita especificar el principio en virtud del cual puede conducir los resultados de sus investigaciones empíricas y experimentales a conocimientos de universalidad incondicional respecto *al* ser humano. Pero si, como se ha mostrado, la distinción entre conocimiento *a priori* y empírico solo tiene sentido en el contexto del pensamiento metafísico, entonces la antropología, que quería liberarse de los presupuestos metafísicos, solo es coherente si logra hacer descansar sobre sí la pregunta por el carácter universal de sus afirmaciones. Y, sin embargo, no puede seguir basándose en ella porque, como vimos, la pregunta por el ser humano está guiada por la preocupación sobre lo que puede llegar a ser de él en el futuro. [14] Ella quiere contribuir a responder la pregunta "¿qué me cabe esperar?" No puede limitarse, pues, a explorar lo que el ser humano ha sido hasta ahora, sino

⁹ *Der Mensch*, 5ª ed. y ss., p. 16. [cfr. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980; 1987 (2ª ed.), p. 17. Trad. de Fernando-Carlos Vevia Romero].

que, más allá de ello, se pregunta lo que él es en general y lo que puede llegar a ser en el futuro. Pero si este "en general" ya no puede justificarse metafísicamente mediante un conocimiento previo apriórico, ¿cómo podemos llegar a estar seguros de él, y cómo es compatible la exigencia de un "en general" con el hecho de que la investigación empírica nos permita acceder a nuevas ideas esenciales en lo específico del ser del ser humano? Esta pregunta se refiere entonces al método de la antropología. ¿Pero, cómo puede responderse, si el método, como modo de acceso acorde a ese ente específico, ya no puede derivarse de una mirada previa sobre su esencia que, como tal, solo es determinable en su distinción de la esencia de las demás "regiones" del ente? Además, si tales distinciones de esencia como delineación apriórica del orden del ente en su conjunto presupone la visión metafísica de un absolutamente universal, del que todas las esencias determinadas son particularizaciones, entonces parece que ni el *lugar* de la pregunta por el ser humano ni tampoco el *método* que le es apropiado resultan ya determinables en general.

402

El camino hacia la disolución de esta aporía ha de partir de que no hay métodos universales –la pretensión y el bosquejo de un método universal solo fueron posibles, mismamente, bajo presupuestos metafísicos que pueden mostrarse fácilmente en los sistemas del racionalismo–, sino que el método debe ser adecuado a la cosa cuestionada en cada caso y ha de obtener sus indicaciones a partir de ella, y esto quiere decir, a partir de la forma en la que, en tanto que nos es dada ya de alguna manera, nos es conocida siempre de antemano. Pero ¿cuál es la cosa que está aquí en cuestión y cuál el tipo de conocimiento previo [Vorausbekanntsein] en el que debe basarse el diseño del método? Cuando decimos "el ser humano", con ello no nos referimos a un género esencial cualquiera de objetos de conocimiento, sino que nosotros mismos pertenecemos a esa generalidad que es "el ser humano" y "la humanidad", de modo que quienes preguntan y lo preguntado son los mismos. Con ello queda asegurado el conocimiento previo de la "cosa" preguntada, en vistas del cual ha de poder determinarse el método del preguntar. En esta relación [15] retrospectiva con nosotros mismos se funda el carácter de la pregunta por el ser humano que Kant denomina "pragmático". Por tanto, como ya se mostró, la cuestión fundamental de la antropología no es teórica, sino que el interés que la orienta es la respuesta a la pregunta "¿qué debo hacer?" Pero ¿qué significa el "nosotros" cuando hablamos de la relación retrospectiva de la pregunta hacia nosotros mismos? Un "nosotros" no pregunta, sino que cada uno que pregunta, por ejemplo, "yo mismo", quiere instar a los otros a entender y comprender conjuntamente una pregunta tal, o quiere dejarles claro que se trata de la pregunta que ellos, implícitamente, ya se han hecho, y que, de alguna manera, en la dirección de su vida ya han respondido. Él se encuentra, pues, como "un yo" que en la conversación se dirige a los otros, de quienes está seguro de que también se saben en

cada caso como "un yo". Él se sabe con ellos en un mundo común, que reconoce como *suyo*, pero que comprende también como el de los demás, como el de cada uno *de ellos*. Pero el discurso de *un yo* violenta y pasa por alto que este pronombre personal en primera persona del singular no designa precisamente una generalidad, sino que esto en cada caso *propio* designa al que habla, de manera que su significado excluye el plural. Por otro lado, el que habla de sí en primera persona, como este individuo, ya se ha diferenciado con ello de los demás individuos –una capacidad de diferenciación que no es autoevidente, sino que se adquiere relativamente tarde en el desarrollo del lenguaje infantil. De modo que solo puedo hablar de mí como *un yo* en tanto que me sé un yo para los otros. Así, cuando hablo de mí como *un yo*, hablo de mí según soy para los demás, y no como soy para mí mismo. Esta referencia inmediata a mí mismo, esta relación mía conmigo mismo, resulta, por consiguiente, inexpresable en su pureza: *Individuum est ineffabile*. Esta relación conmigo mismo, que me permite primeramente y en general hablar de mí como yo, se articula en la reflexión, que, como tal, presupone a esto propio insustituible como fundamento de su posibilidad. Con esto no se discute que sea la capacidad de "inhibir el instinto" la que libera primeramente el espacio para una vida representativa [Vorstellungsleben] y, con ello, para la reflexión (Gehlen). Pero el hecho de esa capacidad no se deja derivar de las condiciones de existencia de un ser vivo así dotado. El fundamento inexpresable de estas capacidades, [16] de ese único insustituible en cada caso, se resiste a la deducción a partir de una pretendida generalidad-incondicional, de "la vida" y su afán de autopreservación. Por importante que sea la referencia a la conexión entre inhibición del instinto y reflexión, esta no queda por ello derivada ni explicada. Ella presupone el núcleo de un absolutamente propio, un centro de espontaneidad que, solo de un modo muy unilateral, es lo que Kant entiende como "yo pienso". Este es en sí mismo el fundamento inexpresable de la reflexión y del lenguaje, así como de la conciencia de mí mismo que yo logro en esa articulación. La reflexión es el giro de vuelta hacia mí, como yo sé de mí en cada caso en esta articulación. Ella conduce a esa singularidad, que, sin embargo, no es la singularidad de un *solus ipse*, porque ella, para vivirse en la experiencia como individuo y pronunciarse, ya ha debido tener experiencia de los otros y del mundo que comparte con ellos para poder distinguirse de ellos.

A este núcleo más íntimo en mí, que posibilita en general y primeramente la reflexión y un saber-me como yo, es a lo que Husserl denomina subjetividad trascendental; y el esclarecimiento de las funciones en base a las cuales tengo en cada caso un mundo para mí y los otros, un mundo común, es el tema de fenomenología trascendental. Aquella no ha de equipararse con el sujeto de Descartes, con el *sum cogitans*. En verdad, él vio correctamente que este está dado a sí mismo en una certeza intuitiva inmediata, pero no fue capaz de vislumbrar lo que está implícito en esa certeza inmediata. La

forma en la que me estoy dado a mí mismo es la de una cierta *experien-*
cia de sí mismo inmediata, y su esclarecimiento muestra que contiene en
sí misma a los demás y al mundo como lo común. En este sentido dice
Husserl: "Llevo a los otros en mí", pero esto no quiere decir solo como mis
fenómenos, sino que este llevar-en-mí se vive en la experiencia como algo
recíproco. Solo puedo llevarlos en mí porque los vivo en la experiencia
como aquellos que, por su parte, me llevan en sí. Por ello "el yo trascen-
dental es indeclinable y solo por equivocación puede llamarse un yo"¹⁰.
De ahí que, también, el mundo "no sea como un ente..., sino que existe
en una unidad para la cual el plural es un sinsentido, cada plural y singular
extraído de él presupone el horizonte del mundo"¹¹. [17] La singularidad
del "yo" y la unicidad del mundo se encuentran entre sí en una inseparable
correlación.

Intentemos llevar un paso más allá estas ideas de Husserl hacia lo que
puede resultar de ellas en relación con las aporías sobre el lugar y el méto-
do de la pregunta antropológica por el ser humano. Nos habíamos pregun-
tado por la fuente de aquel conocimiento previo del preguntado a partir
del cual podrían surgir primeramente el lugar y el método de la pregunta.
Lo aporético era cómo se compaginaba la exigencia de una incondicionada
universalidad de las afirmaciones sobre el ser humano con su fundamen-
tación en la investigación empírica. Ahora se mostró: la experiencia propia
que yo tengo ya de mí en cada caso es la fuente del conocimiento previo
del preguntado. Más atrás de ella no es posible retroceder. En tal sentido
habla Husserl de "experiencia absoluta". El "sujeto" de esa experiencia
soy yo como ese individuo existente en cada caso. Hablamos de los seres
humanos en general en la medida en que son "nuestros semejantes", pero
este "nuestros semejantes" presupone un mi-semejante y, por tanto, un
"mi"; no es mediante la comparación como, en tanto que este individuo,
gano primeramente a los otros. Solamente puedo compararlos porque en
mi experiencia de mí mismo ya "los llevo en mí". Por tanto, la pregunta por
el lugar sistemático del "objeto" de la antropología se plantea errónea-
mente si este se deriva metafísicamente a partir de un "fuera de mí" abso-
lutamente general. Como este individuo respectivo soy "indeclinable" en
una unicidad que existe antes de toda distinción entre singular y plural. El
tema de la pregunta filosófica por el ser humano no es, pues, un ente de
una región específica de lo ente, no su universalidad genérica y esencial,
sino ese que existe en cada caso como un "yo mismo". Lo preguntado no
es un *qué* general, una esencia, sino aquel que pregunta en cada caso en

¹⁰ Husserliana VI, p. 188. [Landgrebe está parafraseando las ideas de la página citada, pero esta frase, "das transzendente Ich undeklinierbar und nur durch Äquivokation ein Ich zu nennen", hasta donde he podido comprobar, no aparece literalmente en esa página. Cf. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 225. Traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne].

¹¹ *Ibíd.*, p. 146. [cf. *La crisis*, ed. cit., pp. 184-185].

su propia existencia. En la relación que guarda consigo mismo reside el fundamento de la posibilidad del poder distinguir entre *a priori* general y empíricamente particular. Lo sabido de antemano, al que hay que reconducirse para poder hacer afirmaciones de universalidad incondicional, no es un *a priori* como una generalidad incondicional, [18] sino precisamente esta singularidad que se “vive en la experiencia absolutamente” a sí misma en cada caso y que tiene que dirigir su vida en su destino entre el nacimiento y la muerte. Ella es, por así decirlo, universalidad absoluta, pero no la universalidad del concepto, sino la insuperabilidad del que comprende mismo, que es en su poder comprender.

Esta existencia de cada individuo en su relación con los demás es el lugar de todos los lugares posibles del preguntar. En torno a sí organiza en tal comunidad su mundo comunitario respectivo de una manera históricamente cambiante, intenta ofrecer una imagen de él y formarse a sí mismo una imagen suya en vistas de la posición que ocupa en él. Y solo en base a esta recíproca relación, a este poder-mantenerse en la comunicación lingüística, a través de la cual es primeramente posible la distinción entre yo y tú y todas las demás distinciones y ordenaciones del ente según lo general y lo particular, hablamos nosotros de nuestros semejantes y, con ello, *del* ser humano en general. La universalidad es incondicional porque tiene un límite insuperable en la posibilidad de interrelación comunicativa. Pero el conocimiento de su determinación puede y debe enriquecerse y transformarse mediante la experiencia, porque su posibilidad misma descansa en la experiencia absoluta de un yo-mismo en relación con los demás. Pero, dado que el núcleo más íntimo de este sí mismo resulta inexpresable, lo general no puede ser llevado a una imagen y un concepto esencial como la constante en todo cambio.

El método del preguntar, como ya dijimos, debe dejarse orientar por la cosa preguntada previamente dada. Esta nos es conocida de antemano, aunque todavía no de modo explícito, puesto que soy yo mismo en cada caso. Esta relación retrospectiva prescribe el método para la explicación. Pero no posibilita ningún sistema, porque acontece siempre de nuevo desde cada individuo y, en realidad, como respuesta a la experiencia absoluta, como la toma de posición hacia su mundo, exigida por aquella, en cuya toma de posición el mundo se transforma en cada caso, el mundo circundante dado se supera hacia uno nuevo. Tal excedencia solo puede entenderse como su “rendimiento” en un sentido restringido. Quien la lleva a cabo es en cada caso un “yo-mismo” como “sujeto” de experiencia absoluta, y en este sentido puede entenderse el discurso de Husserl sobre la subjetividad absoluta. [19] Como sujeto de experiencia absoluta, está expuesto a lo que se le da a la experiencia. En tanto que en el “yo-mismo” se expresa una relación mía hacia mí mismo, es esta, al mismo tiempo, una relación en sí con aquello que concurre conmigo, y que, como aquello que me está concurriendo, no tiene su fundamento en mí mismo. De ahí que

la experiencia del ser humano remita desde sí misma más allá de ella, y la referencia a ese más allá está implicada ya en su experiencia de sí mismo. En esta implicación reside el fundamento de la posibilidad y de la necesidad de la pregunta por los "fundamentos" últimos de todo ser y la necesidad de haber tenido ya que rendirle cuentas de alguna manera.

Pero si este contenido objetivo es es el que nos permite hablar de nosotros mismos y de nuestros semejantes en general como *del ser humano*, entonces queda con ello designado aquel modo de familiaridad-previa que es el tema de la antropología, y, al mismo tiempo, queda comprendida la razón del apremio de intentar traer a un concepto y a una imagen eso que nosotros somos y de lo cual dependemos. Pero si eso, como lo que cada uno se sabe como "yo", en aquel núcleo que le permite saberse "yo", es decir, como "sujeto de experiencia absoluta", resulta propiamente inexpresable en esa parte más íntima de cada cual, y si su ser se constituye en este, mediante el "fundamento" de su experiencia como lo que le da la experiencia, entonces este fundamento también resulta inexpresable en sentido propio, y es necesario por ello exceder y derruir continuamente todas las imágenes y conceptos que cada cual se hace de él. Este resulta, pues, tan "indeclinable" como aquel que lo vive en la experiencia como fundamento, es decir, más allá de la alternativa de universalidad y particularidad. No puede, por tanto, entenderse como lo absolutamente general en el sentido de la metafísica.

406

La universalidad del ser humano es, pues, en última instancia, la universalidad de un inexpresable. Si se intenta fijar, traerla a una imagen y a un concepto, se querrá fijar así al ser humano a lo que este fue y ha sido hasta ahora, a una de las interpretaciones de sí mismo y de su mundo que lo guiaron en la historia. Con este fijar se quiere conseguir dominar al ser humano. Pero este núcleo más íntimo del ser humano se resiste a toda planificación del futuro, que, [20] si estuviera completamente sujeta a la previsibilidad, solo sería un presente extendido, un punto muerto de la historia. Es este núcleo más íntimo en el ser humano, en función del cual debe considerarse como un ser libre, si ha de ser en general un semejante a nosotros, el que permite al ser humano desprenderse una y otra vez de las ordenaciones existentes dadas y petrificadas en dirección hacia algo nuevo esperado y vislumbrado en su experiencia. De este modo, la exigencia de una imagen del ser humano se revela ideológica, como una fijación que quiere someter lo exigido en cada caso mediante la experiencia absoluta de él a los estándares del pasado y, por tanto, fracasa. ¿De dónde obtenemos entonces la medida que nos permita distinguir entre verdad e ideología? Precisamente, a partir de la inimaginabilidad e inexpresabilidad de aquello que cada uno de nuestros semejantes es en su núcleo, sujeto de experiencia absoluta, desde la que es emplazado y ante la que se tiene que posicionar, que es inexpresable en su pureza, pero demuestra su responsabilidad y su verdad al ser vivida.



INTENCIONALIDAD. AGUSTÍN YÁÑEZ

Héctor Aparicio
Universidad Autónoma Metropolitana
h.r.aparicio.s@gmail.com

NOTA INTRODUCTORIA

407

En el año de 1932 Agustín Yáñez cursa la Maestría en Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Obtendría el título de la maestría diecinueve años después. Durante ese tiempo Yáñez publicó varias obras de creación literaria, entre ellas *Al filo del agua* (1947), y ocuparía diversos cargos académicos y políticos en instituciones públicas¹. Por esta razón los estudiosos de la literatura han valorado la parte educativa y creativa de la obra del jalisciense. Sin embargo, Yáñez fue fecundo en el área filosófica. Además de hacer la carrera de filosofía, publicó diversos ensayos de corte impersonal que tratan temas filosóficos. Tales datos motivan a plantearse cómo ha sido percibido el jalisciense, pues si bien es recordado como escritor y como político, el panorama filosófico añade una nueva faceta a la figura del intelectual que fue Yáñez. Analizaré la parte filosófica con ayuda del ensayo "Intencionalidad".

Aquel texto, que ahora presento reeditado, fue uno de los primeros que Yáñez publicó sobre un tema netamente filosófico. Es un ensayo que apareció en abril de 1933 en *Crisol. Revista de crítica*. El texto aborda un concepto fenomenológico y muestra la idea que tenía Yáñez respecto a la fundamentación del arte, pues la finalidad del trabajo es detallar los distintos tipos de intencionalidad "con vistas más estrictas a la descripción estética". La intencionalidad, según lo que dice el ensayo, es "un haz de luz que se proyecta sobre contenidos heterogéneos a ella misma [la conciencia] y que sin esa tendencia a lo que ella no es, sería aniquilada". El ensayo muestra

¹ Ver Adolfo Caicedo, "Cronología", en Yáñez, Agustín, *Al filo del agua*, Arturo Azuela (ed.), Madrid, CSIC, 1992, pp. 264-265.

un conocimiento de la fenomenología husserliana, a pesar de los deslices que serán matizados en las notas a la edición. Pero antes de hablar más sobre el texto es pertinente conocer qué significaba ser filósofo profesional durante la década del treinta, sobre todo en México.

La formación de Yáñez en la Facultad de Filosofía y Letras fue de tres años, de 1932 a 1935, porque así lo marcaba el plan de estudios de 1931 de la Facultad, publicado en los números 5 y 6 de *Universidad de México*². Ahí se señala que podrían ser alumnos numerarios quienes poseyeran el título de bachiller o de profesor de la Escuela Nacional de Maestros o sus equivalentes. Existía la posibilidad de inscribirse como oyente, aunque no tuvieran los requisitos anteriores, siempre y cuando lo permitiera la capacidad de las aulas y el número de catedráticos. Para graduarse en la Maestría de Filosofía era requisito previo ser bachiller o exhibir el título de profesor de la Escuela Nacional de Maestros o sus equivalentes. Con lo cual puede inferirse que, dado los mismos requisitos de inscripción y titulación, es posible que el plan de estudios fuera el mismo para los de licenciatura como para los de maestría. Cabe aclarar que Yáñez ya era licenciado en derecho para la década del treinta.

408

Ahora bien, las materias obligatorias para obtener el grado de Maestro en Filosofía eran griego o latín, una lengua viva, lógica y epistemología, psicología, técnica del laboratorio de psicología, estética, ética, metafísica, historia de la filosofía. También se debían tomar en dos semestres dos asignaturas optativas, las cuales iban desde teoría de los errores y cálculos de probabilidades hasta historia de la música. Esto era lo que implicaba, de manera general, estudiar una maestría en filosofía en la década de los treinta (en lo que respecta al doctorado se tenía que aprobar una lengua moderna diferente a la cursada en el plan, una asignatura filosófica elegida como especialidad, otra asignatura diferente a la elegida pero relacionada y sustentar el examen). En lo que atañe al jalisciense es probable que sus maestros fueran Antonio Caso, Samuel Ramos y seguramente Adalberto García de Mendoza. Pero ¿cómo y con qué se graduó Yáñez?

En la entrevista con Emmanuel Carballo que aparece en *Protagonistas de la literatura mexicana* el escritor jalisciense dice que Caso fue su maestro y le sugirió que su tesis de maestría hablara sobre el resentimiento del

²Ver "Universitarias", "Reorganización de estudios en la Facultad de Filosofía y Letras", en *Universidad de México*, No. 5, 1931, p. 438; "Información oficial", "Plan de estudios de la Facultad de Filosofía y Letras", en *Universidad de México*, No. 6, 1931, pp. 503-504. En el primer número de la revista está establecido que serán tres años de carrera, después de haber cursado de veintiséis a veintiocho asignaturas semestrales, a razón de nueve asignaturas por año; en el siguiente número, el plan de estudios queda en una totalidad de veintitrés cursos semestrales divididos en ocho materias anuales. Por otro lado, en el mismo informe también están incluidos los planes de estudio de otras carreras de la Facultad, a saber, Letras, Ciencias históricas y Ciencias exactas. Esta última área se suprimió en 1935 cuando empezaron las gestiones para crear, en 1938, la Facultad de Ciencias de la Universidad.

mexicano. Es seguro que Caso fue su asesor en principio, pero debido a que murió en 1946 y Yáñez sustentó su defensa el 5 de diciembre 1951, Salvador Zubirán se convirtió en su director de tesis como señala el analista Roderic A. Camp³. Aunque cabe notar que no es mencionado como parte del jurado del examen profesional entre quienes estaban el mismo Ramos, José Gaos, Eduardo García Máynez, Julio Jiménez Rueda y Edmundo O’Gorman. Al final Yáñez –contra los deseos de Caso– haría una biografía de Justo Sierra, de quien hizo la edición de sus obras. El libro *Don Justo Sierra, su vida, sus ideas y su obra*, publicado en 1950 por el Centro de Estudios Filosóficos, sería el trabajo con el que defendería su examen. El jurado referido lo aprobaría con la distinción *magna cum laude*⁴. Aquellos maestros sabían de la capacidad del jalisciense para la filosofía. Gracias a la mayoría de ellos conoció el pensamiento alemán, aprendizaje que se ve reflejado en sus ensayos como el que ahora se presenta.

El valor del ensayo “Intencionalidad” no reside en ser sólo un documento del pasado de la fenomenología, aunque hubiera valido la pena que se rescatara en la compilación *La Fenomenología en México* de Antonio Ziri6n⁵. En realidad es la radiografía del esqueleto filos6fico de un escritor, sobre todo un novelista, porque revela cu6l es el fundamento est6tico en el que se sostenía para desarrollar la literatura. Adem6s, el ensayo es un prelude de las bases que Yáñez utilizar6 en su pensamiento sobre el resentimiento y el humanismo. Bases que, por supuesto, son fenomenol6gicas, pues son las ideas que retom6 de Max Scheler, conocidas a trav6s de las traducciones de la editorial Revista de Occidente de Jos6 Ortega y Gasset que, a decir de Gustavo Leyva, es una editorial de suma importancia para la difusi6n en M6xico de la filosofía alemana⁶.

En el ensayo en cuesti6n Yáñez no habla del resentimiento ni del humanismo, pero, hay que insistir, perfila la manera en la cual ulteriormente abordar6 estos temas. En “Intencionalidad” simplemente afirma que el concepto de persona scheleriano es central para fundamentar la intencionalidad est6tica. No obstante, es oportuno puntualizar sobre el resentimiento y el humanismo. Por un lado, el resentimiento, seg6n Yáñez, hace falsificar valores morales y define la esencia del mexicano como alguien incapaz de formar una moral alejada del odio. Por otro, el humanismo es para

³ Cf. Roderic A. Camp, “Un intelectual en la pol6tica mexicana: Agustín Yáñez”, en *Relaciones*, 2, 1981, pp. 152-153.

⁴ Ver Juan Hern6ndez Luna, “Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras”, en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, No. 43-44, 1951, p. 377.

⁵ Cf. Antonio Ziri6n, *La fenomenología en México. Historia y antología*, Morelia, UNAM-Jitanj6fora, 2009. Tal vez el desconocimiento del ensayo fue la raz6n por la cual Ziri6n no lo incluy6 en su antología. De cualquier manera, los documentos que contiene son importantes para el examen del pasado intelectual mexicano.

⁶ Cf. Gustavo Leyva, *La filosofía en México en el siglo XX*, M6xico, FCE, 2018, pp. 186-196.

Yáñez la tradición de los valores positivos con los cuales la cultura mexicana se ha enriquecido desde el periodo colonial, humanismo que forjaría como tradición junto con Gabriel Méndez Plancarte⁷. Sobre tal humanismo expone, desde 1936, ideas que han sido remachadas por autores como María del Carmen Rovira, Mauricio Beuchot, entre otros. Tales ideas afirman al humanismo en México como transmisión de valores morales para reconocer a los otros –entiéndase los indios– y que el verdadero humanismo está alejado del estudio de las letras clásicas. Este humanismo mitigaría el resentimiento del mexicano⁸.

El jalisciense haría todo esto apoyado en la fenomenología y lo reconocerían varios filósofos. Por ejemplo, la influencia de Yáñez en el grupo Hiperión es patente. Emilio Uranga lo menciona y examina en *Análisis del ser del mexicano* (1952) y en el ensayo "Optimismo y pesimismo del mexicano" (1952); Leopoldo Zea lo estudia en *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952) y lo refiere en el tomo dos de *La filosofía en México* (1955) como un expositor de Martin Heidegger; Luis Villoro lo alude en "Génesis y proyecto del existencialismo en México" (1949) y lo examina en *Los grandes momentos del indigenismo* (1950). Además, la filosofía de Yáñez fue conocida y elogiada por otros filósofos como Ramos en "Trayectorias del movimiento filosófico" (1952). El recorrido de luminarias que se acaban de citar echa por tierra las afirmaciones de Camp quien apunta que el jalisciense no tuvo discípulos, ni tuvo reconocimiento de los intelectuales prominentes de generaciones posteriores⁹.

En este sentido, la reedición del presente ensayo es una muestra distintiva de la parte filosófica de la obra de Yáñez. No sólo porque trata un tema de aquella área, sino porque es posible entrever y entender el sustento filosófico de su creación literaria; es un trasfondo fenomenológico que no ha sido revisado por investigadores en el campo filosófico, tampoco en el literario. Las palabras del escritor hacen visible el cimiento filosófico de la literatura:

La filosofía me interesó siempre profundamente y sigue siendo en mi ocupación preferente en mis programas de lecturas, en mis apuntes y en mis meditaciones;

⁷ Sobre este autor ver Ernesto Priani Saisó, "La tesis del humanismo novohispano: fuentes e implicaciones teóricas y políticas", en Ana Cristina Ramírez (ed.), *Filosofía desde América: Temas, balances y perspectivas*, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador, 2011, pp. 211-230.

⁸ Ver los ensayos Agustín Yáñez, "Humanismo y filosofía en México", en *Universidad. Mensual de cultura popular*, No. 6, 1, 1936, pp. 14-17; (1 de octubre de 1939) "El resentimiento en México", en *El Nacional*, p. 1; (6 de febrero de 1949) "Propensión mexicana al resentimiento", en *México en la Cultura*, p. 3; sobre cómo emergió la tradición del humanismo mexicano en el pensamiento nacional ver Héctor Aparicio, "El acontecimiento del humanismo mexicano: Agustín Yáñez y Gabriel Méndez Plancarte", en Betti Silvia (ed.) *Norteamérica y España: Una historia de encuentros y desencuentros*, Nueva York, Escribana Books, 2019, pp. 251-263.

⁹ Cf. Roderic A. Camp, *op. cit.*, p. 145.

con lealtad, no me he sentido capaz de realizar una obra de creación en este campo, ni me atrae el oficio de comentador de sistemas o de repetidor de tópicos; por eso he perseverado en el cultivo de las letras; pero reconozco que sin preparación filosófica no es posible acometer con éxito ninguna tarea literaria¹⁰.

Desde luego el ensayo "Intencionalidad" registra el conocimiento que se tenía de la fenomenología en la época en que vivió Yáñez. Las bases textuales y las fuentes que el jalisciense empleó para estudiar la intencionalidad lo denotan. Autores aludidos en el ensayo dan cuenta de ello. Aristóteles, Immanuel Kant, Edmund Husserl, Heidegger y el mismo Scheler, son examinados con ayuda del libro *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* de Georges Gurvitch (1894-1965), que Yáñez pudo haber conocido directamente en la edición francesa de 1930 o a través de la traducción de Francisco Almela y Vives publicada por el editor M. Aguilar en 1931, en Madrid. Es probable que otros autores aludidos en "Intencionalidad" tales como René Descartes, Pascal, Baruch Spinoza y G. W. Leibniz también sean referencias del libro de Gurvitch, tal como podrá apreciarse en las notas a la edición.

Hay que considerar otra cosa respecto a la forma en que Yáñez obtuvo el conocimiento de la fenomenología. Como lo señala Villoro y lo confirma Fernando Salmerón, hacia 1933 Caso dio un giro en sus investigaciones hacia la fenomenología alemana, la cual empieza a ser predominante en sus referencias textuales; Husserl y Heidegger están presentes, también Scheler y Nicolai Hartmann¹¹. Igualmente, en la Facultad de Filosofía hay otro profesor que enseña el pensamiento alemán: García de Mendoza, quien fue maestro en esa institución a partir de 1927¹². De acuerdo con Evodio Escalante y con Zea, este profesor dio cursos durante la década del treinta sobre fenomenología y, según las noticias de la Facultad, estuvo activo por lo menos hasta 1951 donde aparece como jurado en el examen profesional de la filósofa Paula Gómez Alonso¹³. Por otra parte, el libro de Mendoza titulado *Lógica* es fuente del ensayo "Intencionalidad". A grandes rasgos, este es el contexto en el que Yáñez se educó en la fenomenología, aunque cabe decir algo más.

Villoro enfatiza que hay un asilamiento del pensamiento mexicano pues las noticias sobre la filosofía alemana estaban mediadas por las traducciones es-

¹⁰ Cf. Manuel Bernal, "Charla radiofónica con Agustín Yáñez", en *Universidad de México*, No. 1, 1946, p. 6.

¹¹ Ver Fernando Salmerón, "Los filósofos mexicanos del siglo XX", en Mario de la Cueva (ed.), *Estudios de historia de filosofía en México*, UNAM, México, 1973, p. 303; Villoro, Luis, *En México, entre libros*, México, FCE, 1995, p. 41.

¹² Cf. Gustavo Leyva, *op. cit.*, pp. 82-84; Escalante, Evodio, "Adalberto García de Mendoza. El oscuro lugar inestable", *Revista de la Universidad de México*, No. 148, 2016, pp. 33-39.

¹³ Cf. Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, II, México, Libro-Méx Editores, 1955, pp. 151, 223-225; Juan Hernández Luna, *op. cit.*, p. 377; Evodio Escalante, *op. cit.*, pp. 34-36.

pañolas y francesas. No obstante, el mismo Villoro reconoce que Caso fue, hasta cierto punto, un buen expositor de la fenomenología husserliana. Es cierto que había una mediación, pero esto no se resume en incompreensión, mucho menos en desconocimiento. Para hacer una crítica de la tradición —sea lo que esta palabra signifique— hay que revisar las fuentes con rigor para saber qué se leyó, cómo se leyó, por qué se leyó, etc., y un ejercicio razonado tanto de lectura como de edición puede aportarlo. Es posible ver un ejemplo de aquel ejercicio en el escrutinio de los manuales de filosofía que emplearon los intelectuales mexicanos.

Ninguno de los estudiosos que hasta aquí han comparecido —Escalante, Leyva, Salmerón, Villoro, Zea, Zirión— ha hablado de August Messer (1867–1937)¹⁴. Este filósofo alemán, cercano al realismo crítico, escribió varios libros de historia de la filosofía. Destacan dos tomos que atienden a la difusión del pensamiento alemán: *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert* de 1913, y *Die Philosophie der Gegenwart* de 1916. El primero fue traducido por José Gaos en 1926 y el segundo lo tradujo un año antes Joaquín Xirau. Ambas traducciones fueron publicadas en Madrid por Revista de Occidente. El manual sobre la filosofía actual dedica un capítulo al pensamiento husserliano: “La filosofía «fenomenológica». Edmundo Husserl”¹⁵. Los libros de Messer son fuente para Yáñez (los ensayos del jalisciense “Bergson y la vida” de 1932, “Nietzsche y el positivismo” de 1939 y otros más lo atestiguan), al igual que para Caso, García de Mendoza y Ramos¹⁶.

En relación con la fenomenología otro ejemplo de tal crítica sería el de la difusión de *Sein und Zeit* de Heidegger. Zea en *La filosofía en México* enfatiza la importancia de la traducción al francés de algunos capítulos del texto heideggeriano por la editorial Gallimard¹⁷. Esta versión fue el primer acercamiento de muchos pensadores mexicanos a *Ser y Tiempo*, entre ellos Yáñez. Fue traducido parcialmente por Henry Corbin en 1938 en *Qu'est-ce que la métaphysique?*, e incluía un prólogo del mismo Heidegger y las traducciones completas de *Was ist Metaphysik?, Vom Wesen des Grundes, Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, junto con las parciales de *Sein und Zeit* de los párrafos 46 a 53 y 72 a 74 y de *Kant und das Problem der*

¹⁴ Cabe aclarar que Zirión sí menciona a Messer en la nota 136 de su historia de la fenomenología, pero la referencia pasa tan desapercibida que no se incluyen los textos del autor alemán en la bibliografía del libro.

¹⁵ Ver Augusto Messer, *La filosofía actual*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 2ª ed., 1941, pp. 169-177. Trad. Joaquín Xirau. Parece que la última edición de esta obra fue la tercera de 1949 publicada en Madrid por Revista de Occidente.

¹⁶ Cf. Adalberto García de Mendoza, *Lógica I*, México, Editorial “Cvltvra”, 1932, pp. 87-98; *Lógica II*, México, Editorial “Cvltvra”, 1932, pp. 65 y ss.; Antonio Caso, *Obras completas*, VII, *Acto ideatorio y la filosofía de Husserl, positivismo, neopositivismo y fenomenología*, UNAM, México, 1972, pp. 90, 110, 122-123; Samuel Ramos, *Obras completas I*, México, UNAM, p. 77; *Obras completas II*, México, UNAM, 1990, p. 52.

¹⁷ Ver L. Zea, *op. cit.*, p. 150.

Metaphysik de los párrafos 42 a 45¹⁸. El dato cambia el horizonte que han recalcado filósofos y traductores como Alberto Constante y Jorge Eduardo Rivera, quienes señalan que sólo había la traducción de Gaos y otra japonesa¹⁹. Por lo menos para el pensamiento hispanohablante el estudio del filósofo de Messkirch estuvo matizado por otras lenguas diferente a la germana. Cuál fue el peso exacto de la influencia de la traducción de Corbin y de los manuales de Messer es tarea para investigaciones posteriores.

Para finalizar esta nota es importante resaltar dos cosas. Primero: si bien todo lo que se ha mencionado no ha sido un resumen del contenido del ensayo o una interpretación de la totalidad de términos que el lector podrá apreciar al repasarlo, era necesario exponer la relevancia de Yáñez en la filosofía para tener una perspectiva más amplia —con más datos— de la historia de la fenomenología en México. Así, esta es una invitación a revisar minuciosamente el contenido del ensayo. Segundo: respecto a esta edición cabe decir que fueron respetados los estilos de los caracteres cuando estos estaban resaltados, específicamente en negritas. Se corrigieron erratas menores y se quitó la sangría de los párrafos a como estaba en el impreso de la revista *Crisol*. Cuando fue necesario se agregaron palabras entre corchetes para aclarar el texto. Todos los criterios responden a un fin práctico de edición²⁰. Es muy importante agradecer a los herederos de Agustín Yáñez, en especial a su hijo Gabriel Yáñez, la autorización para editar el ensayo.

¹⁸ Ver Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1938. Trad. Henry Corbin.

¹⁹ Cf. Jorge Eduardo Rivera, "Prólogo del traductor", en Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 17. Trad. Jorge Eduardo Rivera; Alberto Constante, *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, México, Ediciones paraíso, 2014, pp. 37, 135, 165.

²⁰ Ver Guadalupe Correa, "Hacia una edición anotada de la América poética de Juan María Gutiérrez", en *(An)ecdótica*, Vol. 2, No. 2, 2018, pp. 43-55.



INTENCIONALIDAD¹

Agustín Yáñez

La fenomenología es una descripción pura del dominio neutro de lo vivido y de las esencias que allí se presentan. (Husserl².) Fenómeno es—para la fenomenología— todo lo que se muestra y se muestra por sí mismo. (Heidegger³.) Para apreciar en todo su valor el fenómeno, hay que

415

¹ Cf. Agustín Yáñez, "Intencionalidad", en *Crisol. Revista de crítica*, 1933, pp. 219-224.

² Véase Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1962, §59, p. 136. Trad. José Gaos; *Investigaciones lógicas II*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 772. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. A pesar de esta referencia parece que Yáñez no leyó directamente a Husserl, ni en alemán ni en español. Lo conoció a través de los distintos libros mencionados en la nota introductoria que difundieron la fenomenología. Además de ellos también destaca el de Theodor Celms (1893–1989) *Der phänomenologische Idealismus Husserls* de 1928, traducido al castellano por Gaos en 1931, al igual que el artículo de Arnold Metzger (1892–1974) "La situación presente de la fenomenología" publicado en los años 1928 y 1929. Sin embargo, como tal, este libro y artículo no aparecen referidos en los trabajos del jalisciense. Sobre la divulgación de la fenomenología en español cabe apuntar que la primera obra de Husserl que se tradujo fueron las *Investigaciones lógicas*. Publicadas en alemán en 1900 y en 1901, la versión castellana de Gaos y Manuel García Morente es de 1929 en la editorial Revista de Occidente. Ortega y Gasset fue el primero en difundir en español las ideas de Husserl al hacer una reseña en 1913 del estudio de Heinrich Hoffman *Untersuchungen über den Empfindungsbegriff* también de 1913. Ver Antonio Rodríguez Huescar, *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, pp. 44-46; Arias Muñoz, J. A., "Las líneas hermenéuticas de la recepción del pensamiento husserliano en lengua española (1913-1989)", en *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, Vol. 8, pp. 41-85. Cabe decir que este artículo comete la equivocación de registrar para el año de 1930 el ensayo de Caso "Edmundo Husserl y la filosofía inglesa". En realidad, apareció en 1938 publicado en *Luminar. Revista de orientación dinámica*, la cual inició en 1936. De cualquier forma, el maestro Caso ocupa un lugar primordial en la difusión de la fenomenología en México al igual que García de Mendoza. Cf. Antonio Ziri6n, "Las Investigaciones lógicas en México", en Alicia María de Mingo Rodríguez y César Moreno Márquez (eds.), *Signo, intencionalidad, verdad: Estudios de Fenomenología*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, pp. 151-155.

³ Cf. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, trad. cit., §7, C, p. 57. El jalisciense, a diferencia de los libros del fundador de la fenomenología, sí leyó directamente los de Heidegger. Tanto las traducciones de Xavier Zubiri y de Raimundo Lida de *¿Qué es metafísica?*, como la versión francesa de *Sein und Zeit* mencionada en la nota introductoria. Todo ello puede

situarse y estudiar en el flujo puro de lo vivido a que nos referimos en el principio.

El flujo de lo vivido es una escena neutra, un dominio neutro como dice Husserl: ni realidad psíquica o física, ni substancia espiritual. Se dan allí actos puros en los cuales se presentan esencias extratemporales que no son generalidades abstractas, sino totalidades concretas: ni son tipos genéricos de una especie estable (Aristóteles) ni puras relaciones funcionales (Kant); ni substancias —se insiste—, ni leyes; son estas esencias extratemporales, totalidades concretas; tienen un carácter eidético e irreal: como eidéticas, son universales; como irreales, no cambian, son así extratemporales, persisten independientes de los hechos empíricos a los cuales fundamentan y los cuales, a su vez, se presentan como partes integrantes, inseparables, de aquéllas⁴.

Cómo se dan estas esencias en el flujo de lo vivido y cómo se llega a la consciencia, podemos advertirlo siguiendo rápidamente todo el proceso fenomenológico según lo describe Husserl, y el esquema nos servirá, asimismo, para entender el juego preponderante de la intencionalidad y lo que esto sea para el fenomenologismo.

Estamos ante el mundo real. Pero variamos nuestra dirección hacia él y dejamos —provisionalmente— de utilizar sus nociones: lo ponemos en paréntesis.

Viene luego la **reflexión intuitiva**, la cual nos permite vivir los “actos de segundo grado”: la reflexión es una verdadera intuición —inmediata— del flujo de lo vivido, que luego se tratará de describir. Los paréntesis en que

constatarse en los ensayos que publicó en 1940 “La nada en Martin Heidegger” y “Kierkegaard y Heidegger” en *Tiempo. Revista mexicana de ciencias sociales y letras*. Tales textos fueron reeditados por mí y por Héctor López Domínguez en “Dos ensayos sobre Heidegger de Agustín Yáñez”, en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, No. 38, 2020, pp. 225-249.

⁴ Hasta aquí todo ha sido una paráfrasis del texto de Gurvitch. Cf. *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1949, pp. 12-13. El libro del profesor ruso-francés fue importante para el pensamiento en México. Es referencia en Caso y García de Mendoza y, según Patrick Romanell, Ramos asistió a las conferencias de Gurvitch en Francia. La publicación de Gurvitch está basada en aquellas conferencias que dictó en la Sorbona entre 1928 y 1930. Ver Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana*, México, El Colegio de México, 1954, p. 164. Trad. Edmundo O’Gorman, y Dominique Janicaud, *Heidegger in France*, , Bloomington, Indiana University Press, 2015, pp. 15-18. Trans. François Raffoul and David Pettigrew. Quiero puntualizar que a Villoro le pareció mediocre el trabajo de Gurvitch en cuanto a la exposición de la filosofía heideggeriana Cf. Luis Villoro, “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, en *Filosofía y Letras*, No. 36, 1949, pp. 236-237. A pesar de que en ocasiones es abstruso, creo que *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* cumple su función de dar a conocer las doctrinas germanas que estaban en boga. El libro de Gurvitch contiene cinco apartados: I) El fundador de la filosofía fenomenológica: Edmund Husserl; II) El intuicionismo emocional de Max Scheler; III) Fenomenología y criticismo (donde expone la filosofía de Hartmann y Emil Lask) y IV) La nueva orientación dada a la filosofía fenomenológica por Martin Heidegger. De acuerdo con los registros bibliográficos, la última edición de la traducción castellana de este libro fue la segunda por al editorial Losada en 1944.

encerramos lo real, verdaderas incógnitas del problema fenomenológico, sujetos reales entregados a la investigación, seguidos de la reflexión, dirigen hacia el primer contenido: el acto de la **expresión** que se apoya en una **significación**. (La expresión sin significación pierde su carácter valioso para la investigación, deja de ser expresión.)

A la expresión corresponde una **efectuación**, la que hace actuales las significaciones que en su primera posición resultan posibilidades del pensamiento lógico.

Cuando se da la efectuación, registramos una adecuación y ésta, a su vez, nos orienta hacia el **objeto intencional** o **fenómeno**. (Debemos distinguir tres elementos del contenido intencional en tanto que significación, el contenido en tanto que efectuación intuitiva (**nóemas** ambos) y el contenido en tanto que objeto y fenómeno.)

La perfecta adecuación nos entrega la **evidencia**, de la que sólo son susceptibles las esencias puras transubjetivas. (Acto tético⁵.)

⁵ Yáñez relaciona el acto tético con la adecuación perfecta por la lectura que hace de la *Lógica I*, de García de Mendoza la cual dice: "Actos téticos y actos sintéticos.- La efectuación intuitiva, perfectamente adecuada a las significaciones, nos entrega, si es completa, la evidencia, y correspondiendo a la evidencia la idea absoluta de verdad. La verdad es una cosa real y pertenece a la esfera óptica del ser. Las significaciones pueden ser multiplicidades, las efectuaciones intuitivas serán el conjunto de conceptos matemáticos existentes; el objeto intencional podrá ser el tiempo, el espacio en su realidad. La adecuación sólo es completa cuando es intuitiva en su forma más pura y corresponde al acto tético. Su adecuación es incompleta en el caso de las percepciones de lo empírico. En el primer caso sólo existirá evidencia, en el segundo, cuando el acto es sintético, la significación no afecta más que una parte de una significación, entrega una mediana evidencia o una evidencia que admite grados. La intuición esencial, la *Wesenschau*, sólo se ofrece en el caso de que exista una adecuación absoluta. ¿A qué objetos intencionales podrá aplicarse una adecuación, y por lo tanto, podrán ser aprehendidos por la *Wesenschau*? Únicamente serán las esencias puras (*reines Wesen*) transubjetivas. El estudio de las esencias complementa el estudio de la significación, de la efectuación intuitiva y de la adecuación, además de la intuición esencial. Las esencias puras son distintas de los hechos empíricos, aun cuando ofrecen los caracteres formal y material." (A. García de Mendoza, *op. cit.*, p. 122.) Ahora bien, tal exposición de García se basa en lo que apunta Gurvitch: "El acto de adecuación no es un acto intuitivo más que cuando hay una adecuación completa, es decir, evidencia: en todos los demás casos, por ejemplo, cuando se trata de la percepción de una cosa real, ese acto no tiene nada de inmediato en sí y su objeto se presenta como una incógnita; puede decirse entonces que el acto de adecuación es un acto sintético y no tético. Se trata, pues, de distinguir la intuición de adecuación completa de la intuición que no efectúa más que parcialmente una significación y que no presenta una adecuación. [...] Husserl, en su segunda obra capital [...] ha designado de una manera definitiva el correlato de la adecuación absoluta ante la significación y su efectuación como 'esencia pura' (*reines Wesen*), el acto de esta adecuación *Wesenschau*, y ha subrayado varias veces que todo el objeto del conocimiento es una incógnita comprendida en un proceso infinito de aproximación. En su segunda obra, Husserl, toma precisamente como punto de partida los resultados del análisis crítico de los Estudios lógicos: el 'objeto' que se ofrece en la adecuación completa entre significación nominal y efectuación intuitiva, no es, a decir verdad, un objeto, sino una esencia pura, supra o 'transubjetiva' independiente del conocimiento y que se presenta como dato inmediato de la *Wesenschau*." (Cf. Gurvitch, Georges, *Las*

Acabamos de amplificar el concepto de fenómeno primeramente dado; encontramos también el proceso para el hallazgo de las esencias puras dentro del flujo de lo vivido que se presenta para su estudio a la fenomenología. Entre las esencias que se poseen por el acto tético, la poseída más directa y plenamente, más evidente, es la consciencia. (Los fenómenos psíquicos están suspendidos, recordemos, y, por tanto, no se trata aquí una consciencia psicológica.)

Esta consciencia “pura”, “trascendental” –“ser absoluto indubitable”–, es como un haz de luz que se proyecta sobre contenidos heterogéneos a ella misma y que sin esa tendencia a lo que ella no es, sería aniquilada. ¡Hemos encontrado la **intencionalidad!**

Efectivamente, para Husserl, es la intencionalidad lo que caracteriza la consciencia, o sea ese movimiento a lo que no es ella: haz de rayos sobre objetos determinados.

418

Husserl distingue la intencionalidad actual y la potencial, según sea la intensión de la luz sobre el objeto, el contenido se hace presente, o no: se llega al acto (no acción) o sólo a la posibilidad: significación pura o efectuación hacia lo heterogéneo a la consciencia. Aquí, por ejemplo, volvemos a los paréntesis en que dejamos el mundo real (capa **hilética** del flujo de lo vivido), mundo que, rechazado por la consciencia, ocupa el rango de contenido intencional potencial.

Esto nos proporciona una atinada solución que ni realistas, ni idealistas encontraron: el contenido intencional no está dentro ni fuera de la consciencia: haz de rayos que se proyectan ensanchándose, es imposible concebir la consciencia fuera de esta proyección sobre lo que no es ella, como imposible es negar que cada contenido puede ser iluminado –actual o potencialmente– por esta luz.

Trascendencia e inmanencia resultan de este modo, sólo dos maneras como el contenido intencional se ofrece a la consciencia: en tanto que contenido actual o potencial en tanto que dado o en tanto que solamente presente; la substitución de un modo de la consciencia por otro, la transformación de la intencionalidad potencial en actual, y viceversa, no cambia nada del contenido intencional en cuestión, ni por ser dado éste actualmente a la consciencia resulta por ello más dependiente que antes: lo que únicamente cambia es la intensidad de la luz, no el carácter del contenido iluminado.

Ahora podemos avanzar un poco más en nuestro estudio del proceso fenomenológico y en especial de la intencionalidad, señalando un nuevo grado de ésta, el grado superior: la **atención** que nos da la consciencia atencional. No basta que potencial o actualmente se ofrezcan los conteni-

tendencias actuales de la filosofía alemana, Argentina, Losada, pp. 42, 46. Trad. Almela y Vives.) Como puede corroborarse Yáñez leyó la obra de García de Mendoza, pero también tuvo como fuente el texto de Gurvitch. Por ello relaciona el acto tético con las esencias puras “transubjetivas”.

dos para ser percibidos: la intencionalidad que antes hemos descrito no es igual que conocimiento: para éste se necesita el grado superior de la consciencia atencional que fija y determina los objetos, añadiendo a la intuición originaria –intencionalidad simple– nuevos elementos.

Precisemos un poco más los grados de la intencionalidad. Si se ha dicho al apuntar lo relativo a la intencionalidad actual que este modo de la consciencia no apareja acción como movimiento productor, al ascender a la atención no podemos decir lo mismo: [en] este modo de la consciencia hay ya una actividad electiva y aun el contenido intencional se modifica, se hace categórico. La intencionalidad potencial, luego la actual, ofrecen los datos –los rayos luminosos de nuestra comparación–, finalmente la atencionalidad efectúa la síntesis de los elementos primarios y simples: la síntesis categórica que obra la constitución trascendental del objeto y esta última actividad es una directa derivación del yo puro.

Pero aquí surge una dificultad respecto al carácter extemporal que se ha asignado a las esencias: suponiendo acción la atencionalidad, supone también tiempo. Husserl imagina entonces un “tiempo fenomenológico, puro, preempírico”, en el cual se mueven el flujo puro de lo vivido y la actividad del yo.

Si en Husserl culmina el carácter intelectualista de la fenomenología y él mismo enseña que ésta no es idéntica a la descripción de todas las esencias que se ofrecen a la evidencia, limitándose a la descripción de la consciencia pura, de sus actos intencionales, del yo puro y de las actividades de la constitución trascendental del objeto de quien dependen, ¿podrán escapar los valores a la descripción fenomenológica y carecerán de intencionalidad?

Ciertamente Husserl relega las otras esencias a la ontología, formal si se trata de **esencias formales**, material si de **esencias materiales**. Pero Scheler sujeta los valores a la fenomenología y dedica largos estudios a la intencionalidad emocional⁶.

⁶ Scheler fue la mayor influencia de Yáñez. Como mencioné en la introducción, el estudio de la esencia del mexicano como resentido estuvo mediada por la filosofía de este pensador alemán. En otros ensayos del jalisciense está la presencia de Scheler: (8 de julio de 1939) “Pensadores enfermos. Pensadores poetas”, en *El Nacional*, pp. 5.7; (15 de julio de 1939) “Nietzsche y el positivismo”, *El Nacional*, p. 5; “¿Existe la cultura mexicana?”, en *México en la Cultura*, No. 128, p. 1. Ahora bien, no se piense que tal influencia es un hecho aislado. Según Ramos en el ensayo “La preocupación de la muerte” de 1939, tanto él como varios escritores del grupo Contemporáneos había leído el texto *Tod und Fortleben* de Scheler y ello lo reitera Octavio Paz en el libro *Xavier Villaurrutia en persona y obra* de 1978. Ver Andreas Kurz, “La importancia de la filosofía y de la cultura alemanas en la revista Contemporáneos”, en *Literatura Mexicana*, Vol. 19, No. 1, 2008, pp. 75-108. Además, hacia 1935 existían cuatro libros de Scheler traducidos al español, más varios artículos traducidos en la publicación periódica *Revista de Occidente*. Los libros eran *Muerte y supervivencia* y *Ordo amoris*, *El puesto del hombre en el cosmos*, *El resentimiento en la moral* y *El saber y la cultura*. Esto puede compararse con los textos de Heidegger traducidos al castellano los cuales, para el mismo año, apenas eran dos versiones del mismo trabajo, a saber, *Was ist Metaphysik?* Cf. Ria Schmidt-Koch, *Filosofía alemana traducida al*

TESIS: (Dentro de estas corrientes no titubeamos en situar y estudiar una intencionalidad estética ya entrevista por Worringer en sus admirables estudios sobre el arte gótico y el arte egipcio⁷.)

Esta es la monda armazón fundamental de Scheler al respecto: 1. Hay contenidos que no tienen significaciones directas. No obstante, son actos intencionales directos, claros y comprensibles. Lo bello –cualidad irreducible– puede intuirse sin haber tenido antes la significación de belleza. 2. Por tanto, hay esencias que no están directamente unidas a significaciones. 3. La **adecuación** –Wesenschau–, entonces, tiene caracteres distintos⁸. 4. Los contenidos intencionales no unidos a significaciones son irracionales y no por ello dejan de ser extratemporales. 5. Ante estos contenidos surge la **intencionalidad emocional**: “sentimiento puro”.

Fijemos nuestro estudio en las características de esta intencionalidad como vistas más estrictas a la descripción estética.

español, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1935, pp. 35-36.

420

⁷ Wilhelm Worringer (1881- 1965) nació en Alemania y fue un historiador del arte. Es seguro que Yáñez conoció sus ideas a través de dos artículos de la publicación periódica *Revista de Occidente*. También en dos libros traducidos para la editorial homónima. Ver Worringer, Wilhelm, “El espíritu del arte gótico”, en *Revista de Occidente*, No. 11, 1924, pp. 178-211; “El americanismo de la cultura egipcia”, en *Revista de Occidente*, No. 52, 1927, pp. 29-55; *La esencia del estilo gótico*, Madrid, Revista de Occidente, 1925. Trad. Manuel García Morente; *El arte egipcio. Problemas de su valoración*, Madrid, Revista de Occidente, 1927. Trad. Emilio Rodríguez Sádía. Según este historiador alemán la creación artística estaba condicionada por supuestos psicológicos, entre ellos están la abstracción y la empatía con los cuales, dependiendo de las condiciones críticas de cada época, la creación será o más abstracta si hay una desconfianza en el mundo, o más realista si hay una relación cordial y certera con la naturaleza. Ramos expuso las ideas de Worringer en el libro póstumo *Estudios de estética* de 1963.

⁸ La adecuación no es la visión de las esencias. En las *Investigaciones lógicas II*, Husserl deja claro lo siguiente: “Debemos distinguir, pues, la perfección de la *adecuación a la intuición* (de la adecuación en el sentido natural y más amplio) y la perfección del *cumplimiento definitivo* (de la adecuación a la «cosa misma»), que supone la anterior. Toda descripción pura y fiel de un objeto o proceso intuitivo ofrece un ejemplo de la primera perfección. Si lo objetivo es algo vivido interiormente y aprehendido tal como es en una percepción refleja, puede agregarse la *segunda* perfección; como si mirando, por ejemplo, a un juicio categórico, que pronunciamos en el mismo instante, hablamos de la representación sujeto de este juicio. En cambio, *falta* la primera perfección cuando llamamos al árbol situado delante de nosotros un manzano «seleccionado» o cuando hablamos del «número de vibraciones» del sonido, que estamos oyendo, y en general, de aquellas propiedades de un objeto de la percepción que no caen dentro del fenómeno, en modo más o menos escorzado al menos, aunque sean mentadas concomitantemente en la intención perceptiva.” (Husserl, *op. cit.*, pp. 683-684.) En comunicación con el Dr. Escalante me hizo notar que el equívoco de Yáñez pudo haber sido por una lectura apresurada del subtítulo de la sección tres del primer apartado del libro de Gurvitch, el cual dice así: “SIGNIFICATION, EFECTUATION INTUITIVE, ADÉQUATION, «OBJET», «PHÉNOMÈNE», «WESENSCHAU»”, donde el jalisciense leyó “adecuación” en relación con el término “Wesenschau”. La presentación de la filosofía de Husserl en *Las tendencias...* está basada principalmente en las *Logische Untersuchungen* de las cuales utiliza la terminología, aunque en ocasiones hace referencia a las *Ideen I* y por ello se mezclan los términos en la exposición de Gurvitch.

La tendencia, por lo demás, no es nueva: arranca de Descartes y pasa por Spinoza y Leibniz, pero sin poderla distinguir claramente del mundo intelectual propiamente dicho: es una tendencia lógica hasta cierto punto; racional. La vida emocional, para ellos, es reducible a otros campos. Kant se sitúa francamente en el lado opuesto: para él la vida emocional es un estado caótico, empírico, carente de intencionalidad. Scheler, por fin, se sitúa más justamente: los contenidos emocionales son para él inaccesibles a la intencionalidad intelectual: se enlaza así con sus ilustres predecesores y patronos: San Agustín y Pascal, de cuya influencia se ufana el propio Scheler⁹.

Salidos del aspecto histórico de la cuestión, la abordamos en su íntima conformación.

Primero distinguimos el "sentimiento sensible", del "sentimiento intencional": aquél es estado, no tiene dirección hacia ningún contenido, mientras éste se relaciona directamente con un contenido propio e independiente del acto que se dirige hacia él.

Procuramos ahora distinguir las diversas capas de la intencionalidad emocional. Su especie más característica es la aprehensión directa de los valores por el sentimiento puro, lo que Scheler llama la función emocional que realiza la "Wesenschau" de los valores. Pero es condición esencial de los valores su polaridad y jerarquía: superior al sentimiento puro a que antes nos referimos, es la capa de la intencionalidad emocional donde se intuyen los grados de los valores, acto que Scheler llama de "preferencia y de repugnancia", pero distingamos este acto cuando es puro dirigido a los propios valores, del acto empírico de preferencia por los bienes reales.

Este acto puro de preferencia o repugnancia tiene otra característica importante: es pasivo, no tiene relación con la voluntad, ni con la realización de los valores. La capa superior de intencionalidad emotiva son los actos de amor y de odio, actos intencionales de una intensidad especial, distintos de los meros movimientos sensuales de cólera, alegría, etc. Aquí –capa última y suprema– los valores se ensanchan o se estrechan; se ensancha o se estrecha el mundo de los valores.

Se preguntará, sobre todo a propósito del mundo de la belleza y del arte, ¿por qué Scheler excluye la voluntad de los actos intencionales y la conceptúa como algo negativo más bien?

Realmente es uno de los puntos más débiles de la doctrina scheleriana. Sus razones son estas: se recuerda que los valores son esencias sin significación directa: viven en un mundo especial: para Husserl serían esencias materiales; pero Scheler crea una posición especial y despoja estas esencias de universalidad, atribuyéndoles caracteres individuales, de una perfecta singularidad; pero con todo son extratemporales, independientes de las cosas en que los valores se encarnan de las que no son propiedades, como creen los positivistas: de aquí la pasividad.

⁹ Este párrafo es una paráfrasis de unas partes del libro *Las tendencias...*, G. Gurvitch, op. cit. pp. 80-81.

Para Scheler la voluntad no percibe las cualidades irreducibles que se ofrezcan especialmente a ella, no apunta a ningún contenido propio que no le sea impuesto por la intencionalidad. Al reprochar a Kant el imperativo categórico como fundamento de la moral, Scheler se sitúa opuestamente: antivoluntarista, proclamando la independencia de los valores y la voluntad: aquellos la preceden siempre. Además, para nuestro filósofo, la voluntad y la acción no son los únicos recursos para la realización de los valores.

Para acabar de comprender la intencionalidad estética debe recurrirse al concepto scheleriano de "persona", la que se une íntimamente a la intencionalidad emocional. La tabla de los valores, su diversidad y con ello la diversidad de especies heterogéneas de intencionalidad, plantean el problema de un centro único realizador de esos actos tan divergentes: la persona como centro supra-consciente, definida por Scheler como unidad concreta y supra-consciente de los actos intencionales, múltiples y heterogéneos.

Creo que este es el problema remate de un estudio de la intencionalidad en sus múltiples acepciones y el principio firme de un ensayo sobre intencionalidades hace especiales contenidos, como el estético ahora esbozado, que nos proponemos amplificar y ahondar en sucesivos trabajos.



COMENTARIO
BIBLIOGRÁFICO



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 5 Septiembre de 2020
ISSN: 2448-8941
Doi: En trámite

M. B. FERRI, THE RECEPTION OF HUSSERLIAN
PHENOMENOLOGY IN NORTH AMERICA
(Cham, Switzerland, Springer)

José Eduardo García Mendiola

Universidad de Colima, México

jegarciamendiola@yahoo.es

425

Esta reseña es una exposición panorámica de los procesos y esfuerzos cruciales que permitieron la introducción de la fenomenología husserliana en América del Norte. En este volumen se exponen los orígenes de la fenomenología en Estados Unidos y, desde la exposición de las condiciones de conflicto y persecución en la Europa de los 1930s, se da cuenta de su incidencia como motivantes para que científicos sociales, muchos de ellos alemanes, se refugiaran en Estados Unidos. Tras ello, se explora la difusión de la fenomenología en Norteamérica. Como ciencia estricta, la fenomenología sigue consolidándose como la forma plenamente humana de hacer filosofía –incluso en sintonía con otras escuelas de pensamiento–, así como de encontrar plena respuesta a las mayores exigencias y necesidades humanas de vida y convivencia en el mundo de lo dado, que es el único en el que somos. Además, el enfoque fenomenológico aporta las disposiciones, nociones y claves epistémicas y ontológicas para emprender proyectos de investigación dirigidos a la comprensión cabal en diversas áreas disciplinares en una forma no fragmentaria.

Palabras clave: Claves epistémicas y ontológicas | Fenomenología husserliana | Orígenes de la fenomenología en América del Norte | Ciencia estricta

This work is an overview of crucial processes and efforts that enabled the introduction of Husserlian phenomenology in North America. In this volume the origins of phenomenology in the United States are exposed and, since the exposition of the conditions of conflict and persecution in Europe in the 1930s, it is realized its incidence as motivators for social scientists, many of them Germans, they will take refuge in the United States. After that, the diffusion of phenomenology in North America is explored. As a strict science, phenomenology continues to consolidate itself as fully human way of doing philosophy –even in tune with other schools of thought–, as well as finding a full response to the greatest human demands and needs of life and coexistence in the world of the given, which is the only one where we are. In addition, the phenomenological approach provides the dispositions, notions and epistemic and ontological keys to undertake research projects aimed at a thorough understanding in various disciplinary areas in a non-fragmentary way.

Keywords: Epistemic and ontological keys | Husserlian phenomenology | Origins of phenomenology in North America | Strict science

La obra que aquí se reseña es una exposición documentada e ilustrada de los procesos, esfuerzos y mecanismos; así como una narración de múltiples encuentros, cruciales sucesos y atinadas sinergias que han convergido en la introducción, florecimiento, promoción, investigación y aplicación de la fenomenología husserliana en América del Norte. Los contenidos de este libro abordan los elementos históricos que dieron pauta a intercambios académicos y proyectos conjuntos entre la Europa Continental y Estados Unidos que han permitido ir configurando una red de difusión y estudio de la fenomenología husserliana en Estados Unidos. La obra trabaja con personajes, instituciones y situaciones históricamente coyunturales que han sido clave desde inicios del siglo XX, pero sobre todo desde el segundo tercio, que permitieron abrir canales de difusión del pensamiento y de las obras de Edmund Husserl. A lo largo de siete grandes apartados, el libro aborda la descripción de las labores de profesores, estudiantes y asistentes que trabajaron con Husserl; las estancias de estudio en Alemania de estudiantes norteamericanos que se dieron a la tarea de conocer de primera mano la fenomenología husserliana; las labores académicas de estudio y difusión de las universidades, organizaciones y centros de estudio e investigación en Estados Unidos que abrieron brechas y allanaron caminos para la introducción del pensamiento de Husserl. Al mismo tiempo, el libro da cuenta de las dificultades materiales, académicas y doctrinales que ha habido que enfrentar en América para que esta disciplina se posicionara y se expandiera de costa a costa –desde Harvard hasta California– mostrando sus virtudes propias que son las virtudes de la Filosofía.

En la Parte I del volumen, escrita por Jonathan Strassfeld y Jason Bell, se exponen los orígenes de la fenomenología en Estados Unidos, identificando el papel crucial que en ellos ha representado la Universidad de Harvard, pues a través de ella, entre 1902 y 1925, se dieron los primeros contactos de filósofos norteamericanos con Edmund Husserl, toda vez que al menos siete estudiantes tuvieron la oportunidad de estudiar directamente con él. En este período destacan las figuras de William Hocking, Winthrop Bell, Dorion Cairns y Martin Farber quien sería, este último, fundador, en 1939, un año después de la muerte de Husserl, de la International Phenomenological Society, asociación que marcaría el inicio propiamente de la fenomenología en Norteamérica.

Los inicios del movimiento fenomenológico se dieron en las tres primeras décadas del siglo XX, en una línea predominantemente pluralista en el pensamiento filosófico en Estados Unidos, para el que la corrien-

te fenomenológica representaba una posible vía de conocimiento basado en acuerdos y certidumbres, si bien la corriente analítica gestada en Europa desde los trabajos de Russell, Moore y Wittgenstein –principalmente– definía y defendía una noción de certeza basada en la consistencia y el rigor lógicos. Este encuentro entre la filosofía fenomenológica de estirpe continental, fundamentalmente alemana, y la corriente analítica, predominante en Estados Unidos, caracterizaría en gran medida la actividad filosófica norteamericana y generaría fértiles discusiones en los ámbitos interdisciplinarios en la actualidad. Si embargo, hacia 1930, el movimiento pluralista comenzaría a ceder terreno a la impronta lógico-lingüística bajo el liderazgo de Quine, lo cual retardaría el florecimiento de la fenomenología, si bien las estancias académicas de los estudiantes estadounidenses que por aquél entonces viajaron a *Freiburg* irían estableciendo los canales para la incursión a Norteamérica de la filosofía alemana en las décadas subsiguientes.

Dentro de esta primera parte, el libro describe los inicios de la enseñanza de la fenomenología en el mundo angloparlante, en los que destaca el curso que Winthrop Bell dictaría en 1927, en la Universidad de Harvard, “Husserl and the Phenomenological Movement”, curso que, por una parte, acorde al contexto doctrinal vigente, mostraría las relaciones de la fenomenología con el pragmatismo, la filosofía analítica y la tradición europea –llamada tradición continental– por otra, acentuaría algunas de las más importantes aportaciones fenomenológicas tales como la naturaleza de la intencionalidad y las nociones de atención, cumplimiento y significación. El trabajo de Bell –como lo hace notar el autor de este apartado, Jason Bell–, además de consistir en profundos análisis críticos de los textos de Husserl, están complementados con conversaciones personales con él.

En el último apartado de la primera parte, Daniel Marcelle describe la participación crucial de Aron Gurwitsch (1901-1973) –filósofo lituano de nacimiento y estudioso de la teoría fenomenológica de la Gestalt– en el desarrollo de la fenomenología en Norteamérica, a partir de sus estudios doctorales durante los 1920s en Alemania, cuando tuvo encuentros con Husserl en *Freiburg*, gracias a la ayuda de Carl Stumpf, quien estuvo acompañándolo en su formación académica e intelectual. El desarrollo de su teoría de campo de la conciencia representa un refinamiento de la teoría husserliana de la conciencia, sobre la que se basa, si bien ésta última la describe en términos de la imagen de la atención como un faro de luz. Las metáforas espaciales de la conciencia, ya sea como campo o como faro, muestran su contraste pues –como lo hace ver Marcelle– Gurwitsch difiere crucialmente de la perspectiva husserliana del todo y las partes en tanto que esta perspectiva pretende que la identidad de cada parte de un todo se mantenga independientemente de que se le considere dentro del todo o individualmente. De acuerdo con Gurwitsch, “uno no debe, como Husserl, asumir que en una unidad temática todas las partes ya existen en una identidad estricta como partes que resultan de una y, por lo tanto, de

todas las divisiones y articulaciones posibles" (p., 68). En todo caso, el trabajo de Gurwitsch es tanto un avance como una contribución a la fenomenología husserliana.

El impacto que representa Gurwitsch para la fenomenología norteamericana se hizo patente a partir de 1950, año en que ocupa la posición de Profesor de Filosofía en la *Graduate Faculty of Political and Social Science* en la *New School for Social Research*, institución que se ha especializado en filosofía continental en Estados Unidos, establecida en Nueva York en 1919 y que, durante los años del nacionalsocialismo en el poder, fungió como refugio de académicos exiliados europeos gracias a la creación de la *University in Exile* en 1933. Tal impacto se enmarca en la llamada "Edad de Oro de la Fenomenología" en esa institución académica, publicándose, en 1964, la obra más influyente de Gurwitsch, *The Field Theory of Consciousness*.

La parte II de este volumen comienza con la descripción que hace Judith Friedlander del lugar de la filosofía en la *New School for Social Research*. Fueron las condiciones de conflicto, guerra y persecución en la Europa de los 1930s que detonaron la posibilidad de que científicos sociales, muchos de ellos alemanes, se refugiaran en Estados Unidos. De aquí el surgimiento de la *University in Exile*. Los filósofos Felix Kaufmann y Kurt Riezler obtuvieron su asignación como profesores en 1938, mientras que Leo Strauss la obtuvo en 1941. Alfred Schütz la recibió en 1946 si bien estaba ya enseñando desde inicios de la década.

Desde mediados del siglo XX arribaron sobresalientes estudiosos, además de Aron Gurwitsch, como Hans Jonas (1950s); Dorion Cairns y Hanna Arendt (1960s); J. N. Mohanty (1970s); la disidente húngara Ágnes Heller, en 1986; y Richard Bernstein, en 1989. Tanto Heller como Bernstein ocuparon la presidencia del departamento de Filosofía, cuyo programa de grado se ha distinguido por ser uno de los más reconocidos, si bien el acento no está ya, como lo estuvo en sus inicios, sobre la fenomenología. En efecto, hacia 1938, la *University in Exile* obtuvo autorización, por parte de la Junta de Regentes del Estado de Nueva York, para otorgar títulos de posgrado a sus estudiantes, cambiando su nombre al de *Graduate Faculty of Political and Social Science*. Hacia 1947 se constituyeron departamentos para disciplinas particulares tales como economía, ciencias políticas, filosofía, sociología y psicología. En 1938, Dorion Cairns comenzó a enseñar en la Facultad y su primer curso sobre fenomenología versó sobre la teoría de la intencionalidad en Husserl, el cual impartió durante cinco semestres; y otro sobre Ideas I. En todo caso, sus cursos trataban sobre fenomenología husserliana –no meramente sobre los textos de Husserl. Ofreció cursos en otras áreas también sobre teoría del conocimiento, ética y sobre autores varios como Locke, Berkeley, Hume y Kant.

Dentro de la vida de la Facultad durante los años de la posguerra se destaca el papel de Alfred Schütz para introducir la fenomenología dentro

de la comunidad académica norteamericana, así como para fortalecer la planta docente y afinar el enfoque de sus programas reforzándolos con una base histórica y filosófica más sólida. Esto tenía el principal objetivo de ofrecer a sus estudiantes lo necesario para desarrollar un pensamiento crítico y una formación académica más integral que pudiera competir con otros programas de otras universidades, dado que la Facultad era comparativamente muy pequeña en tamaño. Alfred Schütz impactó también académicamente mediante sus publicaciones regulares y los tres primeros volúmenes de sus escritos fueron publicados en 1962, 1964 y 1966, después de su muerte. Como indican los autores –Embree y Barber– “*On Multiple Realities*” probablemente ha llegado a ser el escrito más famoso de Schütz.

Recapitulando, la fenomenología husserliana fue materia de estudio e investigación de un grupo formal de académicos en Estados Unidos gracias a las aportaciones, esfuerzos y gestiones de Thomas Dorion Cairns (1901–1973), Alfred Schütz (1899–1959) y Aron Gurwitsch (1901–1973) que, como lo narran Lester Embree y Michael Barber, lograron que el departamento de Filosofía de la *New School for Social Research* expandiera la fenomenología husserliana a lo largo del mundo de habla inglesa, estableciendo el primer programa doctoral en Estados Unidos en el que se estudiara y enseñara dicha disciplina.

Un tratamiento particular en este libro se dedica al trabajo de Marvin Farber y es expuesto por Eric Chelstrom. Si bien se le menciona en varios pasajes –dada la importancia que tuvo en la difusión y estudio de la fenomenología husserliana en Norteamérica–, en ese capítulo se considera la interpretación que hace Farber de algunos textos de Husserl, así como su posterior ruptura con la fenomenología. Es de notar la importancia de Farber que, entre otras cosas, fundó, en 1939, la *International Phenomenological Society* y, junto con el hijo de Edmund Husserl, Gerhart, condujo la publicación de la revista *Philosophy and Phenomenological Research*. El autor del capítulo muestra cómo los intereses temáticos de Farber, principalmente naturalismo y lógica, lo llevaron a considerar la fenomenología como una disciplina fundante en términos de las posibilidades *a priori* de la verdad y el juicio, posibilidades inaccesibles desde el naturalismo. A la lógica le compete establecer las normas de la evidencia y del juicio en todo sistema de conocimiento, por lo que es aplicable a cualquier disciplina. La obra principal de Farber, “*Foundation of Phenomenology*”, si bien involucra pasajes de Husserl no ortodoxamente tratados y, por ello, problemáticos –se afirma–, no obstante, la obra resulta importante para entender la historia de la fenomenología y sus relaciones con la lógica alemana.

Por lo que se refiere a este capítulo sobre Farber, finalmente se presentan cuatro críticas que este autor dirige a la fenomenología husserliana: (1) la fenomenología es un método entre otros; (2) toda significación es histórica en cierto sentido; (3) el fenomenólogo trascendental también está proyectado sobre el plano de la historia, junto con todas sus contribu-

ciones; y, (4) la fenomenología [como método] debería ser abandonada si se pretende usarla más allá de sus alcances propios: y Husserl ha ido más allá del dominio propio de la fenomenología. La fenomenología no es “Filosofía Primera”. Naturalismo, pluralidad cooperativa y sentido histórico –éste desde una óptica marxista– son los tópicos que delinean los intereses básicos de Farber. La fenomenología no sería el camino adecuado para afrontar problemas de tipo material como los de la vida y del mundo; y resulta inconsistente con la propia concepción husserliana de la subjetividad trascendental. El autor del capítulo pone en tela de juicio las afirmaciones de Farber, particularmente las cuatro críticas referidas, en tanto señala confusiones y falta de claridad en la comprensión de nociones fenomenológicas básicas por parte de Farber, tales como la naturaleza de la *epoché* y el concepto de mundo, así como la pérdida de continuidad entre ciertos textos husserlianos.

El autor del capítulo –Chelstrom– expone la concepción de Farber sobre la fenomenología husserliana mediante la puesta en consideración de tres materias de estudio referidas a este filósofo: (1) metafísica y naturalismo; (2) lógica y pluralismo; y, (3) desacuerdos de Farber con Husserl. Respecto al primer punto se muestra la concepción que Farber tiene de la fenomenología y del naturalismo como enfoques limitados y restringidos, una postura que es afín a su pluralismo metodológico. En el segundo punto se muestra que, mientras Farber está de acuerdo con la concepción husserliana de la lógica como la expone en los “Prolegómenos a la Lógica Pura”, argumenta respecto a las limitaciones de la lógica desde un pluralismo lógico en vistas a preservar la objetividad de la lógica. Finalmente, en el tercer apartado del capítulo, además de exponerse las cuatro críticas de Farber a la fenomenología husserliana, el autor señala ciertos factores en el pensamiento de Farber que habrían contribuido a lo que sería una marginación de su filosofía, entre ellos, su posición respecto a la filosofía husserliana al considerarla como cumplimiento del proyecto filosófico de Kant. Finalmente, todo lo anterior –se indica– no menoscaba el papel preponderante de Farber en la instrumentalización de mecanismos para la recepción inicial de la fenomenología en Norteamérica.

Otro capítulo dedicado a un personaje clave en la recepción de la fenomenología en Norteamérica, es el que aporta Richard Zaner sobre Dorion Cairns (1901-1973)¹, filósofo de Harvard que tuvo un estrecho contacto con Edmund Husserl y con su asistente, Eugen Fink, en Friburgo, lo que le permitió ser tanto un agente de difusión como un intérprete de la fenomenología husserliana. Además, fue considerado por Husserl como su más fino estudiante. Su disertación doctoral se titula *The Philosophy of Edmund Husserl*, trabajo en el que realiza una exposición amplia de los fundamentos metodológicos y análisis concretos de la fenomenología trascendental de Husserl. Cairns puntualiza la idea de “reducción” con-

¹ Ver p. 3.

trastando su acepción con base en sus raíces desde la antigua Grecia con una común connotación reduccionista. Expone también lo que en Husserl representa el principio normativo de evidencia y señala la imperiosa necesidad de contar con un lenguaje apropiado para expresar significaciones legítimas. Además, en este capítulo se muestra la ubicación que hace Cairns del principio de evidencia ante las posturas racionalista y empirista, indicando la distinción entre la actitud natural cotidiana y la seriedad que exige la búsqueda auténtica del conocimiento. El capítulo termina con un listado de las publicaciones de Cairns incluyendo traducciones suyas de algunos trabajos de Husserl.

En la parte III del libro, un capítulo dedicado a los más importantes conocedores norteamericanos de Husserl, del siglo XX, y que resulta básico dentro del esquema general de la obra, es el que exponen Thomas Nenon y Michaela Beatrice Ferri (editora del libro). En este capítulo se indican nombres, lugares de recepción de grados doctorales, así como instituciones en que han colaborado en la enseñanza de la fenomenología husserliana 41 autores/autoras que han la han estudiado e investigado dentro de la filosofía como su disciplina primaria.

Posteriormente, en otro capítulo, Carlo Ierna expone una breve biografía de Herbert Spiegelberg, conocedor particularmente importante de la obra de Husserl y que ha desarrollado su labor tanto en Alemania como en Estados Unidos. El trabajo de Spiegelberg ha versado fundamentalmente sobre un tratamiento historiográfico de la fenomenología, el cual ha cristalizado en su obra *"The Phenomenological Movement: A Historical Introduction"*, que puede considerarse como una guía y una crónica histórica acerca de la fenomenología, así como un instrumento pedagógicamente adecuado para introducir esta disciplina. Junto con Marvin Farber, Spiegelberg tuvo parte en la fundación de la *International Phenomenological Society*, en 1940; así como en su brazo literario, la revista *Philosophy and Phenomenological Research*. El capítulo muestra también la controversia entre Spiegelberg y Farber con relación a la idea de "movimiento" fenomenológico, término al que Farber prefirió sustituir por "tendencia". Tal polémica no tendría mayor importancia en ser señalada si no fuera porque –como afirma el autor del capítulo– tuvo una extremadamente larga duración. Esto ha sido tan así que, aún después de la muerte de Farber, Spiegelberg ha sostenido su terminología y ha atacado a Farber (o se ha defendido de él) después de 20 años del acontecimiento en el que tuvo lugar el controversial encuentro. Al parecer, hubo diferencias de orden conceptual –incluso sobre la idea de la fenomenología y su práctica– entre ambos autores, más allá de esta situación. El lector puede incursionar en las raíces de este desencuentro accediendo a los documentos historiográficos, conceptuales y doctrinales que Carlo Ierna proporciona al final de su exposición.

En un capítulo a cargo de Gabriel R. Ricci se exponen las aportaciones de Jitendra Nath Mohanty llevadas a cabo durante cinco décadas ded-

icadas a difundir y estudiar el pensamiento de Husserl. El primer artículo que publicó Mohanty en *Philosophy and Phenomenological Research* apareció en marzo de 1954, teniendo como temática la constitución de la objetividad, motivada cuando 5 años antes, estando aún en la India, dio lectura a la traducción de Boyce Gibson de *Ideen* de Husserl. Particularmente puede resultar interesante algo que abonaría a vincular una fase del Husserl tardío con el de la etapa trascendental, y que Mohanty provee a partir de 1974 cuando se aventura a describir la estructura noético-noemática de la conciencia fenomenológica en términos de temporalidad, lo que desemboca en un paralelismo de estructura correlativa entre identidad y temporalidad análogo al existente entre noema y noesis. En todo esto va implícito el necesario ajuste de actitud que –como se ha señalado en el capítulo dedicado a Dorion Cairns– es lo que permite visualizar y experimentar este paralelismo entre la vivencia interna psíquica individual y el ego trascendental. Si esta “redundancia conmutativa” –como se expresa en el texto– pudiera parecer en cierta forma paradójica, es comprensible que no fuera tanto así para Mohanty pues resulta ser eco de una antigua convicción de la cultura india que propone la no diferencia entre *Samsara* (lo mundano) y *Nirvana* (lo trascendente). Una obra fundamental de Mohanty en torno a esto es su ensayo “*Phenomenology and Ontology*” en la que establece una correlación entre sentido –en su acepción objetiva platónica– y sentido –en acepción subjetiva²– utilizando analógicamente la imagen de las teorías corpuscular y ondulatoria de la luz que resuelven la complementariedad en el nivel cuántico. En consideración a esta cadena de paralelismos, los enfoques ontológico y subjetivo estarían llamados a complementarse para describir, finalmente, el fenómeno de la significación: “Si bien la filosofía occidental podría continuar alentando los esfuerzos para demostrar los parámetros de la perspectiva naturalista o forzar el sistema de creencias sostenido por otra ontología competitiva; alternativamente, uno podría tomar la recomendación de Mohanty y descubrir la forma elegante en que Advaita Vedanta se adapta a la discontinuidad entre lo empírico (*vyāvahārika*) y lo trascendental (*pāramārthika*)” (p. 173).

La teoría de la percepción de la antigua escuela de la India puede reflejar, según Mohanty, ideas husserlianas. Tal sería el caso de la percepción del todo con base en una vista parcial –lo cual es una restricción permanente– ya que el todo reside en las partes. Mediante este enfoque se puede distinguir entre “estar presente en”, por una parte, y el modo corriente de expresar que algo está dentro de otra cosa (como una botella de leche dentro del refrigerador). Para ello, Mohanty retoma la noción husserliana de intencionalidad. El todo es concebido en la percepción de la parte del mismo modo que –señala Ricci– la variación de perspectiva es transformada por la reducción fenomenológica y posteriormente en una intuición eidética, es decir, una esencia. La relación entre el todo y sus partes es

² Correspondiente a la expresión inglesa “*I mean*”, como está en el texto original.

descrita por Mohanty con otra metáfora, así como, desde mediados de los 1960s ha buscado siempre un paralelismo de sus estudios de filosofía husserliana con la antigua India. Después de su lectura de *Ideas*, en 1988 escribió su ensayo *Phenomenology and the Indian Philosophy*.

No obstante que, en una visión panorámica, para Mohanty la fenomenología y la filosofía de la India pudieran compartir un mismo rol fundacional para la conciencia, Ricci cuestiona la posibilidad de que lo mismo sucediera respecto a las nociones husserlianas de intencionalidad, temporalidad y constitución. De ello hace eco un escrito anterior de Mohanty, de 1970, en que aborda las relaciones entre la transparencia, es decir, la auto-donación de la conciencia y la intencionalidad de la conciencia. Pero el desenlace conceptual de Mohanty respecto a esta última noción –señala Ricci– se inicia mediante la introducción husserliana de la idea de temporalidad, la cual permite trazar el paso de un objeto desde su inmanencia a su composición de “ahoras” sustentados en fases de retención y protención. Nuevamente aquí se da la coexistencia de la intuición de lo continuo con la de lo discreto, como en la imagen anteriormente señalada entre la naturaleza corpuscular y ondulatoria de la luz en el nivel cuántico, que también ilustra de algún modo –señala el autor– la equiparación esencial del flujo de la conciencia con la temporalización de la temporalidad a que apunta la fenomenología husserliana, revistiéndola así en una auto-constancia trascendental.

De lo anterior se deriva una reformulación del historicismo que da pauta a su posible reconciliación con el enfoque de la fenomenología trascendental. Si bien la lectura historicista presupone discontinuidades y rupturas, éstas, a su vez, involucran alguna forma de selección que se manifiesta en aquello que amalgama tales eventos y rupturas en una cierta serie de sucesos discursivamente. En este sentido, para Mohanty la fenomenología trascendental permite la constitución de la conciencia con base en una activa colección de perspectivas de la que emerge una cierta objetividad significativa. En ambos casos se dibuja una unidad que no guía el proceso, mas emerge. Las discontinuidades del historicismo son como las de la percepción. Los “ahoras” de ésta no se dan sino en función de pasados retraídos y futuros anticipados.

Molly Brigid McGrath, en un capítulo titulado “Philosophy and the Integrity of the Person: The Phenomenology of Robert Sokolowski”, expone una de las mayores contribuciones a la fenomenología con base en uno de los más cuidadosos y claros intérpretes de Husserl para las audiencias norteamericanas. Se trata de las aportaciones de Robert Sokolowski (1934 -), profesor de filosofía de Elizabeth Breckenridge Caldwell en la Universidad Católica de América y monseñor de la Iglesia Católica Romana. Su labor docente se ha caracterizado por su claridad y cuidado en los detalles, especializándose en la fenomenología husserliana.

Sokolowski se dio a la tarea de articular lo que ha distinguido a Husserl de sus predecesores modernos, y lo ha hecho gracias a su profundo cono-

cimiento de la historia de la filosofía, situando a la fenomenología a tenor del pensamiento que le ha precedido, no sólo para apreciar los logros de Husserl sino para entender la fenomenología como algo nuevo y también, como una recuperación de riqueza filosófica. Esta caracterización ubica a Husserl fuera y más allá de varios filósofos modernos que excluían de entrada lo pasado, lo antiguo, historizándolo y anunciándose a sí mismos como un nuevo comenzar, particularmente en los ámbitos epistemológico y político. En efecto, Sokolowsky denuncia la razón impersonal moderna que se erige contra la conversación humana, contra lo que aparece experiencialmente a los seres humanos junto con sus logros y sus cumplimientos, pretendiendo regular la actitud natural. Para los modernos, “la mente no se concibe ordenada hacia la verdad de las cosas, sino como gobernante de sus propias actividades y generadora de la verdad mediante sus propios esfuerzos” (p. 201).

434

Para Sokolowsky la mente es activa, pero también receptiva. La fenomenología encuentra el fin de la mente en la evidencia de las cosas. Si bien reconoce algunos aspectos de la filosofía de Husserl que parecen marcarlo como moderno, la fenomenología –señala McGrath– aprende del giro moderno sin permanecer simplemente moderna. Se origina en ella, pero de ella toma distancia. En este tenor el filósofo se refiere a la figura del soberano en la filosofía política moderna. Se trata de una figura inventada, impersonal, racional, regulada y tautológicamente justificada: una forma política autoconstruida. El soberano es un constructo que se erige contra la espontaneidad del desarrollo humano y sus formas naturales de asociación. Paralelismo de dicha soberanía es el método cartesiano para descubrir la verdad. En esta concepción de la filosofía moderna se sitúa la afirmación de Sokolowsky de que la filosofía depende del mundo como se da, tal cual, prefilosóficamente y en ese contexto se sitúa la persona humana como agente tanto racional, como contemplativo y práctico. Sokolowsky enseña la labor recuperadora de la fenomenología, como una contribución original a la tradición perene.

Las aventuras de una fenomenóloga, polaca de nacimiento, en los Estados Unidos es el tema de un capítulo escrito por Daniela Verducci y que se refiere a las aportaciones de la filósofa Ana Teresa Tymieniecka. Los inicios de su pensamiento fenomenológico en Norteamérica, que comenzaron hacia 1958, cuando fue invitada a Berkeley por el reconocido lógico Alfred Tarski, se da en una propuesta de someter a una prueba pragmática a la fenomenología y a la filosofía en general, de modo que puedan proveer a las ciencias de fundamentos, toda vez que éstas se han propuesto empresas que buscarían responder a las más profundas y vitales cuestiones que el ser humano pueda formular, tales como descubrir el orden universal del cosmos, los orígenes de la vida, así como las leyes que estructuran la realidad. Para la filósofa, sólo se trata de objetivos que son producto de proyectos y procesos científicos fragmentados que al estudiar la realidad

van engendrando una plétora de racionalidades múltiples y la expansión concomitante de la mente humana. Se requiere –afirma Tymieniecka– una nueva investigación de la racionalidad que dé cuenta de la vida, la teoría y la práctica. Esto es, una fenomenología de la vida cuyos fundamentos sean compartidos pragmática y contemplativamente.

La fenomenología de la vida, o eco-fenomenología, que propone la filósofa puede generarse a partir de una sinergia entre la tradición continental, con sus características idealistas, y el enfoque pragmático. La médula de su propuesta está en su visión innovadora de ser-viniendo-a-ser, del que participaría el Logos sentiente de la vida misma, y al que se refiere ella como la *ontopoiesis* de la vida.

Como señala McGrath, desde el pragmatismo, la fenomenología de la vida rechaza la brecha existencial y ontológica entre fenómenos y realidad. Por otra parte, ontológicamente uno se sitúa en el centro de la unidad-de-todo-lo vivo, más allá del realismo, del idealismo y del fenomenalismo; y, epistemológicamente, más allá del racionalismo y del empirismo. Además, la fenomenología de la vida supera el dualismo y el reduccionismo en su concepción de la naturaleza y abre el camino hacia nuevos horizontes epistémicos y ontológicos en el mundo que ofrecen la oportunidad de construir una nueva metafísica especulativa.

La fenomenología de la vida se muestra como una revelación de los procesos de génesis, articulación, estructuración y construcción de las formas de vida en todos sus niveles. El enfoque fenomenológico responde entonces de manera natural a la cuestión metafísica sobre el origen de las formas de todo-lo-vivo, pero lo hace desde una actitud de descubrimiento, de construcción y de ajuste permanente tal como Husserl lo hace a lo largo de toda su obra visualizada integralmente, siguiendo el logos fenomenológico de su evolución “a niveles cada vez más profundos, estableciendo nuevos marcos de legitimación a medida que avanzaba: eidético, trascendental, el mundo de la vida, la intersubjetividad, la participación corporal en el proceso constitutivo, etc.”; enraizado en el constructivismo de la vida misma, es decir, en esa dinámica orgánica que, de acuerdo con „el modo interrogativo del logos de la vida”, ‘procede arrojándose de lo ya logrado a lo presunto’. De esta manera, “cada paso planteado arroja una ‚pregunta’ para la siguiente, es decir, establece un orden para la dinámica” y “el logos de la vida (...) transforma la corriente de sus fuerzas de un caos en un devenir organizado, el devenir de la vida” (pp. 216-217).

Actualmente, la fenomenología de la vida se desarrolla en Estados Unidos fundamentalmente en la Universidad de Duquesne, en Pittsburgh, PA. La parte IV explora la difusión de la fenomenología en Norteamérica, comenzando por la historia de los Archivos Husserl, midiendo el impacto de las asociaciones norteamericanas de fenomenología, la historia del Círculo Husserl, la Sociedad de Fenomenología y Filosofía Existencial, el Centro de Estudios Avanzados en Fenomenología, hasta el Centro Simon Silverman en la Universidad de Duquesne.

Además de haber fundado la International Phenomenological Society, Marvin Farber propuso –como lo señala Michela Beatrice Ferri– la creación de un centro de investigación en fenomenología en Buffalo, New York. Desde 1940 se vienen publicando en diversos números de *Philosophy and Phenomenological Research* –el brazo literario de la Sociedad– manuscritos de Husserl, gracias a las relaciones de Farber con sus colaboradores Alfred Schütz, Dorion Cairns y Leo Van Breda, quien fundó los Archivos Husserl en Lovaina. En esta revista se publicaron cinco manuscritos de Husserl entre 1940 y 1956. En la segunda mitad de los 1940s se tuvo en Estados Unidos la primera colección de material de los Archivos Husserl en Lovaina que fueron publicados por Farber. No obstante, a fines de la Segunda Guerra Mundial había muy poco interés en el pensamiento de Husserl en los departamentos de filosofía en Estados Unidos y sí, en cambio, en Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty y Gadamer.

436

Como lo señala Ferri, la historia de la fenomenología en Estados Unidos puede dividirse en dos etapas que se traslapan. La primera, de 1954 a 1973, a la muerte tanto de Cairns como de Gurwitsch, conocida como la “Edad de Oro de la Fenomenología”. Tras estos decesos tocó el turno a sus estudiantes Frederick Kersten, Richard Zaner, Robert Jordan y Lester Embree continuar con la enseñanza del pensamiento de Husserl. En este período, en la segunda mitad de los 1960s, se crea la *New School for Social Research* como rama, en Estados Unidos, de los Archivos Husserl en Lovaina, creación que era el sueño de Alfred Schütz y que él no pudo presenciar, pero que se llevó a cabo gracias a las gestiones de Gurwitsch y Cairns, el apoyo de Leo Van Breda y el grupo en Lovaina, así como del departamento de filosofía de la *New School*. A la postre, dicho centro sería llamado “Husserl-Archives Established in Memory of Alfred Schütz”, estableciéndose, en 1966, en la Graduate Faculty of Political and Social Science de la *New School*, y contando con el apoyo de Ilse Schütz –viuda de Alfred Schütz– y de Gerhart –hijo de Edmund Husserl. La segunda fase abarca el crecimiento de la fenomenología en este país mediante la proliferación de diversas sociedades, centros de investigación y varias publicaciones especializadas, revelándose así un vivo interés en el pensamiento de Husserl. Esta etapa se extiende hasta los 1980s cuando se crea el Simon Silverman Phenomenology Center, en la Duquesne University, que fue el segundo centro de colección de copias de transcripciones de manuscritos de Husserl.

En otro ensayo del libro, Daniel Marcelle describe el impacto de las organizaciones norteamericanas de fenomenología. En el capítulo se muestra una clasificación de tales organizaciones en función de sus misiones y objetivos. (1) Fenomenología general. En este rubro se encuentran las organizaciones destinadas a la investigación fenomenológica en general. Se caracterizan por no tener limitaciones de personajes, disciplinas ni aplicaciones. (2) Organizaciones que se distinguen por enmarcarse en el trabajo de algún/a

académico/a reconocido en fenomenología o en un determinado período histórico. Personajes de este tipo incluyen a Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Emmanuel Levinas, Max Scheler y Hannah Arendt; personajes de Alemania y de Francia. (3) Organizaciones que abarcan parcialmente la fenomenología dentro de un espectro de enfoques y tradiciones relacionadas con ella. Se concentran ya sea en la filosofía continental en general o, específicamente, en otros enfoques como existencialismo o hermenéutica, por ejemplo, la Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP), establecida en 1962. (4) Organizaciones dedicadas a una sola disciplina, ya sea amplia como ciencias humanas en general o muy específicas, como arquitectura, psiquiatría, ciencia cognitiva, comunicología, ética y hermenéutica. (5) Organizaciones cuya investigación es aplicada o interdisciplinaria. Tratan con la aplicación de la fenomenología a otros tópicos –como pueden ser el medio ambiente o el racismo.

Es de esperarse, señala Marcelle, que en el futuro próximo se constituyan organizaciones más específicamente aplicadas e interdisciplinarias. Por otra parte, las divisiones entre lo regional y lo internacional tienden a diluirse y, por cierto –señala–, habrá que observar el crecimiento de las organizaciones fenomenológicas en México.

En Estados Unidos, organizaciones tales como la International Phenomenology Circle, la Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP), el Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP), y el Husserl Circle han ayudado a la labor de difusión e investigación en fenomenología desde sus inicios. Actualmente, las organizaciones norteamericanas de fenomenología representan más de la cuarta parte de las organizaciones de su tipo a nivel mundial.

El capítulo concluye con una crónica de 47 organizaciones norteamericanas dedicadas a la fenomenología, y que están comprendidas dentro de la clasificación que expone Daniel Marcelle. En la lista se incluye el Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenología Husserliana (STFH), establecido en 2008, con el soporte del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. La misión de esta organización, dirigida por Antonio Zirión, es incrementar el estudio, la difusión, la enseñanza y el conocimiento de la fenomenología husserliana en México. El Seminario mantiene un Diccionario Husserl, una guía para traducir a Husserl, una bibliografía de fenomenología en español, traducción de textos husserlianos al español, así como la edición de la Serie Fenomenología.

El siguiente capítulo –por parte de Algis Mickunas y Burt C. Hopkins– narra la historia del Husserl Circle. Esta organización surge como una alternativa a la insistente tendencia de la corriente heideggeriana de apropiarse de los nombres de fenomenología y filosofía, con una dosis de hermenéutica. Se pretendía, además, recuperar el pensamiento husserliano desde el pensamiento clásico griego para devolver la esencia de la filosofía.

La primera conferencia del Husserl Circle tuvo lugar en la Universidad de Washington, en St. Louis, Missouri, en junio de 1969, a iniciativa de José Huertas-Jourda, Algis Mickunas y F. Joseph Smith.

La Society of Phenomenology and Existential Philosophy es tema de un capítulo que aporta Athony J. Steinbock. Esta organización, surgida en 1961, ha llegado a ser la segunda más grande en el occidente de Norteamérica. El autor sostiene que esta organización –SPEP (por sus siglas en inglés)– mantiene una orientación básica que es única, y procede a comentarla en cuanto a su organización, así como en tanto organización. El autor destaca dos dimensiones fundamentales en las que se desenvuelve la Sociedad. Una, enfocada en problemas, experiencias, crisis, contextos y críticas; y, otra, apuntando a la experiencia de ser otro por ser diferentes y hasta por ser excluidos del discurso dominante. Una natural filiación con la filosofía continental, a la vez que su situación en el contexto de la filosofía norteamericana lleva al autor a analizar los cambios, giros y matices que la organización va experimentando en su devenir. En este análisis se pueden destacar sus comentarios acerca de la tendencia de la filosofía continental de exigir lealtad a una disciplina, “más que a la experiencia y más que a la vida en la comprensión integral de la experiencia” (p. 276), lo que nos lleva por un derrotero u otro en relación con ciertas diferencias que al interior de la organización se dan en términos de crisis, contextos y crítica.

438

En seguida se expone una semblanza del Phenomenology Research Center (PRC), organización surgida del Phenomenology Research Group (PRG), con el propósito de contar con un seminario propio sobre Husserl y que tuvo como una ocupación sustancial la lectura de algunas descripciones concretas de la obra *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, pero en general, se trata de una comunidad de aprendizaje que se enfoca en examinar las estructuras de la experiencia humana. Dentro del Centro se maneja también un proyecto de archivos de fenomenología con contenidos de estudiosos de esta disciplina y de filosofía norteamericana.

Otra de las organizaciones de alto reconocimiento en el ámbito de la fenomenología es el Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP), a cuya historia se dedica un capítulo que aporta Thomas Nenon. Fundado en 1971, el Centro tuvo inicialmente como grupo de estudiantes el integrado por Lester Embree, Fred Kersten, Pina Moneta y Richard Zaner, todos estudiantes de la New School, además de José Huertas-Jourda como el primer presidente del Centro. Más tarde se integraron al Centro estudiosos provenientes de fuera de Norteamérica como Joseph Kockelmans (Holanda), Thomas Seebohm (Alemania), J. N. Mohanty (India)³ y Algis Mickunas (Lituania).

Sobre el *Simon Silverman Phenomenology Center*, en *Duquesne University*, trata un capítulo escrito por Jeffrey McCurry y Chelsea R. Binnie. El Centro lleva el nombre de quien fue el principal impulsor económico y es-

³ En un capítulo a cargo de Gabriel R. Ricci se exponen las aportaciones de Mohanty.

piritual y está orientado a realizar investigación fenomenológica original, así como a abonar a la literatura en todas las disciplinas, particularmente en filosofía continental y psicología como ciencia humana. Hasta la fecha se han realizado en el Centro 33 Simposios Anuales orientados a la fenomenología y en diversos tópicos tales como descripción y hermenéutica; temporalidad y lenguaje; lo numinoso; Heidegger; Lacan y el psicoanálisis; ética y responsabilidad; posmodernidad, ambiente, raza y género; teoría crítica; posthumanismo; música; crítica fenomenológica; Merleau-Ponty; mundos africanos; y, desastre.

La orientación fenomenológica en Duquesne está dirigida al estudio de las significaciones de y en la vida humana como poseedoras de una rica realidad y verdad, que merecen ser exploradas y articuladas manteniéndose en el nivel fenoménico superficial, y se rehúsa a hacer extrapolaciones o inferencias en el llamado nivel profundo de causas que pudieran explicarlas mediante categorías no humanas o supuestos filosóficos distorsionados, ya sean racionalistas o positivistas. Por otra parte, es de destacar el grado de incidencia de la fenomenología en estudios de frontera tales como los relativos a las neurociencias. Muestra de ello es el simposio que tuvo lugar en 2010 sobre "Fenomenología, Cognición y Neurociencia" con Evan Thompson, Shaun Gallagher, Dan Zahavi y Catherine Malabou. Sus estudios e investigaciones están a la vanguardia en la exploración del cerebro desde el dominio explícito de la fenomenología, así como de la tradición filosófica continental.

El Centro Simon Silverman se ha caracterizado por tratar de construir puentes entre campos disciplinares que se han mostrado contrastantes, pero manteniendo un diálogo y colaboración siempre desde su enfoque sustancialmente fenomenológico.

La parte V del libro muestra una revisión de las revistas norteamericanas sobre fenomenología en un capítulo que aporta Gabriel R. Ricci.

Philosophy and phenomenological Research surgió tras la desaparición del *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, gracias a la gestión de Marvin Farber en la Universidad de Buffalo, así como de académicos provenientes del Husserl's European Circle, convirtiéndose en el órgano literario de la International Phenomenological Society⁴. Esta revista, originalmente concebida para orientarse a la fenomenología en Estados Unidos, *PPR* se ha constituido como una revista de filosofía en general.

Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung fue fundada en 1912 y tuvo su primera edición en 1913 bajo la supervisión de Adolph Reinach. Tras su muerte durante la Primera Guerra Mundial, el liderazgo editorial fue asumido por Alexander Pfänder. El *Jahrbuch* dejó de editarse

⁴ Además de haber fundado la International Phenomenological Society, Marvin Farber propuso –como señala Michela Beatrice Ferri– la creación de un centro de investigación en fenomenología.

en 1930 en un escenario de hostilidades académicas y de poca sistematicidad en la fenomenología trascendental.

El primer número de *Jahrbuch* contenía la contribución de Husserl, *Ideas I*⁵, si bien su publicación no estuvo exenta de cautelas y condicionamientos dado un contexto filosófico doctrinal de predominio científico natural. Uno de sus principales críticos, Albert R. Chandler, sostenía que la ciencia eidética de Husserl no aportaba nada nuevo⁶. Ya en 1914, otro de ellos, Bernard Bosanquet, revisor de *Jahrbuch*, si bien daba una lectura más simpática de la fenomenología husserliana, aun así señalaba un exceso en el uso de términos técnicos, incluso neologismos que podrían ser un obstáculo para comprender la metodología intuitiva de la fenomenología. Bosanquet limitó su revisión a las primeras secciones de *Ideas I* y advirtió al lector de tener que lidiar con un vocabulario “hecho a medida”.

En este mismo capítulo Ricci expone el ambiente criticista en que la fenomenología de Husserl se abría paso poco a poco pero firmemente. Incluso algunos estudiantes de Husserl se mostraban parvamente entusiastas por la idea de revelarse la estructura de la conciencia a costa de “mantener el mundo natural y social en suspenso” (p. 320), ya que eso –temían– debilitaría el atractivo de la nueva filosofía fenomenológica. De hecho, los primeros críticos de la filosofía husserliana fueron los mismos estudiantes que colaboraron como asistentes del filósofo, tales como Max Scheler, Edith Stein, Martin Heidegger y, posteriormente, sus estudiantes americanos, entre ellos Marvin Farber⁷. El núcleo de las críticas habría sido un idealismo subjetivo en Husserl con su apuesta por la veracidad del ego trascendental y el aparente opacamiento del mundo social y del naturalismo⁸.

El primer volumen de *Philosophy and Phenomenological Research* contiene siete contribuciones de estudiantes de Husserl y, entre 1940 y 1980 Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Aron Gurwitsch, Alfred Schütz, Dorion Cairns, Felix Kaufmann, Fritz Kaufmann, Herbert Spiegelberg y Marvin Farber publicaron entre 70 y 80 artículos y reseñas.

Sobre *Husserl Studies*, William McKenna aporta un capítulo breve en el que se hace ver que esta publicación Euro-Americana inició con dos editores, uno a cada lado del Atlántico. El primer número de la revista, publicado en 1984, contiene “Cuatro cartas de Edmund Husserl a Hermann Weyl”. Hacia fines de el año 2000, habiéndose caracterizado sus contenidos

⁵ Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. En *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1 Halle a.d.S.

⁶ Chandler, A. (1917). *Husserl's Program of Philosophical Reform*. *The Philosophical Review* 26:634–648.

⁷ Un tratamiento particular en este libro se dedica al trabajo de Marvin Farber y es expuesto por Eric Chelstrom.

⁸ Naturalismo, pluralidad cooperativa y sentido histórico –éste desde una óptica marxista– delinean los intereses temáticos básicos de Farber.

por enfatizar el trabajo de Husserl y la fenomenología husserliana, la revista matizó su orientación hacia otras áreas de la investigación fenomenológica que adoptarían, desarrollarían o criticarían la fenomenología de Husserl. La revista se ha mantenido con vivo interés en el pensamiento husserliano por más de tres décadas.

Sobre *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Burt C. Hopkins aporta un capítulo en el que describe el nacimiento de esta revista como un intento de revivir, de algún modo, el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. El propio autor habría contactado, en 1995, a Max Niemeyer, el editor, para preguntar sobre los derechos del nombre de *Jahrbuch*, precisamente con la intención de volver a ponerlo en circulación. Aunque no fue posible mantener el nombre, *The New Yearbook* surgió con la motivación de renovar el genuino espíritu e intención del *Jahrbuch* de Husserl: retornar a las fuentes originales de la intuición, así como a las revelaciones eidéticas emanadas de ellas para que permitan aquilatar los conceptos y problemas de las grandes tradiciones de la filosofía, aclararlos sobre una base intuitiva y resolverlos en principio⁹. En este tenor, los editores "...piensan que si por 'ciencia' se entiende el ideal cognitivo de medir las afirmaciones filosóficas por el estándar de evidencia, un estándar que se refiere a la comprensión misma de la verdad de una proposición y, por lo tanto, proporciona una norma para todo diálogo y argumentación, entonces el objetivo de establecer la fenomenología como ciencia, y de hecho como 'ciencia rigurosa', no puede abandonarse sin abandonar el derecho de nacimiento de la filosofía misma" (p. 340).

Todos los números de *The New Yearbook* están disponibles en formato electrónico en *Routledge*.

La parte VI del libro se dedica a revisar las escuelas fenomenológicas a nivel regional. En un primer período (1964 – 1984), Don Ihde aborda el desarrollo de la fenomenología en Norteamérica, considerando las prácticas tanto de la filosofía analítica -anglófona-, como de la continental. Destaca lo que Rorty, en sus *Consequences of Pragmatism*, denomina "ignorancia disciplinar". Lo que se puede llamar el *Analytic Establishment* (AE) como la tradición dominante en la filosofía reciente, no sólo se ha opuesto a la incursión de las corrientes continentales de pensamiento hacia América, sino que ha practicado desde ésta una especie de ignorancia disciplinada y deliberada. Así, citó a Reichenbach, quien "aprobaría la desconfianza generalizada entre los filósofos de aquellos que, como él lo expresó, fueron entrenados en literatura e historia, que nunca aprendieron los métodos de

⁹ Ver también en este trabajo: (7) Sokolowsky se dio a la tarea de articular lo que ha distinguido a Husserl de sus predecesores modernos, y lo ha hecho gracias a su profundo conocimiento de la historia de la filosofía, situando a la fenomenología a tenor del pensamiento que la he precedido, no sólo para apreciar los logros de Husserl sino para entender la fenomenología como algo nuevo pero también como una recuperación de riqueza filosófica.

precisión de las ciencias matemáticas. [Además] Estaría de acuerdo con un distinguido filósofo analítico que instó a que la ‘higiene intelectual’ requiera que uno no lea los libros de Derrida y Foucault.”

Esta percepción de estirpe profundamente neopositivista se aloja incluso en algunos círculos afines fenomenológicamente, tales como los orientados a pensadores como Heidegger, Merleau-Ponty y, en general, de corte hermenéutico o existencial, en los que se rechaza aún con mayor rigor el trascendentalismo y todo viso de fundacionalismo (Rorty mismo –se señala en el texto– identifica la versión trascendental de la filosofía husserliana como fundacionalista).

El enfoque continental se ha visto favorecido en su incursión a tierras americanas por la tradición de centros universitarios como Yale y Northwestern, así como por la New School for Social Research¹⁰, que se han distinguido por su orientación no analítica. En algunas universidades católicas se aprecia también la influencia de la fenomenología, principalmente en Duquesne y Fordham. En contraste, casi todos los positivistas lógicos provenientes del Círculo de Viena obtuvieron posiciones estelares en el ámbito filosófico norteamericano, a diferencia de fenomenólogos y existencialistas que fueron mantenidos académicamente en la marginalidad.

442

En los siguientes dos capítulos se considera –por parte de Jeffrey Yoshimi, Clinton Tolley, y David Woodruff Smith– el desarrollo de la fenomenología en California. Se trata de un doble movimiento por el que se puede apreciar ese desarrollo: el originado por Dagfinn Føllesdal con su formulación de una lectura analítica de Husserl, con base en Frege durante las décadas de 1950s y 1960s; y como una red de filósofos/as colaborando sobre el plano californiano.

Los tópicos fenomenológicos de principal interés para la lectura analítica referida son el concepto de nóema, y del cual se pretende una interpretación semántica objetivista; una interpretación realista de la ontología husserliana; los vínculos entre la fenomenología y la ciencia cognitiva; así como la puesta en diálogo de la filosofía analítica con Husserl y la fenomenología en general. Esta línea de investigación e interpretación proviene de la formación académica de Føllesdal, quien inicia como red social la *California School of Phenomenology* y cuya formación era en matemáticas y filosofía en Oslo, así como en *Göttingen* en 1950s –descubriendo entonces a Husserl; escribiendo su disertación doctoral bajo la supervisión de Quine, en Harvard, de 1957 a 1961. Habiendo recibido su grado doctoral comenzó a enseñar en Harvard, impartiendo un curso sobre Husserl que comenzó con siete lecciones sobre Bolzano, quien para entonces no era conocido. Junto con Jaakko Kintikka trabajó en filosofía de la lógica modal. Es en ese período que se gestan los ejes temáticos

¹⁰ Ver (2) La parte II de este volumen comienza con la descripción que hace Judith Friedlander del lugar de la filosofía en la *New School for Social Research*, institución especializada en fenomenología dentro de la filosofía continental.

y metodológicos de su interpretación “Fregeana” de Husserl, ofreciendo su primera presentación pública en 1969 que llegaría a concretarse en su *Husserl's Notion of Noema*. Tuvo como uno de sus primeros estudiantes de doctorado a Hubert Dreyfus, quien escribiría su disertación sobre fenomenología de la percepción en Husserl y que, basado en las lecciones de su maestro, llegaría a considerar a Husserl como “el padre de la investigación actual en psicología cognitiva e inteligencia artificial” (p. 369).

La red social se incrementa en 1980s trasladándose al sur de California y, para el año 2000, se convierte en el California Phenomenology Circle. Las raíces de la Society for Phenomenology and Analytic Philosophy (SPAP) surgió en 1990 originalmente como The Society for the Study of Husserl's Philosophy. Actualmente realiza encuentros anuales en la Asociación Filosófica Americana, en el Pacífico.

Como destaca el autor, es de notarse que la mayoría de los filósofos –a los que se hace referencia en el texto– tenían formación en matemáticas y ciencia, como es el caso del propio Føllesdal, Quine, Dreyfus, Robert Trappesser, David Woodruff Smith y Ronald McIntyre, entre otros, y en cuyos trabajos se muestran sus nexos con la corriente analítica de la filosofía. El acento sobre Husserl con relación a esta escuela se dio en varios niveles. En un primer nivel Husserl fue entendido como siendo un filósofo analítico, como se muestra –señala el autor– en sus *Investigaciones Lógicas*. En un segundo nivel, algunas perspectivas husserlianas fueron interpretadas y desarrolladas en diálogos y debates explícitos con la filosofía analítica. Mientras Føllesdal trabajó su disertación sobre semántica de nombres y otras expresiones referenciales; Smith, McIntyre y Miller conectaron la fenomenología husserliana con filosofía de la mente y el lenguaje.

En cuanto al impacto e identidad de la Escuela de California, el autor hace notar que, desde su lanzamiento en 1984, *Husserl Studies* ha contenido casi en todos sus volúmenes algún producto relativo al trabajo de Føllesdal y sus seguidores. La identidad de la Escuela ha estado asociada con un debate Este-Oeste respecto a la interpretación de Husserl. Desde un lado, la interpretación liderada por Gurwitsch y, del otro, por Føllesdal se han dado producciones intelectuales, particularmente en torno a los datos hyléticos y la noción de noema. Desde la interpretación Fregeana, el noema es una entidad abstracta que media entre actos de referencia y objetos, aunque su existencia (ideal) es independiente de ambos. Por otra parte, desde la interpretación de Gurwitsch, el noema es el objeto intencional en sí mismo –desde una cierta perspectiva– y el objeto como un todo es un sistema de tales noemas.

En relación con lo anterior, el autor hace ver que la ambigüedad del propio lenguaje husserliano ha permitido ambas interpretaciones. De hecho, ante la presentación de Føllesdal en 1969, los comentarios de Gurwitsch fueron de total acuerdo. Sin embargo, posteriormente ambos intérpretes señalarían sus diferencias, las que llegaron a convertirse –señala el autor– en una de

las mayores controversias en el estudio de la filosofía husserliana, de la cual existen evidencias en varias publicaciones y que se indican en la bibliografía correspondiente.

En otras regiones californianas ha persistido el diálogo crítico entre la fenomenología y la filosofía analítica, principalmente en tópicos referentes a la significación, la intencionalidad y la conciencia como lo han ejemplificado, en Berkeley, las discusiones entre Dreyfus y John Searle. Dentro de este diálogo entre escuelas de pensamiento destaca también el trabajo de Dallas Willard, quien arribó a la Universidad del Sur de California en 1965, y que versó sobre una interpretación de Husserl muy similar a la de Føllesdal, coincidiendo en el anti-psicologismo husserliano en lógica, matemáticas y semántica en forma paralela –en su momento– a la de Frege. Otro caso es el de Richard Tieszen –señalado en el capítulo como una autoridad en las relaciones de la fenomenología con la lógica y las matemáticas, así como en la relación entre Husserl y Gödel– estudió filosofía en la Costa Este y estuvo en contacto con personajes con quienes Føllesdal había trabajado en Harvard.

444

En otros tópicos, además de un estudio histórico de las relaciones entre filosofía analítica y fenomenología, Amie Thomasson desarrolló temas husserlianos y fenomenológicos en el estudio de objetos de arte y de ficción los cuales ha mostrado en diversas publicaciones. Jeff Yoshimi inició estudios de posgrado con relación a Husserl y ciencia cognitiva en Irvine, así como trabajo de pregrado con Searle y Dreyfus en Berkeley y, habiendo contactado con Gurwitsch se dio a la tarea de formalizar ciertos conceptos de él y de Husserl, relacionando esas ideas con la teorización sobre la dinámica de la actividad neuronal. Posteriormente, Yoshimi realizó trabajos posdoctorales sobre neuro-fenomenología y, en la Universidad de California en Merced –de la que fue miembro fundador– contribuyó al desarrollo de programas de estudio en ciencia cognitiva y filosofía.

Finalmente, la Universidad de California en Santa Cruz ha configurado un grupo de estudio dirigido a la intersección entre fenomenología, filosofía analítica y filosofía de la mente.

En un capítulo dedicado a Dallas Willard (1935-2013), Micah D. Tillman expone la forma en que el realismo resurge en la Costa Oeste con la contribución de quien fuera Profesor Emérito de Filosofía en la Universidad del Sur de California y traductor de obras husserlianas, como los primeros escritos de Husserl en lógica y matemáticas, así como de la obra *Filosofía de la Aritmética*. Su tesis doctoral se titula *Meaning and Universals in Husserl's Logische Untersuchungen*.

A través de las lecturas sobre las obras tempranas de Husserl, Willard advirtió –señala Tillman– que Husserl enfrenta dos paradojas sobre el conocimiento. La primera es que el conocimiento se presenta como objetivo, aun cuando sólo se realiza mediante actos mentales subjetivos. La segunda es que el conocimiento se realiza plenamente en actos mentales intuitivos, aun cuando el conocimiento más corroborado y típico –como

el científico y el matemático— sólo es alcanzable simbólicamente o no-intuitivamente (p. 403). Willard expone su argumentación —según la explica Tillman— con base en la existencia de los universales —y sobre la que Husserl asumiría una postura realista. Los universales permiten la trascendencia hacia un objeto independiente en cuanto son modos de intencionalidad. La estructura de los universales que intencionalizan los actos mentales conlleva su conformidad a la ley u orden general [a priori]. Y la intersubjetividad del conocimiento se da por el hecho de que un sentido, significación o concepto puede compartirse ya que es un universal.

Por lo que se refiere a la segunda paradoja, resolverla requiere la comprensión de que la intuición de algo puede darse en cuanto siendo como se le piensa ser. Es decir, que la mera manipulación de símbolos conduzca al conocimiento exige al menos que sea posible ver por qué el sistema de símbolos en cuestión se dirige necesariamente a la verdad. Esto requiere poder intuir la estructura del sistema y las relaciones entre dicha estructura y las estructuras categoriales de los pensamientos y de sus objetos de pensamiento. Comenta Tillman que, al parecer, Willard sostiene que Husserl nunca suministró un tratamiento completo del funcionamiento de los sistemas de símbolos.

Según lo expone Willard en *Meanings and Universals*, la solución de Husserl puede encontrarse en su "Investigación V", en donde establece que si bien no hay una conexión física entre un signo de expresión y su referente, "hay una cierta conexión fenomenal (*phänomenaler*) entre la palabra y la cosa" (p. 401). El adjetivo fenomenal ha de tomarse en sentido kantiano, de modo que tal conexión entre signo y referente es un constructo. ¿Postura idealista de Husserl? Willard se caracterizó por defender la postura realista de la fenomenología husserliana. Algunas de las obras de Willard pueden seguramente arrojar luz no sólo sobre esto sino sobre la cuestión de las paradojas, ya que apuntan a las nociones más cruciales de la fenomenología husserliana. Es por ello por lo que Tillman recomienda la lectura de cuatro obras de Willard que enlista al final del capítulo.

El libro aporta un capítulo sobre Husserl y la Escuela de Pittsburgh, en el que Nicholas Rescher describe lo que pudiera llamarse "idealismo pragmatista". La exposición va dirigida a una coincidente postura e interés de la Escuela con relación al Husserl tardío. Husserl se erige como una figura clave y profunda al anunciar que en filosofía no se trata de tomar partido en cuanto a visiones del mundo, sino que debe juzgar sus diferencias y desacuerdos: la tarea de la filosofía no es ofrecer una opción, sino más bien abordar la siguiente pregunta: ¿Qué se puede decir apropiadamente acerca de las preguntas y problemas que enfrentamos en el mundo de la vida, dado que el mundo en el que realmente vivimos es como la ciencia lo describe?

En el desarrollo de este punto conclusivo entran en juego pensadores como Wilfrid Sellars, John McDowell, Robert Brandom. Las proposiciones que delinean la exposición y tienen su justificación en términos

de la fenomenología husserliana son: (1) la distinción entre el mundo de la ciencia natural (*Naturwelt*) vinculado a la existencia física (*Umwelt*) y el mundo cotidiano (*Lebenswelt*) anclado a la cultura humana (*Kulturwelt*); (2) la distinción entre lo puramente lógico-conceptual y lo psicológico, intersubjetivo, la dimensión trascendentalmente fenomenológica; (3) el énfasis en el poder subjetivo-trascendente de la práctica lingüística; y (4) el compromiso con la constitución social y al mundo de la vida comunicativo y compartido comunalmente.

La característica sustancial de la Escuela de Pittsburg radica en su formativo giro lingüístico, y su paralelismo con la fenomenología husserliana se da a modo de contrastes. Al lado de una comprensión racional de la esencia definitiva de las cosas ha de existir una competencia lingüística adecuada. Si bien existe una distinción en común acuerdo entre el mundo teórico de la ciencia y el mundo del pensamiento de la vida ordinaria, tiene que haber un contraste entre el primero y un mundo conceptual de acceso lingüístico al modo como el pragmatismo norteamericano y el último Wittgenstein contrastan la esfera teórica de la explicación científica con la esfera práctica de la acción comunicativa. Una esfera en la que prive no sólo la normativa para una comunicación efectiva –asunto de significación–, sino una efectiva investigación de la verdad. De aquí la afinidad de la Escuela con la filosofía husserliana.

Sobre la recepción de la filosofía de Edith Stein, su impacto y su legado ofrece un capítulo Antonio Calcagno. Se señala la ruptura con Husserl y su conversión al cristianismo como la demarcación de Stein entre su trabajo fenomenológico y su posterior trabajo cristiano. Sobre la primera fase, Stein estaba muy familiarizada con el movimiento fenomenológico dada su época de estudiante de Husserl. De esto se ha conocido mucho en Europa, pero escasamente en Estados Unidos y Canadá.

El trabajo de promoción y traducción de la obra de Stein llevaba consigo la transmisión del legado filosófico de Husserl. Como primera asistente de él, ella tenía acceso sin precedentes a la amplia producción no publicada de Husserl. Solía tener incluso invitaciones para exponer el pensamiento de su maestro. Subyacentes a la orientación filosófica de Stein se encuentran las nociones husserlianas de empatía, intersubjetividad y la estructura de la conciencia. No obstante, el tratamiento de Stein sobre la empatía transcurrió desde la supervisión doctoral de Husserl hasta el cese de su asistencia, pasando por un largo camino de explicación, crítica y aún de justificación del tratamiento del propio Husserl sobre esa noción. Justamente este trabajo sobre la empatía fue el factor que la dio a conocer a muchos lectores en Norteamérica.

Desafortunadamente –señala Calcagno– la recepción de la noción Steiniana de la empatía no ha sido comprendida adecuadamente. En efecto, se le ha envuelto en una mezcla de sentimentalismo y se le ha adjuntado entre moralidad y simpatía. Esto se ha debido en gran medida, tal vez,

a la falta de un término inglés para *Einfühlung*. Por otra parte, desde la perspectiva analítica se invoca a Stein en temáticas de filosofía de la mente, mientras que, desde la perspectiva continental se ha tendido a privilegiar la alteridad en la lectura de la empatía pues se la supone como superando un [supuesto] solipsismo husserliano.

Por lo demás y en abono a la originalidad de Stein, se hace notar que si bien para Husserl la llave para entender cómo se da el sentido es la lógica; para Stein, además de la lógica hace falta, para su propio método de conocimiento, el entendimiento del cuerpo y de la psique. Desde sus primeros escritos, Stein da cuenta del sentido desarrollándolo a partir de la expresión corporal y de la causalidad psíquica, así como de la motivación y la voluntad.

La parte VII –la parte final– aborda el tema de la fenomenología husserliana desde una perspectiva analítica. Paul M. Livingston da cuenta de la recepción analítica de la fenomenología en los Estados Unidos. La tradición analítica no ha integrado cabalmente el análisis fenomenológico en sus proyectos más sustanciales, en los que han tenido gran peso específico los elementos de naturalismo, convencionalismo, reduccionismo y realismo. Esto, no obstante que tanto la fenomenología husserliana como los métodos tradicionales de análisis lógico y conceptual han sido instrumentos compartidos para el proyecto común del análisis sistemático de estructuras de significación o de sentido. Otros factores comunes son el rechazo del psicologismo en lógica, así como la dilucidación epistemológica de la base empírica del conocimiento mediante “lo dado” como contenido de experiencia o de percepción.

Pero las diferencias entre ambos enfoques emergen del tratamiento, por parte de la fenomenología, más esencialista, trascendentalista e idealista de sus reflexiones que generan cierta desconfianza al enfoque analítico. Si bien –señala Livingston– actualmente no se vislumbra un modo de encuentro entre ambas tradiciones que permita seguir manteniendo cada una sus más peculiares características, es posible visualizar un desarrollo contemporáneo de una filosofía post-analítica, fenomenológicamente conformada, que pueda integrar nociones tales como mundo, conciencia, lo dado, la presencia y la perspectiva de primera persona que puedan suplir algunas de las más constitutivas limitaciones del enfoque analítico.

Lo anterior estaría ya de algún modo esbozado, desde 1928, por Rudolf Carnap en *The Logical Structure of the World*, en el que se plantea un sistema de conceptos “construccionalmente conformados” que permitirían dar cuenta del mundo como un todo a través de la descripción de sus orígenes en la experiencia dada y en su estructura lógica general. Como el propio enfoque fenomenológico de Husserl, tal sistema lógico nos remite a la idea leibniziana de *mathesis universalis* que podría extrapolarse a una *mathesis* de experiencias mediante la dilucidación de la forma en que los conceptos científicos se relacionan con “lo dado”. La puesta en primer plano de la

perspectiva de primera-persona, al menos como lo apreciaron Russell y Carnap, permite que ambos enfoques analicen la estructura del mundo sobre una misma base.

En décadas recientes aparecen en el centro de discusiones del enfoque analítico cuestiones típicamente fenomenológicas tales como conciencia, intencionalidad y sus relaciones con la estructura metafísica del mundo. Al mismo tiempo, no obstante, desde un enfoque funcionalista de explicación de la conciencia, el esquema clásico de desenvolvimiento fenomenológico y de primera-persona se han considerado como no-científicos. Un caso concreto es el de Daniel Dennet quien, en su *Consciousness Explained* (1991), describe la metodología de explicación naturalista de los fenómenos mentales como “heterofenomenología”. En contraste, en *The Conscious Mind* (1996), David Chalmers sugiere la no-supervivencia de la conciencia fenomenal en hechos físicos, funcionales o estructurales. Esta postura abre la puerta a la primera-persona como único acceso a la experiencia fenomenal. Las posibilidades de incursión del, o de apertura al, enfoque fenomenológico van desde la reexaminación de la forma lógica y de la estructura de la experiencia en primera-persona hasta proyectos de naturalización de la fenomenología, o de análisis fenomenológicos específicos para ser conformados en términos de estructuras cerebrales neurocientíficas o computacionales. Una de las sugerencias para llevar a cabo estos proyectos es el diseño de investigaciones sobre la forma lógica de la conciencia subjetiva en sí misma, máxime que en ellas se puede aprovechar el aparato conceptual que interconecta la lógica, la subjetividad y la metafísica en la filosofía husserliana.

448

Determinar la estructura subyacente del mundo, de la totalidad de los fenómenos, hechos u objetos es determinar –a tenor del proyecto husserliano– las leyes de esencia y de las regularidades subyacentes tanto de la estructura metafísica de los fenómenos como de la estructura epistemológica de su presentación. La lectura de Føllesdal respecto a la idea de sentido como modo de presentación, idea que es común tanto a Frege como a Husserl, permite vincular los problemas del contenido intencional y de la presentación de lo dado en sí mismo. Desde aquí, la lógica trascendental husserliana puede aportar claves para dilucidar la estructura subyacente de lo dado y de la verdad hacia las fronteras de la subjetividad infusora del sentido y de la estructura lógica del lenguaje que lo articula.

El libro *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America* es una obra que fundamenta, ilustra y motiva la difusión, conocimiento e investigación de la fenomenología husserliana, tanto en sí misma como en proyectos interdisciplinarios, ya sean de desarrollo teórico como de aplicaciones diversas. En sí misma porque, como ciencia estricta, sigue consolidándose como la forma plenamente humana de hacer filosofía –incluso en sintonía con otras escuelas de pensamiento–, así como de encontrar plena respuesta a las mayores exigencias y necesidades humanas de vida

y convivencia en el mundo de lo dado, que es el único en el que somos. En proyectos interdisciplinarios porque, como lo ilustra la obra que aquí se reseña, el enfoque fenomenológico aporta las disposiciones, nociones y claves epistémicas y ontológicas para emprender proyectos de investigación dirigidos a la comprensión cabal en diversas áreas disciplinares en una forma no fragmentaria.

Comité Científico Internacional

Agustín Serrano de Haro
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, Madrid

Alberto Constante López
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ángel Xolocotzi Yáñez
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Burt Hopkins
SEATTLE UNIVERSITY

Carlo Ierna
UTRECHT UNIVERSITY, Países Bajos

César Moreno Márquez
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Dan Zahavi
UNIVERSITY OF COPENHAGEN

Eduardo González Di Pierro
UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Emmanuel Alloa
SCHOOL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES,
Switzerland

Georgy Chernavin
UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE

Graciela Ralón de Walton
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN, Argentina

Hans Rainer Sepp
UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE/ ARCHIVOS EUGEN FINK, UNIVERSIDAD DE
PEDAGOGÍA, Friburgo

El Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica No. 5 de Septiembre de 2020, es una Publicación anual editada por el Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas. Calle Magdalena 13-501, Colonia del Valle, Ciudad de México. C.P. 03100 Tel. 5530542341 cenmf@gmail.com
Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz.
Última actualización web master El reino de este mundo.
Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2017/031409373900-102.
ISSN: 2448-8941

Inga Römer

BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL

J. Edward Hakket

AKRON UNIVERSITY, Ohio

Javier San Martín Sala

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA, Madrid

Jochen Dreher

KONSTANZ UNIVERSITÄT, Alemania

Jorge Armando Reyes Escobar

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Klaus Held

BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL

Lester Embree

FLORIDA ATLANTIC UNIVERSITY

Luis Rabanaque

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ARGENTINA

Mariana Verónica Chu García

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE PERÚ

Mariano Crespo

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Miguel García-Baró

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, MADRID

Natalie Depraz

UNIVERSITÉ DE ROUEN

Pedro Enrique García Ruiz

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Pedro Manuel dos Santos Alves

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Roberto Walton

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

Rodney Parker

WESTERN ONTARIO UNIVERSITY

Rosemary Rizo-Patrón de

Lerner

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE

PERÚ

Sebastian Luft

MARQUETTE UNIVERSITY, Milwaukee

Shigeru Taguchi

HOKKAIDO UNIVERSITY, Tokio