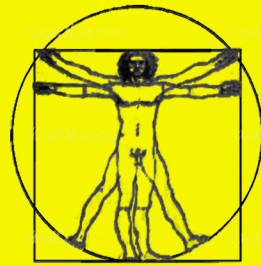


INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS



15

2018

SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTORES DE LA EDICIÓN

Javier San Martín y M.^a Carmen López

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús M. Díaz Álvarez (UNED), Urbano Ferrer (Univ. de Murcia),
Miguel García-Baró (Univ. de Comillas), José Lasaga Medina (UNED),
M.^a Carmen López Sáenz (UNED), Vicent Martínez Guzmán † (Univ. de
Castellón), César Moreno (Univ. de Sevilla), M.^a Carmen Paredes (Univ. de
Salamanca), M.^a Luz Pintos Peñaranda (Univ. de Santiago de Compostela),
Nel Rodríguez Rial (Univ. de Santiago de Compostela), Sergio Sevilla (Univ. de Valencia)

CONSEJO ASESOR

Pedro M.S. Alves (Univ. de Lisboa), Jorge Brioso (City University of New York),
Philip Buckley (McGill University), Jesús Conill (Univ. de Valencia), Ion Copoeru (Rumanía),
Natalie Depraz (Université de Rouen), Lester Embree † (Florida Atlantic University), Luis
Flores Hernández (Univ. de Chile), José M.^a G. Gómez-Heras (Univ. de Salamanca), Julia
Iribarne † (Academia de las Ciencias de Buenos Aires), Robert Lane Kaufmann (Rice
University), Sebastian Luft (Marquette University), Juan Manuel Navarro Cordón (Univ.
Complutense de Madrid), Patricio Peñalver (Univ. de Murcia), Francesc Pereña (Univ. de
Barcelona), Hans Rainer Sepp (Univ. de Praga), Mario T. Ramírez (Univ. Michoacana S.N.),
Rosemary Rizo-Patrón (Univ. Católica de Perú), Ramón Rodríguez (Univ. Complutense de
Madrid), Antonio Zirión (Univ. Autónoma de México), Bernhard Waldenfels (Alemania),
Roberto Walton (Argentina, UBA y Academia de Ciencias de Buenos Aires)

NÚMERO QUINCE

2018





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

LISTADO DE EVALUADORES QUE HAN COLABORADO CON INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS 15

Carlos Alva-Espinosa (Hospital Ángeles del Pedregal, Ciudad de México); Jesús M. Díaz Álvarez (UNED); Tomás Domingo Moratalla (UNED); Xavier Escribano López (Universidad Internacional de Cataluña); Sara Fumagalli (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/ Università degli Studi di Milano); Pedro Enrique García Ruiz (Universidad Nacional Autónoma de México); Joan González Guardiola (Universidad de las Islas Baleares); Jimmy Hernández (Universidad de Salamanca/Laboratorio de Ontología de la Universidad de Turín); Francisco Javier Herrero Hernández (Universidad Pontificia de Salamanca); José Lasaga (UNED); Kilian Lavernia (UNED); M.^a Carmen López Sáenz (UNED); Alfredo Marcos Martínez (Universidad de Valladolid); Francisco José Martínez (UNED); César Moreno (Universidad de Sevilla); José María Muñoz Terrón (Universidad de Almería); Luisa Paz Rodríguez (Universidad de Zaragoza); Eric Pommier (Pontificia Universidad Católica de Chile/ Archivo Husserl de París); Pablo Posada Varela (Université Paris-Sorbonne (París IV)); Ignacio Quepons (Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana de México); Luis Román Rabanaque (Universidad Católica de Argentina. CONICET); José Luis Rodríguez García (Universidad de Zaragoza); Sonia Ester Rodríguez (UNED); Cristina Rodríguez Marciel (UNED); Javier San Martín (UNED); Rubén Sánchez Muñoz (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México); Ramsés Sánchez Soberano (Universidad La Salle, México); Stefano Santasilia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México); Marcela Venebra (Universidad Autónoma del Estado de México)

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 orientativa de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Edita:

Sociedad Española de Fenomenología

Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED)

ISSN: 1137-2400

e-ISSN: 1885-1088

Madrid, Diciembre de 2018

ÍNDICE

Nota editorial	11
Irene Comins Mingol y Salvador Cabedo <i>Vicent Martínez Guzmán In Memoriam</i>	13
Artículos	
<i>Esteban A. García</i>	
¿En qué sentido mi cuerpo es mío? El "cuerpo propio" en <i>Ideen II</i> y <i>Phénoménologie de la perception</i>	21
<i>Leila Martina Passerino</i>	
Acerca de la experiencia de la enfermedad: fenomenología, corporalidad y habitualidad	45
<i>Ignacio Quepons</i>	
Del movimiento del cuerpo al movimiento de la historia: sensibilidad afectiva, sentido y mundo de la vida en la fenomenología de Ludwig Landgrebe	67
<i>Danila Suárez Tomé</i>	
Subjetividad no egológica en <i>El ser y la nada</i> de Jean-Paul Sartre ..	89
<i>Marcela Venebra</i>	
Husserl. Cuerpo propio y alienación	109
Traducciones	
<i>Jimmy Hernández Marcelo</i>	
Estudio introducción a "La fenomenología y la clausura de la metafísica: introducción al pensamiento de Husserl". Derrida en la escuela de la fenomenología.	135
<i>Jacques Derrida</i>	
La fenomenología y la clausura de la metafísica: introducción al pensamiento de Husserl.....	167
<i>Noé Expósito Roperó</i>	
Nota introductoria a la traducción de "La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega"	187

<i>Edmund Husserl</i>	
La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega.....	207

Comentarios y notas críticas

<i>Adrián Bueno Junquero</i>	
Mariano CRESPO (ed.): <i>Filosofía trascendental, Fenomenología y Derecho Natural</i> . Hildesheim: Georg Olms, 2018, 193 pp.	221
<i>Adrián Bueno Junquero</i>	
L'ubica UČNIK and Anita WILLIAMS (eds.): <i>Phenomenology and the Problem of Meaning in Human Life and History</i> . Nordhausen: Traugott Bautz, 2017, 345 pp.	245

Reseñas

<i>Adrián Bueno Junquero</i>	
Luisa Paz RODRÍGUEZ SUÁREZ y José Ángel GARCÍA LANDA (eds.), <i>Corporalidad, temporalidad, afectividad: perspectivas filosófico-antropológicas</i> . Berlín: Logos, 2017, 305 pp.	269
<i>Noé Expósito Roper</i>	
Urbano FERRER y Sergio SÁNCHEZ-MIGALLÓN, <i>La ética de Edmund Husserl</i> , Sevilla: Themata-Plaza y Valdés, 2011; 2018 (2ª ed.), 272 pp.	283
<i>Kilian Lavernia</i>	
Mª Carmen LÓPEZ SÁENZ, <i>La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer en busca de la verdad</i> , Madrid: Dykinson, 2018, 208 pp.	293
<i>Luciano Mascaró</i>	
Leticia BASSO MONTEVERDE, <i>La unidad de la diferencia: acerca del acontecimiento en la obra de Heidegger</i> , Buenos Aires: Editorial Biblos, 2017	301
<i>Rubén Sánchez Muñoz</i>	
El problema de Dios en Husserl: Angela ALES BELLO: <i>Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios</i> , trad. Luis Rabanaque y Marisa Calello, Buenos Aires: Biblos, 2016, 156 pp.	307

SUMMARY

Editorial Note.....	11
Irene Comins Mingol y Salvador Cabedo <i>Vicent Martínez Guzmán In Memoriam</i>	13
Articles	
<i>Esteban A. García</i>	
In what sense is my body mine? The "body proper" in <i>Ideen II</i> and <i>Phénoménologie de la perception</i>	21
<i>Leila Martina Passerino</i>	
About the experience of illness: phenomenology, corporeality and habituality	45
<i>Ignacio Quepons</i>	
From bodily movement to the movement of history: affectivity, meaning and life-world in Ludwig Landgrebe's Phenomenology.....	67
<i>Danila Suárez Tomé</i>	
Non-egological subjectivity in Jean-Paul Sartre's	89
<i>Marcela Venebra</i>	
Husserl. Own living body and alienation	109
Translations	
<i>Jimmy Hernández Marcelo</i>	
Phenomenology and the Closure of Metaphysics: Introduction to the Thought of Husserl. An introduction.. ..	135
<i>Jacques Derrida</i>	
Phenomenology and the Closure of Metaphysics: Introduction to the Thought of Husserl.	167
<i>Noé Expósito Roperó</i>	
Introduction to the translation of "The Idea of a Philosophical Culture: Its First Germination in Greek Philosophy" from Edmund Husserl.....	187

<i>Edmund Husserl</i>	
The Idea of a Philosophical Culture: Its First Germination in Greek Philosophy.....	207

Comments and critical notes

<i>Adrián Bueno Junquero</i>	
Mariano CRESPO (ed.), <i>Filosofía trascendental, Fenomenología y Derecho Natural</i> . Hildesheim: Georg Olms, 2018, 193 pp.	221

<i>Adrián Bueno Junquero</i>	
L'ubica UČNIK and Anita WILLIAMS (eds.), <i>Phenomenology and the Problem of Meaning in Human Life and History</i> . Nordhausen: Traugott Bautz, 2017, 345 pp.	245

Reviews

<i>Adrián Bueno Junquero</i>	
Luisa Paz RODRÍGUEZ SUÁREZ y José Ángel GARCÍA LANDA (eds.), <i>Corporalidad, temporalidad, afectividad: perspectivas filosófico-antropológicas</i> . Berlín: Logos, 2017, 305 pp.	269

<i>Noé Expósito Ropero</i>	
Urbano FERRER y Sergio SÁNCHEZ-MIGALLÓN, <i>La ética de Edmund Husserl</i> , Sevilla: Themata-Plaza y Valdés, 2011; 2018 (2ª ed.), 272 pp.	283

<i>Kilian Lavernia</i>	
M.ª Carmen LÓPEZ SÁENZ, <i>La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer en busca de la verdad</i> , Madrid: Dykinson, 2018, 208 pp.	293

<i>Luciano Mascaró</i>	
Leticia BASSO MONTEVERDE, <i>La unidad de la diferencia: acerca del acontecimiento en la obra de Heidegger</i> , Buenos Aires: Editorial Biblos, 2017	301

<i>Rubén Sánchez Muñoz</i>	
The Problem of God in Husserl: Angela ALES BELLO: <i>Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios</i> , trad. Luis Rabanaque y Marisa Calello, Buenos Aires: Biblos, 2016, 156 pp.	307

NOTA EDITORIAL

Con mucha pena y dolor supimos a principios del otoño que nuestro querido colega, pero sobre todo gran amigo, Vicent Martínez Guzmán había fallecido. Desde el principio de nuestra aventura, de impulsar la fenomenología en España de un modo organizado, estuvo plenamente presente y activo; fue además de los que también desde la docencia e investigación intentó aplicarla a la sociedad, primero pensando la naturaleza de los conflictos para, desde ahí, tratar de ayudar a resolverlos. En ese sentido, la fenomenología fue para él un instrumento teórico para ayudar a cambiar el mundo humano, para ayudar a "hacer las paces". La paz, decía don Quijote en uno de esos episodios en los que Cervantes pone a su personaje en un momento de plena lucidez, es lo más importante del mundo. Por eso el discurso de las armas estaba por encima del discurso de las letras. Vicent estaría de acuerdo con lo primero, me atrevo a conjeturar que no lo estaría con lo segundo. Pero lo cierto es que el mismo mensaje está en el anuncio del nacimiento de Jesús de Nazareth a los pastores en la tradición cristiana: paz en la tierra a los hombres de buena voluntad. Contribuir a esa paz fue el objetivo vital de nuestro querido amigo Vicent. En aras de ello creó un máster de estudios para la paz, impulsó de modo incansable la internacionalización del mismo, y en esa dirección se encaminaron su numerosas y apreciadas publicaciones.

Investigaciones fenomenológicas quiere sumarse al recuerdo de su persona y trayectoria dedicándole en el próximo número una sección especial, de la que se encargarán sus discípulas más cercanas, Irene Comíns y Sonia París.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN *IN MEMORIAM*

Irene Comins Mingol & Salvador Cabedo

Departament de Filosofia i Sociologia

Universitat Jaume I, Castelló

El pasado 23 de agosto de 2018 murió Vicent Martínez Guzmán, filósofo comprometido, autor prolífico y gran persona. Vicent, nacido en La Vall d'Uixó en 1949, nos deja un importante y amplio legado académico, de investigación y de política universitaria. Persona amada, a lo largo de su vida fue reconocido y apreciado tanto en el ámbito social de su pueblo —donde fue honrado en 1997 con la insignia de oro del Ayuntamiento y nombrado en 2001 hijo predilecto—, como en el ámbito académico-universitario, cuando en 1990 fue elegido miembro del equipo que debía configurar la futura universidad en Castellón y fue nombrado posteriormente vicerrector de la joven Universidad Jaume I.

El profesor Martínez Guzmán se licenció en Filosofía y Letras por la Universidad de Valencia en 1974. De 1977 a 1986 fue profesor de filosofía de instituto, especialmente en el instituto de su pueblo, convirtiéndose en un maestro distinguido por su compromiso con la innovación educativa y la didáctica de la filosofía.

Vicent participó de manera significativa en la creación y en el funcionamiento de un grupo de docentes e investigadores en filosofía de nuestro entorno geográfico y cultural, que se reunía periódicamente para compartir ideas y proyectos relacionados con su profesión docente. Este grupo se convertiría después en la "Sociedad de Filosofía del País Valenciano". Vicent fue elegido vicepresidente del grupo e impulsó la edición de la revista *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*. Una importante parte de su reflexión en torno a la función de la filosofía y su dimensión práctica la expuso en los escritos "Gnoseología y didáctica de la filosofía" y en "Retos para una didáctica de la ética y de la filosofía", publicados en *Quaderns de Filosofia i Ciència* (1983 y (1991).

Durante estos años de profesión docente Vicent no abandonó los estudios y la carrera académica. Bajo la supervisión del profesor Fernando Montero Moliner

desarrolló su investigación doctoral en filosofía del lenguaje y fenomenología, doctorándose en filosofía en 1985 con una tesis doctoral dedicada a la Fenomenología Lingüística de J. L. Austin. Un resumen de su investigación fue publicado en *Recerca: Revista de Pensament i Anàlisi* (1990) con el título "Fenomenología lingüística-comunicativa, mundo y experiencia en J. L. Austin".

A partir de la defensa de la tesis doctoral Vicent decidió concursar a una plaza de asociado en Filosofía que se convocó en el Colegio Universitario de Castellón (CUC), que ocupó sin problemas, compatibilizando su docencia en el instituto de la Vall d'Uixó con la docencia universitaria. Posteriormente opositó a la plaza de titular de universidad, dejando la docencia en el instituto e incorporándose al claustro de profesores del CUC y, consecuentemente, formando parte del departamento de Filosofía y Sociología de la Universidad Jaume I. De esta época es su escrito "La fenomenología lingüística de Fernando Montero", publicado en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de fenomenología* (1998). El profesor Martínez Guzmán era miembro muy activo de la prestigiosa Sociedad Española de Fenomenología.

El 12 de junio de 1985 el gobierno español firmó el Acta de Adhesión a la Comunidad Europea (en la actualidad Unión Europea). Eran, sin duda, tiempos de especial interés político y académico por la realidad social y cultural de Europa. El profesor Martínez Guzmán consideró que era conveniente profundizar en el concepto y realidad de Europa. Su reflexión en torno a Europa como realidad social y cultural, pero especialmente como referencia filosófica, fue muy interesante y la explicó por escrito en el artículo "Recuperación trascendental de la racionalidad europea", publicado en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*.

Durante los años 1989-91 dedicó tiempo y mucha ilusión a la configuración y funcionamiento de la futura Universidad Jaume I. Su actividad como vicerrector de profesorado de la recién creada universidad fue altamente significativa y bien valorada.

Trabajador incansable, emprendedor y comprometido, a lo largo de la década de los 1990, Vicent realizó trabajos de investigación en la Universidad de Frankfurt (1992), la Universidad de Berkeley (1993-1994) y la European Peace University en Stadtschlaining, (1994-1999).

Estas estancias le permitieron profundizar en el trabajo de Karl-Otto Apel y la propuesta de poder comunicativo de Jürgen Habermas, así como en la teoría de los actos de habla de J.R. Searle y el concepto de performatividad.

Pronto empezaría a poner en diálogo sus investigaciones filosóficas con los debates producidos en programas nacionales e internacionales de investigación sobre la paz. Y es que para Vicent la filosofía nos debe ayudar a tomar conciencia del sufrimiento de los seres humanos y de la naturaleza, a desarrollar el compromiso práctico para la reducción de este sufrimiento y reconstruir formas alternativas de relacionarnos entre los seres humanos y con la naturaleza. Será este compromiso lo que le llevará a desarrollar una filosofía para la paz, que más adelante se convirtió en filosofía para hacer las paces.

En este marco organizó en 1994 y 1995 las primeras y segundas Jornadas de Filosofía para la Paz, jornadas emblemáticas, antecedentes directos del curso "Filosofía para la Paz" que dictó a nivel universitario, el primero de este tipo en España. Estas actividades le alentaron a establecer en 1996 el Máster Internacional en Estudios de Paz y Desarrollo (actualmente Máster Universitario en Estudios Internacionales en Paz, Conflictos y Desarrollo) y, poco después, un Doctorado Interuniversitario en Paz, Conflictos y Democracia (ahora Doctorado en Estudios Internacionales en Paz, Conflictos y Desarrollo) en la Universitat Jaume I. En 1999 la tarea constante de construcción y difusión de culturas para hacer las paces de estos programas les hizo merecedores del reconocimiento de Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz.

Fueron años de trabajo intenso, ilusionante e innovador, en los que Vicent se comprometió a convertir el Máster y Doctorado de la Paz de la Universidad Jaume I en referentes académicos internacionales. También se involucraría desde entonces con diferentes programas sobre Estudios de Paz en España (en Madrid, Zaragoza, Santiago de Compostela, Guernica, Granada o Barcelona, entre otros) y participaría activamente en la fundación, en 1997, del Asociación Española de Investigación para la Paz (AIPAZ). Fundamental fue también la implicación de Vicent en la promoción de programas de estudios de paz en diferentes universidades en todo el mundo, en Brasil, México, EEUU, Nicaragua, Japón o Austria, muchos encabezados por algunos de sus más brillantes doctorandos. Y es que Vicent dirigió un total de veinticuatro tesis doctorales, de académicos nacionales e internacionales, algunos de los cuales ocupan actualmente puestos docentes en instituciones de importancia.

Autor prolífico, publicó sobre Didáctica de la Filosofía, Filosofía del Lenguaje, Fenomenología y Filosofía para la Paz. Nos deja más de ciento sesenta publicaciones entre libros monográficos, libros editados, artículos y capítulos de libro. Textos que seguirán enriqueciendo la filosofía, testigos perennes de su pensamiento despierto y comprometido con su tiempo.

Tras su jubilación en 2009, Vicent continuó su actividad intelectual y de compromiso por la paz como director honorífico de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universidad Jaume I de Castellón y, desde el 2016 también, como vicepresidente del Instituto Catalán Internacional de Investigación para la Paz (ICIP) en Barcelona. Además, continuó colaborando con diferentes institutos universitarios de los que era miembro, como el Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz (IUDESP) de la Universidad Jaume I y la Universidad de Alicante, el Instituto de Paz y Conflictos (IPAZ) de la Universidad de Granada, y el Instituto de Derechos Humanos, Democracia y Cultura de Paz y No violencia (DEMOSPAZ) de la Universidad Autónoma de Madrid. Muy importante en los últimos años había sido también su compromiso con la Asociación Española de Investigación para la Paz (AIPAZ), donde era miembro activo de la Junta Directiva.

Vicent ha sido una fértil semilla de paz, capaz de dejar toda una constelación de discípulos en todo el mundo, que inspirados por su legado continúan trabajando para la paz. Más de 1000 alumnos de más de cuarenta países se han formado en el máster y doctorado en estudios de la paz de la Universidad Jaume I. Y la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, dirigida actualmente por su discípula Sonia París Albert, es un programa interdisciplinario líder que promueve, junto con el Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y paz de la Universidad Jaume I, un sistema integrado de investigación, formación y sensibilización en el ámbito de la paz.

El proyecto filosófico que Vicent desarrolló, la filosofía para la paz, es todo un corpus de fundamentación filosófica de los estudios para la paz, todo un legado para los investigadores que en todo el mundo continúan su semilla. Una filosofía que ha creado escuela, y que Vicent definía brevemente como "la reconstrucción normativa de las competencias humanas para hacer las paces". Un proyecto filosófico que desarrolló en tres ámbitos principales de investigación: antropológico, epistemológico y normativo.

Antropológico. En primer lugar, la reflexión filosófica respecto a la paz requiere de un punto de partida fundamental que es el concepto de ser humano, concepto que habrá que dilucidar desafiando, a veces, algunas asunciones tradicionales. Las lecturas de Edmund Husserl y la filosofía analítica influyeron profundamente en su concepción del ser humano en términos de intersubjetividad, reciprocidad y diálogo. La propuesta de Vicent es que los seres humanos tenemos competencias para organizar nuestras relaciones de muchas maneras, con la guerra, la violencia, la marginación y la exclusión, pero también tenemos competencias para organizar nuestras relaciones de formas pacíficas, con ternura, justicia y solidaridad. De ahí la famosa frase de Vicent "los pacifistas somos los realistas", ya que reconocemos la complejidad de las posibilidades humanas. Quienes considerándose ellos mismos realistas, califican de idealistas a los pacifistas no toman en consideración las relaciones humanas en toda su complejidad y contribuyen a perpetuar las situaciones de dominación, exclusión y marginación.

Epistemológico. En segundo lugar, las reflexiones filosóficas sobre la cientificidad de los estudios para la paz llevaron a Vicent a cuestionar la misma noción de ciencia, heredera de nuestro contexto occidental, y proponer lo que denominó "giro epistemológico". Este "giro epistemológico" que critica la racionalidad positivista se vio influido por el trabajo de Husserl sobre la crisis de las ciencias europeas. La idea de la "crisis" y el "fracaso" de Europa ha sido una metáfora recurrente en la investigación de Vicent, que consideraba necesario reconstruir el papel de la ciencia en general y de las ciencias humanas y sociales en particular. Para Vicent indagar las formas alternativas de relacionarnos es una tarea tan importante que no hay ni una cultura ni una disciplina que ostente la patente de la solución. Habrá que buscar el concierto interdisciplinario e intercultural de todas las disciplinas, de todas las culturas. Por eso la filosofía para la paz se convirtió pronto en filosofía para hacer las paces, desde el compromiso con la diversidad y el reconocimiento de los conocimientos subyugados de otras culturas y, también, de las mujeres. Vicent le dio un protagonismo fundamental, en este sentido, a los estudios postcoloniales y los estudios de género. El feminismo, las nuevas masculinidades o las contribuciones de la ética del cuidado han sido temas centrales en los últimos trabajos de Vicent. Y es que Vicent fue capaz de poner en diálogo el trabajo de investigadoras para la paz feministas como Elise

Boulding, Beta Reardon y Birgit Brock-Utne, con los debates líderes en teoría moral de Carol Gilligan, Sheila Benhabib, Nancy Fraser y Judith Butler.

Normativo. Finalmente, Vicent situó esa antropología filosófica y esa nueva manera de entender el estatuto epistemológico de los estudios para la paz, en una nueva forma de entender las relaciones humanas y la política que Vicent resume en la expresión "localismo cosmopolita". Así, dirá Vicent, hay que desarrollar las "competencias y capacidades de cuidar del otro con ternura y afecto en el ámbito interpersonal y crear instituciones gubernamentales justas en diferentes contextos institucionales". En este sentido la filosofía para hacer las paces se puede considerar una reactualización del legado kantiano sensible a los matices críticos que la perspectiva de género y los saberes del Sur pudieran introducir. Como no podía ser de otra manera la herencia kantiana es patente en toda la filosofía de Vicent. Ya cuando en 1997 editó el libro "Kant: La paz perpetua, doscientos años después", escribió un capítulo brillante respecto al legado de las tesis kantianas titulado "Reconstruir la paz Doscientos años después. Una Filosofía Transkantiana para la Paz".

Estos y más principios del proyecto filosófico de la Filosofía para la Paz se pueden consultar en sus publicaciones con más detalle. Entre sus obras más relevantes al respecto encontramos los libros de referencia "Filosofía para hacer las paces", Barcelona, Icaria, 2001 (2ª ed. 2009), "Podemos hacer las paces", Bilbao, Desclée de Brower, 2005, y "El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz", Barcelona, Icaria, 2009. Vicent Martínez publicó también numerosos artículos y capítulos de libro, entre los últimos que publicó se encuentra «Martin Luther King: las dificultades de amar a los enemigos», en "King, Martin Luther: El grito de la conciencia", Barcelona, Angle Editorial y Instituto Catalán Internacional de la Paz (2006).

Su trabajo intenso en favor de la filosofía para la paz y su compromiso con su entorno sociocultural le hicieron merecedor de diferentes reconocimientos a lo largo de su vida. Así, en 1997 Vicent Martínez recibió la insignia de oro del Ayuntamiento de Vall de Uxó por su dedicación a promover los Estudios para la Paz en todo el mundo y en 2001 fue nombrado hijo predilecto de La Vall d'Uixó. En el año 2009 fue galardonado, por su trayectoria, con el Premio de la Paz Memorial Juan XXIII que concede el Instituto Víctor Seix de Polemología y la Universidad Internacional de la Paz de Cataluña. En 2011 recibió el Premio Internacional de la Paz Ciudad de Castellón. Uno de los últimos premios que se le

otorgaron fue en diciembre de 2017, cuando recibió en Madrid el "Reconocimiento Francisco A. Muñoz Muñoz" a su trayectoria académica en favor de la construcción de la paz.

Vicent Martínez Guzmán, fundador del Máster y Doctorado en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo, de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, e impulsor del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz de la Universidad Jaume I (UJI), ha convertido esta universidad en un referente internacional en estudios de paz. Su trabajo docente y de investigación nos seguirá inspirando y recordando que si queremos podemos hacer las paces. Como muy bien decía Vicent: "Nosotros los pacifistas somos los realistas. No tenemos excusa, tenemos responsabilidad".

Traducción del texto original publicado en la revista *Quaderns de Filosofia i Ciència*, V: 2, 2018 a cargo de Joan G. Guardiola

ARTÍCULOS

¿EN QUÉ SENTIDO MI CUERPO ES MÍO? EL “CUERPO PROPIO” EN *IDEEN II Y PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION*

IN WHAT SENSE IS MY BODY MINE? THE “BODY PROPER” IN *IDEEN II AND PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION*

Esteban A. García

Universidad de Buenos Aires - Consejo Nac. de Investigaciones Científicas y
Técnicas (Argentina)
baneste72@gmail.com

Resumen: El artículo confronta el análisis merleau-pontiano de los cuatro caracteres del “cuerpo propio” en *Phénoménologie de la Perception* (I.2) con el tratamiento original que Husserl realizó de los mismos puntos en *Ideen II* (II.3). Se examinan sus respectivos análisis de la permanencia absoluta, las sensaciones dobles, las cenestesias y las cinestesias para determinar el diferente significado que comporta el “cuerpo propio” para cada autor. Se observa así que las “ubiestesias” no desempeñan para Merleau-Ponty el rol constitutivo del cuerpo propio que tienen para Husserl. Esto conduce a distinguir, siguiendo a Husserl, dos sentidos diferentes de propiedad. Mientras que Husserl asocia el cuerpo propio con un sentido secundario de propiedad, derivado de un sentido yoico originario, para Merleau-Ponty la experiencia más básica del yo y de lo propio es vivida por un sujeto corporal al percibir y moverse.

Palabras clave: Husserl, Merleau-Ponty, corporalidad, constitución.

Abstract: The article confronts the Merleau-Pontyan analyses of the four features of the “body proper” in *Phénoménologie de la Perception* (I.2) with the original Husserlian consideration of the same issues in *Ideen II* (II.3). I examine their analyses of absolute permanency, double sensations, cenesthesia and kinesthesia, to determine the different meaning that the “body proper” acquires for each author. It is thus observed that “localized sensations” do not play for Merleau-Ponty—as they do for Husserl—the constitutive role of the body proper. This leads to distinguish, following Husserl, two different senses of ownership. Whereas Husserl associates the “body proper” with a secondary sense of ownership deriving from an originary sense of self, for Merleau-Ponty the most basic experience of myself and of ownership is lived by a corporeal subject in perception and movement.

Palabras clave: Husserl, Merleau-Ponty, corporeality, constitution.

Merleau-Ponty fue el primer investigador extranjero en consultar los Archivos Husserl de Louvain en 1939¹. Durante su visita, uno de los escritos entonces inéditos que más le interesaron fueron los correspondientes al segundo volumen de *Ideen*, cuya lectura le provocó, en sus palabras, “una experiencia casi voluptuosa”². Los análisis acerca del *Leib* que recorren toda esa obra, pero se concentran particularmente en el capítulo 3 de la Sección II (“La constitución de la realidad anímica a través del cuerpo”³), son una fuente capital en la que Merleau-Ponty abrevó para forjar el concepto de “cuerpo propio” o “cuerpo vivido” que desarrolló en su *Phénoménologie de la perception* (PP), donde puede leerse: “Hemos aprendido de nuevo a sentir nuestro cuerpo, hemos reencontrado bajo el saber objetivo y distante del cuerpo este otro saber que tenemos de él, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo”⁴.

El capítulo I.2 de la *Phénoménologie de la perception*, titulado “La experiencia del cuerpo y la psicología clásica”, aborda punto por punto cada uno de los caracteres del *Leib* señalados por Husserl en el recién mentado capítulo de *Ideen II* (II.3)⁵. Merleau-Ponty incluso utiliza reiteradamente los mismos términos que Husserl, si bien sólo refiere a *Ideen II* en una breve nota al pie, agradeciendo en particular a Van Breda “el haber podido consultar ciertos inéditos”⁶. El objetivo del capítulo de PP parece claro: se trata de mostrar que el cuerpo propio considerado como objeto de la percepción reviste ciertos caracteres privativamente suyos que lo distinguen de cualquier otro objeto, y más aún, lo hacen

¹ Cfr. Herman Leo Van Breda, “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1962, pp. 410-430.

² Richard Rojcewicz-André Schuwer, “Translator’s Introduction”, en *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. xvi.

³ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952 (en adelante Husserliana IV), pp. 143-161 / *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. de Antonio Zirión Q., México, UNAM, 1997 (en adelante Z), pp. 183-201.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945 (en adelante PP), p. 239. En todas las citas de esta obra la traducción es propia. Para la traducción se tomó como referencia la versión de J. Cabanes (*Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1993), la cual fue reiteradamente modificada.

⁵ Luego de esta primera presentación sistemática de PP I.2, Merleau-Ponty volverá a referirse a esta sección de *Ideen II* acerca del *Leib* en diversos trabajos posteriores, tales como “Le philosophe et son ombre”, en *Signes*, París: Gallimard, 1960, pp. 201-228; “L’entrelacs-le chiasme”, en *Le visible et l’Invisible*, París: Gallimard, 1964, pp. 172-204; *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, París: Éd. du Seuil, 1995, pp. 106-109.

⁶ PP, p. 108, nota 1.

“incompatible con el estatuto de objeto”⁷. Según el orden de exposición en el capítulo y en sus propios términos, estos rasgos son su “permanencia absoluta” en el campo perceptivo, las “sensaciones dobles”, su carácter de “objeto afectivo” y las “sensaciones cinestésicas”.

El hecho de que Merleau-Ponty atribuya desde el título del capítulo esta caracterización del cuerpo a “la psicología clásica”, mientras que como es evidente (y él mismo indica en una nota) la recoja directamente de *Ideen II*, resulta un tanto curioso y puede dar lugar a ciertos equívocos. Los “análisis constitutivos” desarrollados originalmente por Husserl en *Ideen II* son propiamente fenomenológicos, si bien se encaminan en cada una de las tres secciones que articulan la obra a determinar los rasgos esenciales de regiones restringidas de la experiencia, en el caso del capítulo que nos ocupa (II.3), la región relativa a los seres vivos o “animados” y entre ellos el ser humano⁸. Esta “ontología regional” de la naturaleza viviente que es tarea de la fenomenología elucidar estaría, para Husserl, a la base de las investigaciones empíricas biológicas y psicológicas, pero no se identifica con ellas, si bien Merleau-Ponty no se detiene en esta distinción y reseña los análisis husserlianos asociándolos sin aclaraciones con “la psicología clásica”. Este modo un tanto vago o general de referir los análisis husserlianos en PP, I.2 le es útil para desarrollar, en la segunda parte del capítulo, una reflexión acerca de la relación entre la psicología y la filosofía, cuestión que este trabajo no abordará.

Mi propósito aquí, en cambio, es considerar cada uno de los cuatro caracteres distintivos del “cuerpo propio” tal como Merleau-Ponty los expone en PP (I.2) lado a lado con la fuente de donde los recoge, es decir, con la exposición que Husserl realizara de cada uno de ellos en *Ideen II* (II.3), para precisar así ciertas convergencias y divergencias entre los dos abordajes. Será posible de este modo determinar si Merleau-Ponty, aun bajo los mismos títulos y con la misma terminología que Husserl acuñó para aludir a estos rasgos, no transformó sustancialmente su sentido de modo tal que el “cuerpo propio” designa, en última instancia,

⁷ PP. 106.

⁸ “En estas consideraciones hemos hecho uso del derecho de la reducción fenomenológica” (Husserliana IV, p. 179 / Z, p. 225). El presente trabajo se enfoca particularmente en el capítulo señalado de la Sección II de *Ideen II*, al ser éste la fuente principal de la caracterización merleau-pontiana del cuerpo en el capítulo puntualmente analizado aquí de PP. Sin embargo, estos análisis parciales podrían ser ampliados y enriquecidos teniendo en cuenta la reconsideración husserliana de la corporalidad en su relación con el yo personal o espiritual abordado en la Sección III de *Ideen II*.

algo sustancialmente diferente para cada uno de los filósofos. Si estos caracteres definen para ambos autores la especificidad de mi cuerpo como “cuerpo propio” y singularizan aquel *Leib* que Husserl refiere como “lo más originariamente mío, lo originariamente propio mío y propio de manera permanente”⁹, podremos a partir de este análisis preguntarnos, entonces: ¿en qué sentido preciso comprende cada uno de los filósofos esta relación de pertenencia, cercanía o inherencia de “mi cuerpo” respecto de “mí”?

El presente análisis no se propone tomar partido directamente en las actuales discusiones acerca de la relación de continuidad o ruptura entre ambas filosofías, o acerca de la mayor o menor fidelidad de la lectura merleau-pontiana de Husserl. Es sabido que mientras que algunos intérpretes acentúan las diferencias¹⁰ y las “deformaciones”¹¹, otros en cambio resaltan la fidelidad de Merleau-Ponty al “auténtico Husserl” y la continuidad de sus filosofías¹². Intervenir en tal discusión más amplia requeriría referirse a un espectro mucho más vasto de temas comunes a ambos autores que el que este trabajo se propone abordar, espectro que debería incluir cuestiones tan diversas como las de la reducción, las síntesis pasivas, la intencionalidad operante, la naturaleza, la historia, la intersubjetividad o la institución, entre muchas otras. Sin embargo, un estudio como el aquí propuesto, estrechamente acotado textual y temáticamente, puede aportar ciertos elementos útiles para quienes emprenden tales análisis de alcance más general que el presente.

⁹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*, Husserliana XIV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 58 s. Adoptamos aquí la traducción de A. Serrano de Haro en “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, en *La posibilidad de la Fenomenología*, Madrid: Ed. Complutense, 1997, p. 185.

¹⁰ Cfr. Thomas M. Seebohm, “The Phenomenological Movement: A Tradition Without a Method? Merleau-Ponty and Husserl”, en T. Toadvine-L. Embree (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Netherlands: Kluwer, 2002, pp. 51-68.

¹¹ Elizabeth Behnke, “Merleau-Ponty's Ontological Reading of Constitution in *Phénoménologie de la Perception*”, en *Merleau-Ponty's Reading ...*, p. 31.

¹² Cfr. Dan Zahavi, “Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal”, en *Merleau-Ponty's Reading ...*, pp. 3-30; Sara Heinämaa, “From Decisions to Passions: Merleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Reduction”, en *Merleau-Ponty's Reading ...*, pp. 127-148.

1. MI CUERPO Y SU PERMANENCIA ABSOLUTA “DE MI LADO”

En primer lugar, Merleau-Ponty observa que el cuerpo propio es percibido constantemente, es decir, que tiene una permanencia absoluta en mi campo perceptivo, a diferencia de la permanencia relativa de cualquier otro objeto del que puedo apartarme o que incluso puede desaparecer. Esta permanencia, que no es una permanencia “en el mundo” o “delante de mí” sino “de mi lado” (*de mon côté*), es correlativa de una limitación absoluta de la posibilidad de variar de punto de vista respecto suyo: el cuerpo “se me presenta siempre bajo el mismo ángulo” y tiene escorzos definitivamente inaccesibles a mi percepción¹³. Esto hace que nunca pueda estar “completamente constituido”, escribe entre comillas Merleau-Ponty refiriendo en nota a pie de página a *Ideen II*¹⁴. Por su parte, Husserl caracterizaba en el §41 de esa obra al cuerpo como “punto cero de todas las orientaciones” con las que se me presenta cualquier objeto y como “aquí central último” —como “estando siempre aquí”—, ligando estas determinaciones al hecho de que “no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o de alejarlo a él de mí”¹⁵. Como dice A. Serrano de Haro al comentar estos párrafos, mi cuerpo es permanente “objeto de coatenCIÓN, esto es, de una atención paralela a la primaria que recae sobre las cosas”¹⁶. En correspondencia con esta situación, afirma Husserl,

las multiplicidades de aparición del *Leib* están en determinada manera restringidas: ciertas partes del *Körper* sólo puedo verlas en un peculiar acortamiento perspectivo, y otras [...] son invisibles para mí. El mismo *Leib* que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí mismo y es una cosa constituida de modo curiosamente imperfecto.¹⁷

¹³ PP, pp. 106-108.

¹⁴ PP, p. 108. Merleau-Ponty reitera que Husserl habló del cuerpo como “nunca completamente constituido” en PP, p. 465 (esta vez sin referencias), y extrapola la misma caracterización —“*Jamais complètement constitué*”— al mundo (PP, p. 517) y al tiempo (PP, p. 474).

¹⁵ Husserliana IV, pp. 158-159 / Z, pp. 198-199.

¹⁶ Agustín Serrano de Haro, “Fundamentos ...”, p. 188.

¹⁷ Husserliana IV, p. 159 / Z, p. 199. Sigo la traducción de Ziri6n Q., con la diferencia de que conservo en alem3n los t6rminos *K6rper* y *Leib* (que Ziri6n Q. traduce como “*cuervo*” y “*cuervo*” respectivamente), para facilitar la lectura. Es sabido que Husserl utiliza *K6rper* como “*cuervo f6sico*”, y *Leib* tanto en el sentido del “*cuervo vivo*” o “*viviente*”, objeto de investigaci6n biol6gica y psicol6gica, como en el sentido m3s originalmente fenomenol6gico del “*cuervo vivido*”, “*subjetivo*” o “*propio*” (que algunos optan por traducir como “*soma*” o “*carne*”), lo que hace necesario precisar su significado en funci6n del contexto. Acerca de

Si bien la exposición merleau-pontiana parece a primera vista simplemente parafrasear la caracterización husserliana, el significado que Merleau-Ponty otorga a estos dos rasgos interconectados del cuerpo (la "permanencia" y la "constitución incompleta") se aleja del que les atribuye Husserl. Husserl califica estos caracteres como "peculiaridades del cuerpo" e incluso "extrañezas" o "curiosidades" que hacen que se presente "como una cosa de especie peculiar" y lo distinguen de todo otro "miembro de la naturaleza" sin que deje de ser uno de ellos¹⁸. Merleau-Ponty, por el contrario, enfatiza que su permanencia absoluta y la imposibilidad de ser constituido completamente le impiden "ser jamás un objeto"¹⁹ y, más aun, son condiciones necesarias y esenciales para la percepción de cualquier objeto, de tal modo que lo tornan inescindible del yo y lo hacen formar parte de la esfera de lo subjetivo y trascendental: "mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos"²⁰. Así, critica explícitamente el que se las considere como "curiosidades psicológicas" o "'caracteres distintivos' de ciertos contenidos de conciencia", términos en los que resuenan los utilizados por Husserl en *Ideen II*²¹. Como ha mostrado E. Behnke, lejos de ser una mera paráfrasis, el modo en que Merleau-Ponty retoma el tema husserliano implica, cuanto menos, una "transformación" de sentido: "Merleau-Ponty se apropia del motivo del cuerpo vivido como una «cosa constituida de modo incompleto» de *Ideas II* [...] [y] lo transforma en el motivo de aquello que nunca puede ser «objeto» porque nunca puede ser «completamente constituido»"²². En suma, si Husserl señala una singularidad del cuerpo propio que lo distingue entre los cuerpos, Merleau-Ponty realiza el rol de esta singularidad hasta el punto de extraer al cuerpo del ámbito objetivo y otorgarle el rol de sujeto de la percepción.

este problema cfr. Elizabeth Behnke, "Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in *Ideas II*", en Thomas Nenon-Lester Embree (eds.), *Issues in Husserl's Ideas II*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1996, p. 139.

¹⁸ Husserliana IV, pp. 158-159 / Z, pp. 197, 199.

¹⁹ PP, p. 108.

²⁰ *Idem*.

²¹ PP, p. 111.

²² Elizabeth Benke, "Merleau-Ponty's Ontological Reading ...", pp. 35, 36.

2. "UBIESTESIAS" Y SENSACIONES DOBLES

Merleau-Ponty consigna como un segundo "carácter" (entrecomillado en el original) el que el cuerpo provee "sensaciones dobles": al tocar mi mano derecha con la izquierda, la mano tocada también siente. Si bien nunca ambas manos se sienten al mismo tiempo tocadas y tocantes sino que alternan sus funciones, "en el paso de una función a la otra puedo reconocer la mano tocada como la misma que luego será tocante": el cuerpo "trata de tocarse tocando, bosqueja «una especie de reflexión» y esto bastaría para distinguirlo de los objetos"²³. Husserl efectivamente daba cuenta de esta misma situación en los §§35-37 de *Ideen II*, así como en el § 44 de *Meditaciones Cartesianas*, de donde proviene la referencia de Merleau-Ponty al "esbozo de reflexión": la corporalidad, dice Husserl allí, "está referida retroactivamente a sí misma"²⁴. Sin embargo, es necesario resumir el contexto en que Husserl aborda este punto en *Ideen II* para advertir las divergencias con la refundición merleau-pontiana.

Husserl comienza el §36 observando que el cuerpo aparece (parcialmente) como un objeto percibido, más restringidamente a la vista y más ampliamente al tacto. A continuación, advierte que cuando una mano toca la otra, la parte tocada "se vuelve *Leib*, siente" (*es wird Leib, es empfindet*)²⁵, dando lugar a lo que Husserl denomina "sensaciones dobles" (*Doppelempfindungen*)²⁶. Pero continúa observando que lo mismo se advierte cuando una parte de mi cuerpo es tocada por otros cuerpos, esto es: no sólo tiene sensaciones referidas a aquel cuerpo que lo presiona, golpea o pincha sino que también tiene sus sensaciones de toque, pinchadura, etc.²⁷ Para mencionar otros ejemplos husserlianos: al sentir el frío de una habitación, siento simultáneamente el frío en mis pies; al sentir las determinaciones cósicas de la ropa que uso tengo simultáneamente sensaciones de presión o tirantez en mi cuerpo; al levantar algo y sentir su peso, siento a la

²³ PP, p. 109. Merleau-Ponty volverá a examinar más extensamente esta "reversibilidad" acentuando su carácter siempre "inminente" o "elusivo" en *Le Visible et l'Invisible*, pp. 194 ss.

²⁴ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana, La Haya: Martinus Nijhoff, 1950, p. 128 (traducción de J. Gaos y M. García-Baró, *Meditaciones Cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 158).

²⁵ Husserliana IV, p. 145 / Z, p. 184.

²⁶ "Y en el caso de que una parte del cuerpo es a la vez objeto externo para la otra, tenemos las sensaciones dobles" (Husserliana IV, p. 147 / Z, p. 187).

²⁷ Husserliana IV, p. 145 / Z, p. 185.

vez la presión en mi brazo; al deslizar un dedo sobre la mesa tengo a la vez y en paralelo una serie de sensaciones que refiero a la lisura de la mesa y otra serie de sensaciones táctiles en mi dedo, exactamente correspondientes. Al segundo tipo de “sucesos corporales específicos” que se presentan “ahí donde” el cuerpo siente Husserl los denomina *Empfindnisse*, “sensaciones localizadas” o “ubiestesias”, para distinguirlos de *Empfindungen*, “sensaciones” que referimos a notas de las cosas sentidas²⁸. El § 37 señala que las sensaciones dobles y más ampliamente las ubiestesias —de las que las primeras constituyen en este análisis husserliano un caso particular— son exclusivamente propias de la “región táctil”, y no se dan en la “región visual” ni en las demás. Esta constatación sirve a la conclusión de que “el *Leib* sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor y similares”²⁹. Husserl afirma que un sujeto que sólo tuviera capacidad ocular no vería “su cuerpo”, ya que el cuerpo visto sólo adquiere su carácter de “propio” por las ubiestesias, y tampoco movería “su cuerpo” alguien que moviera inmediatamente y a voluntad un cuerpo sin sensaciones localizadas³⁰.

Atendiendo ahora a los contrastes entre los análisis de uno y otro filósofo acerca de este punto, se observa en primer lugar que Husserl encuadra su reflexión acerca de las sensaciones dobles en el contexto más amplio del abordaje de las sensaciones táctiles localizadas (*Empfindnisse* o ubiestesias). Si bien estas últimas no son mencionadas como tales por Merleau-Ponty en el capítulo de *PP* aquí en cuestión, es claro que las conclusiones que él extrae del análisis de las sensaciones dobles se extiende en general a las ubiestesias, de las que las primeras son sólo un caso particular: que el cuerpo “trata de tocarse tocando” o “esboza una especie de reflexión”, como dice Merleau-Ponty, se comprueba no sólo cuando el cuerpo se toca a sí mismo, sino cuando, al tocar otra cosa (o ser tocado por ella) se siente a sí mismo. En cambio, una diferencia relevante en el modo en que Merleau-Ponty retoma los análisis husserlianos acerca de las ubiestesias y las sensaciones dobles, estriba en que él no cifra en ellas la clave de “la constitución del cuerpo propio”, como hacía Husserl, sino que las consigna como

²⁸ Husserliana IV, p. 146 / Z, p. 186. “Ubiestesia” es un neologismo acuñado por Zirión Q. para traducir *Empfindnisse*, arcaísmo originalmente sinónimo de *Empfindung* al que Husserl dota aquí de un significado específico.

²⁹ Husserliana IV, p. 150 / Z, p. 190.

³⁰ “No se dirá que quien sólo ve, ve su cuerpo” (*Idem*).

una evidencia más sumada a las antes consideradas de que el cuerpo es, antes que un objeto percibido peculiarmente, el sujeto percipiente mismo, algo que Husserl nunca afirma. Para que esta divergencia se haga evidente será necesario precisar el significado que tienen en el contexto de *Ideen II* los términos de “constitución” y de “cuerpo propio”.

3. ¿QUÉ SIGNIFICA ANALIZAR LA “CONSTITUCIÓN” DEL “CUERPO PROPIO”?

En primer lugar, hay que recordar que en las “investigaciones fenomenológicas sobre la constitución” desarrolladas en *Ideen II* el término “constitución” no tiene el sentido genético o dinámico de cómo algo llegó temporalmente a ser lo que es, aun si Husserl apela circunstancialmente a términos genéticos para llevar luz a algún punto del análisis constitutivo³¹. En segundo lugar, la “constitución” tampoco tiene para Husserl el sentido de una creación puramente activa que realizara el yo desde sí mismo, construyendo realidades con recursos propios “extraídos desde su propio centro”³². (El capítulo que dedica *Ideen II* al yo puro señala que, si el yo “se dirige” a los objetos intencionados, también se puede afirmar sin contradicción que es “objetivamente atraído” por ellos, habiendo “casi siempre radiaciones dobles” desde el centro hacia afuera “y rayos en marcha atrás desde los objetos”³³). Un tercer sentido de la “constitución”, el que efectivamente opera en *Ideen II*, es el que Husserl ya especificaba en el primer volumen de *Ideen* al afirmar que analizar los problemas de la “constitución de las objetividades de la conciencia” equivale a “mostrar sistemáticamente cómo están diseñadas por su *esencia* todas las relaciones de una real y posible conciencia de ellas”³⁴. Como señala Ludwig Landgrebe, en *Ideen II* predomina este sentido “metodológico” de “constitución” que alude a la estructura del objeto y sus

³¹ Husserl aclara este punto en párrafos como el concerniente al sonido y la espacialidad, en Husserliana IV, pp. 21-24 / Z, p. 51-54.

³² Cfr. Elizabeth Behnke, “Merleau-Ponty’s Ontological Reading ...”, p. 40. En este sentido la autora sostiene con razón que Merleau-Ponty en algunas de sus afirmaciones más críticas “reescribe” el significado del término husserliano “constitución” en un sentido tan fuertemente idealista que difícilmente se encuentre en Husserl.

³³ Husserliana IV, pp. 97, 105 / Z, pp. 133, 142.

³⁴ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Husserliana III, La Haya: Martinus Nijhoff, 1950, §86, p. 214. (Traducción de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 208).

correlativos modos de conciencia, y que debe distinguirse del concepto "idealista", aun si "esta distinción no fue marcada con claridad desde un comienzo por el mismo Husserl"³⁵. En los términos de Paul Ricoeur, analizar la constitución en *Ideen II* significa "silabear" el sentido de un objeto, "deshaciendo las múltiples intenciones que en él se entrecruzan"³⁶. En la misma línea, Javier San Martín observa que el sentido predominante de "constitución" en la obra es el de "configuración": se trata de exponer el entramado de que está hecha una realidad o entidad, la posición de los elementos que la componen en el conjunto. Así, por ejemplo, "cuando Husserl se pregunta por la constitución de la carne [*Leib*] alude a cuáles son los elementos que integran el cuerpo y en qué medida esos elementos tienen alguna unidad, o qué unidad tienen"³⁷. ¿Qué significa entonces, en estos términos, analizar la constitución del "cuerpo propio", es decir, de un cuerpo "mío", propio del yo?

Si bien asociamos el "cuerpo propio" con el bagaje conceptual y los términos técnicos propios de la fenomenología, es necesario recordar que no se trata primeramente de un concepto filosófico, ni siquiera de una acuñación terminológica inédita de una escuela particular: los fenómenos, y en este caso también los términos que a ellos se refieren, preceden a la fenomenología que los pretende describir y analizar. Como afirma Husserl al iniciar sus análisis constitutivos en la Sección Segunda acerca de la "naturaleza viviente" (i.e., de los seres vivos): se trata de "«extraer de la experiencia» el concepto genuino" del fenómeno de que se trate³⁸. Por ello, para comenzar a analizar el fenómeno del cuerpo propio como dimensión del "yo-hombre" se refiere al "concepto cotidiano" y al "discurso normal en primera persona" que enuncia que "yo tengo mi cuerpo"³⁹, relación de propiedad del yo respecto del cuerpo que está presente también al decir que "yo veo con *mis* ojos", "yo toco las cosas con *mis* manos" o "yo muevo *mis* pies". El lenguaje corriente llama "mi cuerpo" a este cuerpo único que tiene en la

³⁵ Ludwig Landgrebe, "Regiones del ser y ontologías regionales en la fenomenología de Husserl", en *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, trad. M. Presas, Buenos Aires: Sudamericana, 1968, pp. 224-225.

³⁶ Paul Ricoeur, "Analyses et problèmes dans 'Ideen II' de Husserl", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1951, pp. 358-359.

³⁷ Javier San Martín, "Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo", en Jacinto Rivera de Rosales- María Carmen López Sáenz (eds.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid: UNED, 2002, pp. 152-153.

³⁸ Husserliana IV, p. 91 / Z, p. 126.

³⁹ Husserliana IV, p. 94 / Z, p. 129.

experiencia perceptiva y motriz una relación inmediata y permanente conmigo, a diferencia de la relación con otros cuerpos que es intermitente y siempre mediada por este único cuerpo. A esta experiencia común apelaba ya Husserl en la Sección Primera de *Ideen II* —sobre la constitución de la “naturaleza material” (i.e., de los entes físicos)— cuando afirmaba que “todo lo real-cósico del mundo circundante del yo tiene su referencia al *Leib*”⁴⁰. Ahora bien, en la Sección II Husserl analiza la constitución de este cuerpo único para el yo, “desde el cual el yo puro intuye el espacio y el mundo entero de los sentidos”⁴¹, y propone, como vimos, como clave de esta constitución a las sensaciones localizadas del tacto: el que yo mueva “mi cuerpo” o vea “mi cuerpo” supone la conciencia de un único cuerpo como “mío”, y esa conciencia se funda en que las sensaciones táctiles referidas a cualquier objeto son acompañadas de sensaciones táctiles localizadas en este único objeto que se deslinda así de todos los demás cuerpos como “mío” por su permanente lazo con el yo. En suma, en el fenómeno que designamos como “mi cuerpo”, Husserl distingue diversos componentes constitutivos (la permanencia absoluta, el movimiento libre, el centramiento de la perspectiva visual, etc.) y señala uno de ellos (y no el más comúnmente evidente), las ubiestesias, como el fundante e imprescindible para experimentarlo como “mío”, y como aquel sobre el cual los otros caracteres se articulan enriqueciendo el sentido del cuerpo “propio” que sólo el primer elemento le concede.

Ya observamos que Merleau-Ponty al retomar estos análisis no prioriza las ubiestesias ni ningún otro “elemento constitutivo” en particular, ni se refiere por lo demás a la “constitución” del cuerpo propio, sino que pasa revista a estos diversos caracteres del cuerpo propio que lo desplazan de su rol de objeto y lo revelan como sujeto de la percepción. Desde el primer punto abordado en *PP* I.2 (la permanencia absoluta) el análisis muestra una notable divergencia respecto de la dirección que siguen los análisis husserlianos. Como vimos, Merleau-Ponty subraya que la permanencia del cuerpo no es una permanencia “en el mundo” sino una permanencia “del lado del yo”, y para hacer patente esta diferencia alude al ejemplo de un prisionero que sólo viera el mundo exterior por medio de una ventana⁴². Ciertamente toda su percepción visual del mundo estaría mediada

⁴⁰ Husserliana IV, p. 56 / Z, p. 88.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *PP*, p. 107.

por la ventana —v. gr. un marco y unos barrotes— y toda sensación referida a cualquier cuerpo del mundo exterior estaría acompañada por sensaciones referidas a esa ventana, un cuerpo único y permanente. Pero esto no bastaría para hacer de ese cuerpo (la ventana) un cuerpo “mío”, “mi cuerpo”. Similarmente podría afirmarse que el que todas nuestras sensaciones táctiles objetivas estén acompañadas por sensaciones referidas a un único cuerpo (ubiestesias) sólo hace que este cuerpo se distinga de todos los otros, pero no hacen de él “mi cuerpo”, como pretende Husserl. Taylor Carman acertadamente señala:

Supongamos que este cuerpo no tenga para mí el sentido de ser mi cuerpo. Ahora supongamos que yo localizo mis sensaciones en este mismo cuerpo. Sigue siendo una cuestión abierta por principio *de quién* es este cuerpo en el que localizo mis sensaciones [...] Si yo no tengo ya un sentido de propiedad del cuerpo, o más bien de auto-identificación corporal, no es claro qué diferencia podría hacer la localización de mis sensaciones en este cuerpo. [...] Si yo ya identifico mi cuerpo, en el que localizo las sensaciones, como mío, entonces la localización de las sensaciones entra en escena demasiado tarde para jugar el rol fundante que Husserl le reserva⁴³.

En esta línea, podría afirmarse que Merleau-Ponty no analiza la “constitución del cuerpo propio” en términos de un cuerpo al que atribuimos sensaciones localizadas, en primer lugar porque ello no sería suficiente para hacer de un cuerpo “mi cuerpo”, y en segundo lugar porque tampoco es necesario analizar qué lo hace “propio”, puesto que no hay experiencia perceptiva de algún objeto en que no conste como sujeto que los percibe: “está del lado del yo”, como decía el autor, y en ese sentido consta primitivamente como “mi cuerpo”⁴⁴. Más aun, intentaré mostrar que, desde una visión merleau-pontiana, si nada es necesario

⁴³ Taylor Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, *Philosophical Topics*, 27, 2, 1999, pp. 213-214.

⁴⁴ Merleau-Ponty parece considerar que esta autopercepción del yo-cuerpo no es exclusiva del tacto sino más generalmente propia de todo percibir y moverse. De ahí que su análisis no priorice como lo hace Husserl las ubiestesias táctiles y las considere en cambio en el contexto más amplio del modo en que toda relación con objetos señala a la vez “el lugar del yo” en el campo perceptivo: no sólo al tocar me siento tocado, sino que al ver algo lo visto indica mi lugar (cfr. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 188) y al mover objetos “me muevo” (no muevo un objeto-cuerpo y por medio suyo otros objetos). No sólo en la experiencia táctil sino en la experiencia en general “tengo conciencia de mi cuerpo a través del mundo”, en la medida en que mi cuerpo “es, en el centro del mundo, el término no advertido hacia el cual todos los objetos vuelven su rostro” (PP, p. 97).

para hacerlo propio es porque el significado más primario de lo propio y del yo deriva justamente de mi experiencia corporal.

4. DOS SENTIDOS DE "PROPIEDAD" DEL "CUERPO PROPIO"

El "cuerpo propio" del yo, entonces, tiene distintos sentidos para Husserl y para Merleau-Ponty. Que algo sea "propio" o "mío" puede significar al menos dos cosas bien distintas, como Husserl mismo señala: la expresión tiene un sentido fuerte, propio u originario, y un sentido débil, "figurado" o "por transferencia", que admite graduaciones de mayor o menor inherencia al yo, pero en ningún caso es "propio" o "yoico" en el sentido primario del que los demás sentidos derivan. Precisemos esta diferencia. La conciencia es para Husserl una corriente temporal de vivencias intencionales (actos) y no intencionales (sensaciones)⁴⁵, y el "yo" designa la unidad de este curso: es el polo desde donde irradian los actos que dan sentido o forma al material sensible, intencionando por medio de sensaciones un objeto trascendente a la conciencia. Las vivencias son "propias" del yo, entonces, en el sentido propio u originario de que el yo no es más que la unidad de su curso y no es nada sin ellas o aparte de ellas: "El yo puro es, para subrayarlo expresamente, un yo numéricamente único con respecto a «su» corriente de conciencia"⁴⁶, dice *Ideen II*. En el Libro I Husserl ya había afirmado en igual sentido que "con todo este peculiar estar entrettejido con todas «sus» vivencias, no es el yo que las vive nada que pueda tomarse *por sí*". Prescindiendo de sus vivencias el yo "está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable [...]"⁴⁷.

Ahora bien, de los dos tipos mentados de vivencias sólo los actos tienen el sentido más propio de ser "míos", puesto que las sensaciones por medio de las que percibimos objetos espaciales se localizan en un cuerpo, por lo que ellas y el cuerpo al que están referidas sólo pueden ser "propios" en sentido secundario o "figurado". Veamos cómo expresa esto mismo Husserl:

a. Las sensaciones están localizadas en el cuerpo, pero no lo están los actos intencionales que por medio de ellas perciben un objeto. En otras palabras, para

⁴⁵ Cfr. por ejemplo Husserliana IV, p. 178; pp. 97 ss. / Z, p. 224; pp. 133 ss.

⁴⁶ Husserliana IV, p. 110 / Z, p. 147.

⁴⁷ Husserliana III, §80, p. 195 (trad. de J. Gaos, p. 190).

Husserl el análisis fenomenológico muestra que las expresiones “toco con mis dedos” o “veo con mis ojos” no aluden a una experiencia en la que “mis ojos ven” o “mis dedos palpan” (lo que supondría una identificación del yo con el cuerpo), sino más bien a una en la que “el yo palpa por medio de «sus» dedos” o “el yo ve por medio de «sus» ojos”:

[...] la conciencia total de un hombre está enlazada en cierta manera con su *Leib* mediante su soporte hylético; pero está claro que las vivencias intencionales mismas ya no están directa y propiamente localizadas, ni forman un estrato en el cuerpo. La percepción en cuanto aprehender táctil de la figura no se asienta en el dedo que palpa, en el cual está localizada la sensación de tacto. [...] Que con frecuencia hablemos como si así fuera no es prueba alguna de que realmente lo aprehendamos así en la intuición. Los contenidos de sensación entretejidos tienen realmente localización intuitiva dada, no las intencionalidades, y solamente por transferencia (*in Übertragung*) hablamos de ellas como referidas al cuerpo o incluso como existentes en el cuerpo⁴⁸.

b. En consecuencia, lo “propio del yo” o “lo subjetivo” en sentido primario o propio, y no figurado o “por transferencia”, son sólo los actos intencionales, y no las sensaciones ni el cuerpo “propio” en que se localizan:

Así, pues, las sensaciones son subjetivas, pero en un sentido enteramente distinto que los actos. Yo tengo sensaciones de una manera enteramente distinta yo ejecuto actos. El *Leibkörper* como portador de datos de sensación que están «localizados» en él, como sustrato de campos de sensación, es subjetivo en sentido figurado (*in übertragenem Sinn*).⁴⁹

Precisando este sentido “figurado” de propiedad del cuerpo, Husserl añade que si

el cuerpo es “subjetivo”, “propio” o “yoico” como portador de sensaciones, órgano de movimientos libres y centro de orientación, todo ello son yoidades merced a las yoidades primigenias [...] porque yo ya soy y en cierta manera le confiero a él las virtudes particulares [...]. Encontramos, pues como lo primigenia y específicamente subjetivo

⁴⁸ Husserliana IV, p. 153 / Z, p. 193.

⁴⁹ Husserliana IV, p. 317 (“Beilage VI”) / Z, p. 368 (“Anexo VI”). Zirión Q. traduce *Leibkörper* como “cuerpo corporal”. J. Gaos y M. G. Baró lo traducen como “cuerpo físico-vivo” en *Meditaciones Cartesianas*, México FCE, 1996.

al yo en sentido propio, el yo de la «libertad», el que presta atención, considera, compara, distingue, [..., etc.]. [...] Queda entonces el sujeto de la intencionalidad, de los actos, como lo subjetivo en el sentido primigenio y propio⁵⁰.

En suma, Husserl distingue lo “propio” o “subjetivo” primigenio como “ser y comportamiento del yo: el sujeto y sus actos o estados”, y lo “propio” en sentido derivado o por transferencia como “ser para el sujeto: el haber del yo”, ámbito en el cual Husserl incluye las sensaciones y el *Leib*, el cual tiene a diferencia de todo otro objeto “una particular inherencia al yo”, sin por ello ser “propio del yo” en el sentido primigenio.⁵¹

A la luz de estas netas distinciones husserlianas puede advertirse ahora la crítica implícita en el modo en que Merleau-Ponty reseña y retoma los análisis de *Ideen II*, cuando enfatiza que el cuerpo no es un objeto con ciertas características peculiares que lo ligan al yo, sino que está en cambio “del lado de mí”, y que esta inherencia al yo no es una cuestión de hecho, sino una “necesidad metafísica” en la medida en que mi cuerpo es “una *primera* apertura a las cosas sin la cual no habría conocimiento objetivo”⁵². Para Merleau-Ponty, a diferencia de Husserl, mi cuerpo es propio en sentido primario y no derivado, es decir que es “mi cuerpo” en el sentido de que “yo soy mi cuerpo”, como se reitera de diversos modos a lo largo de la entera *PP*: “yo no estoy delante de mi cuerpo, yo estoy en mi cuerpo, o mejor, yo soy mi cuerpo”⁵³. En efecto, “si percibimos con nuestro cuerpo, el cuerpo es un yo natural, y como el sujeto de la percepción”⁵⁴. Otras secciones de la obra confirman que “si el sujeto es en situación, si incluso él no es nada más que una posibilidad de situaciones, es que él no realiza su ipseidad más que siendo efectivamente cuerpo. [...] El sujeto que yo soy [...] es inseparable de este cuerpo”⁵⁵. También manifiesta: “yo soy un cuerpo tendido hacia el mundo”⁵⁶. Si

⁵⁰ Husserliana IV, pp. 212-215 / Z, pp. 260-262.

⁵¹ Husserliana IV, pp. 214-215 / Z, p. 262. Sí, en cambio, Husserl podría afirmar que el cuerpo es “propio”, en sentido propio, del alma o del yo empírico que compone con ella, es decir, que “las vivencias anímicas” -como él mismo afirma- “son uno con el cuerpo” (Husserliana IV, p. 121/Z, p. 160). Pero Husserl distingue claramente el “yo anímico real, o sea, el empírico, el sujeto inherente al alma, donde el alma está constituida como una realidad enlazada con la realidad del cuerpo o entretrejida con ella” del yo puro, polo de vivencias intencionales (Husserliana IV, pp. 92-93 / Z, p. 127).

⁵² *PP*, pp. 106, 107, 108, 113. El subrayado es mío.

⁵³ *PP*, p. 175.

⁵⁴ *PP*, p. 239.

⁵⁵ *PP*, p. 467.

⁵⁶ *PP*, p. 90.

el “cuerpo propio” mienta para Merleau-Ponty la relación más primaria y fuerte de propiedad, a saber, la de identificación del yo y “su” cuerpo, la expresión “percibir con mi cuerpo” (con mis dedos, mis ojos, etc.) expresa, como él mismo lo indica, la experiencia de ser un cuerpo-sujeto que percibe. Si, en cambio, observa Merleau-Ponty, un yo incorporal “pasa a ser el sujeto de la percepción [...] la noción de «sentido» [i.e., la noción de un órgano corporal que siente] se vuelve impensable”⁵⁷. En efecto, si el ver o el oír no tuvieran su sede en un yo corporal percipiente entonces “sería absurdo decir que veo con mis ojos o que oigo con mis oídos, ya que mis ojos, mis oídos, serían aún seres-del-mundo, incapaces, en cuanto tales, de disponer ante el mundo la zona de subjetividad desde la cual será visto u oído”⁵⁸.

5. CENESTESIAS Y CINESTESIAS

El análisis de los dos puntos restantes del capítulo I.2 de *PP* será útil para confirmar y precisar la interpretación hasta aquí esbozada. Es claro que considerar al cuerpo como sujeto percipiente o consciente, equivale a declarar corporal a la conciencia, como Merleau-Ponty advierte al examinar el tercer carácter del cuerpo propio mencionado, bajo el título del “cuerpo como objeto afectivo”⁵⁹. En la experiencia del dolor que podemos sentir, por ejemplo, en un pie, el cuerpo no consta como objeto exterior que causa el dolor, sino como sujeto que siente el dolor: el pie está del lado del sujeto o de la conciencia, y no del objeto. Sin embargo, el dolor “indica su ubicación, es constitutivo de un «espacio doloroso»”, por lo que revela una conciencia situada o corporal⁶⁰. Husserl, por su parte, efectivamente aborda los “sentimientos sensibles” o las “sensaciones de placer y dolor” —comúnmente denominados “cenestesias”⁶¹— en el §39 de *Ideen II*, pero sus análisis sobre este punto difieren francamente en su sentido y función del modo en que Merleau-Ponty los retoma. Por un lado, el que estas sensaciones

⁵⁷ *PP*, p. 246.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ También en *La Nature* establece el mismo punto al referirse a *Ideen II*: “Así, yo me toco tocando, realizo una especie de reflexión, de *cogito*, de aprehensión de sí por sí. En otros términos, mi cuerpo deviene sujeto: él se siente. Pero se trata de un sujeto que ocupa espacio [...]” (p. 107).

⁶⁰ *PP*, p. 110.

⁶¹ Cfr. Javier San Martín, “Apuntes ...”, p. 150.

cenestésicas sean ubiestésicas las hace participar de la constitución del *Leib*, es decir que “pertenecen de modo inmediatamente intuitivo al *Leib* en cuanto su *Leib* mismo, como una objetividad subjetiva que se diferencia de la mera cosa material *Leib* [*materiellen Ding Leib*] por todo este estrato de las sensaciones localizadas”⁶². Sin embargo, por otro lado, Husserl enfoca su análisis en el hecho de que, así como las “sensaciones sensibles” sirven como materia por medio de la cual son aprehendidas las cosas sensibles, los “sentimientos sensibles” sirven como materia por medio de la cual son aprehendidos los valores como correlatos intencionales. Esto le es útil para enfatizar explícitamente que —como ya citamos *in extenso* más arriba— las vivencias intencionales que dan sentido a estos materiales sensibles no están localizadas en el cuerpo, a pesar de que con frecuencia nos expresemos de ese modo que él considera equívoco⁶³. En suma, si para Merleau-Ponty el dolor niega al cuerpo el carácter de mera cosa, lo muestra como sujeto consciente, y a la vez señala una “corporización” de la conciencia, para Husserl el dolor distingue al cuerpo de las demás cosas tornándolo “subjetivo” (propio en sentido derivado o secundario), pero no sujeto (propio en sentido propio o primario), por lo que subraya que la conciencia intencional que da sentido no es corporal: el cuerpo no percibe, sino que la conciencia percibe a través de sensaciones ligadas al cuerpo. En otros términos, para Husserl no cabe hablar, como sí para Merleau-Ponty, de un cuerpo percipiente o, lo que es igual, de una “intencionalidad corporal”, tema que nos conduce al último carácter del cuerpo que *PP* retoma de *Ideen II* en el capítulo aquí analizado.

En efecto, en cuarto lugar, Merleau-Ponty menciona en un breve párrafo las “sensaciones cinestésicas” como un rasgo que habría sido atribuido al cuerpo para distinguir su movimiento del de los objetos exteriores. Bajo este título, se refiere al hecho de que muevo directamente mi cuerpo: “no preciso buscarlo, está ya conmigo”, mientras que sólo indirectamente y por medio de los movimientos de mi cuerpo muevo otros objetos⁶⁴. Menciona asimismo el movimiento libre o voluntario: “las relaciones de mi decisión y de mi cuerpo en el movimiento son unas relaciones mágicas”, pero enfatiza que lo que anteriormente se expresaba equívocamente bajo este título de “sensaciones cinestésicas” era el hecho

⁶² Husserliana IV, p. 153 / Z, p. 192.

⁶³ Husserliana IV, p. 153 / Z, p. 193.

⁶⁴ *PP*, p. 110.

de que el movimiento corporal apunta en todo su recorrido a un objetivo o situación final que lo estructura internamente⁶⁵. Como es patente, Merleau-Ponty se refiere en un párrafo, de modo más bien embrollado, a tres ítems que el análisis husserliano de *Ideen II* diferencia con más precisión: el movimiento libre, las sensaciones de movimiento, y la relación entre estas series de sensaciones cinestésicas con su referencia objetiva, punto este último que el filósofo francés pone en primer plano⁶⁶. En *Ideen II* Husserl menciona —también como último punto de sus análisis sobre el cuerpo propio— “la peculiaridad del *Leib* (en cuanto *Leib*) de ser movido «espontánea» o «libremente» por la voluntad del yo”⁶⁷. Sin embargo, inmediatamente su análisis subraya que esta “peculiaridad” no significa que el cuerpo escape absolutamente de su carácter cósmico, el cual lo liga causalmente con las demás cosas físicas: el cuerpo puede también ser transportado, presionado, arrojado, etc. y por un mero “cambio de aprehensión” puedo percibir mi cuerpo “como una cosa que produce efectos en otras y en la cual otras producen efectos”⁶⁸. No es llamativo que Husserl sólo dedique aquí una sección muy breve a esta cuestión. Por un lado, como ya observamos, para Husserl el movimiento libre por sí mismo no participaría directamente de la constitución del *Leib* de no mediar las sensaciones ubiestésicas que acompañan tal movimiento. Por otro lado, en la Sección Primera de la obra Husserl ya se había detenido largamente en el hecho de que la serie de estas sensaciones cinestésicas o “motivantes” (que son por sí mismas ubiestésicas) es paralela a una serie de sensaciones de propiedades o “notas” objetivas (“motivadas” por las primeras): al mover libremente la cabeza, por ejemplo, a cada trayecto corresponde una determinada serie de sensaciones objetivas, “y esta libertad en la conciencia del transcurrir es una pieza esencial de la constitución de la espacialidad” y de los objetos espaciales⁶⁹. Al comentar más largamente este punto en uno de sus últimos cursos Merleau-Ponty precisa la diferencia entre su visión y la de Husserl. Ciertamente, afirma, como mostraba Husserl en *Ideen II*, “la cosa se me aparece como función

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Acerca del concepto husserliano de cinestésias, su origen y significado preciso, cfr. A. Serrano de Haro, “Fundamentos ...”, p. 195.

⁶⁷ Husserliana IV, p. 160 / Z, p. 199.

⁶⁸ Husserliana IV, p. 160 / Z, p. 200.

⁶⁹ Husserliana IV, pp. 57-58 / Z, pp. 80-90.

de los movimientos de mi cuerpo”⁷⁰. Sin embargo, agrega Merleau-Ponty, “la relación con mi cuerpo no es la de un Yo puro, que tendría sucesivamente dos objetos, mi cuerpo y la cosa, sino que yo habito mi cuerpo y por él habito las cosas”⁷¹. En suma, “para que haya una cosa, es necesario que ella se presente a un sujeto encarnado, un *Subjekt Leib*”⁷². El concepto de “intencionalidad motriz” que recorre las páginas de PP no apunta a otra cosa más que a esta identificación del cuerpo con el yo percipiente: “El movimiento del cuerpo sólo puede desempeñar un papel en la percepción del mundo si él mismo es una intencionalidad original”⁷³. Es necesario, afirma así, considerar “la motricidad como intencionalidad original. La conciencia es originariamente no un «yo pienso que» sino un «yo puedo»”⁷⁴.

6. CONSIDERACIONES FINALES

Retomando los términos de Husserl citados *supra*, todo lo que reconocemos como más o menos “propio” o “subjetivo”, en mayor y menor grado de cercanía o de inherencia al yo, deriva tal sentido relativo de un sentido primario de “propiedad” como identificación subjetiva, o, como también podría decirse, de una experiencia primaria del yo. Este sentido o esta experiencia son, para Husserl, los de la unidad o polarización de mis vivencias:

El yo es el sujeto idéntico de la función en todos los actos de la misma corriente de conciencia; es el centro de irradiación o centro de recepción de radiación de toda vida de conciencia, de todas las afecciones y acciones [...]. Con otras palabras, todas las polimorfias particularidades de la referencia intencional a objetos que se denominan actos, tienen su necesario *terminus a quo*, el punto-yo, del cual irradian.⁷⁵

Como vimos, de este sentido primario del yo no participa sino mediatamente o “por transferencia” la corporalidad “propia”, en la medida en que algunos actos

⁷⁰ Merleau-Ponty, *La Nature*, p. 106.

⁷¹ *Ibidem*, p. 107.

⁷² *Ibidem*, p. 106.

⁷³ PP, p. 444.

⁷⁴ PP, p. 160. Cfr. también por ejemplo PP, p. 128 (acerca de la “intencionalidad motriz”) y PP, p. 281 (acerca de una “nueva concepción de la intencionalidad”).

⁷⁵ Husserliana IV, p. 105 / Z, p. 141-142.

intencionales (perceptivos), ellos sí propiamente “propios” o “yoicos”, se dirigen a objetos por intermediación de ciertas vivencias (sensaciones) que se localizan en el cuerpo, por lo que el cuerpo adquiere un carácter relativamente “propio” de modo derivado.

Para Husserl, en suma, la conciencia intencional o el yo que percibe no es el cuerpo. La perspectiva merleau-pontiana, en cambio, propone dar mayor crédito a la experiencia de que “veo con mis ojos” en el sentido de que “mis ojos ven”, de modo que el sujeto percipiente es “mi cuerpo”, o lo que es igual, el cuerpo propio se identifica con el yo, es “propio” en sentido primario, y es él mismo intencional. Desde esta perspectiva, no existe conciencia del yo más básica que nuestra identificación con nuestro cuerpo, es decir que, como afirma Carman, “para el momento mismo en que estamos en posición de adscribir experiencias a sujetos, ya los entendemos primitivamente en términos corporales”⁷⁶. Desde una visión merleau-pontiana, en síntesis, nuestro sentido del yo es primitivamente corporal mientras que, en contraste, como lo resume claramente Landgrebe, para Husserl el cuerpo sentiente y cinestésico, en cuyo análisis *Ideen II* se detiene tan extensa y lúcidamente, “es considerado luego como no relevante en lo que respecta a la determinación de lo que yo mismo soy en cuanto un yo y al modo en que soy consciente de ello”⁷⁷.

En torno a esta última conclusión, puede agregarse el dato llamativo de que Husserl mismo reconoció una curiosa *analogía* entre la “polarización” o “centralización” de las vivencias en el yo (polarización que es la definición misma del yo puro), y la polarización del espacio percibido en el cuerpo propio: “La estructura de los actos que irradian del centro-yo, o el yo mismo, es una forma que encuentra una analogía en la centralización de todos los fenómenos sensibles en la referencia al cuerpo”⁷⁸. Husserl reconoce, aún más, que es lo “espacial” o lo “corporal” aquello que “da origen a la imagen” de la centralización, la polarización, la irradiación y “la dirección que parte de un punto”, imagen a la que recurrió para definir el yo puro⁷⁹. Sin embargo, tras esta observación, Husserl deja abierto un

⁷⁶ T. Carman, “The Body in Husserl ...”, p. 223.

⁷⁷ L. Landgrebe, “Regiones del ser ...”, p. 246.

⁷⁸ Husserliana IV, p. 105 / Z, p. 142.

⁷⁹ Husserliana IV, p. 106 / Z, p. 142 (“espacial” consta en la versión establecida para la publicación mientras que “corporal” consta en la versión de Landgrebe, como se indica en nota: cfr. Z, p. 468, nota 77).

interrogante: "La cuestión es si estas imágenes tienen un significado primigenio y expresan una analogía primigenia". Y añade: "La aclaración más precisa de la analogía señalada requeriría consideraciones sistemáticas propias. [...] Habría que considerar cuán lejos se llega por esta vía"⁸⁰. Continuando por esta vía, acaso podría considerarse que si el concepto del yo como polo de irradiación de vivencias sólo se concibe por analogía con el del cuerpo propio como centro de orientación espacial, esto es a causa de que el sentido primario del yo reside precisamente en este último. Pero es evidente que esta no es la dirección que Husserl habría seguido en el análisis de esta analogía, a riesgo de tener que reformular profundamente su concepción más básica y persistente de la subjetividad.

BIBLIOGRAFÍA

- BEHNKE, Elizabeth, "Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in *Ideas II*", en Thomas Nenon-Lester Embree (eds.), *Issues in Husserl's Ideas II*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1996.
- , "Merleau-Ponty's Ontological Reading of Constitution in *Phénoménologie de la Perception*", en T. Toadvine-L. Embree (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Netherlands: Kluwer, 2002, pp. 51-68.
- BREDA, Herman Leo van, "Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1962, pp. 410-430.
- CARMAN, Taylor, "The Body in Husserl and Merleau-Ponty", *Philosophical Topics*, 27, 2, 1999, pp. 213-214.
- HEINÄMAA, Sara, "From Decisions to Passions: Merleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Reduction", en *Merleau-Ponty's Reading ...*, pp. 127-148.
- HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. Traducción de J. Gaos y M. García-Baró, *Meditaciones Cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen*

⁸⁰ Husserliana IV, p. 106; p. 106 nota 1 / Z, pp. 142-143, nota a.

Philosophie. Erstes Buch, Husserliana III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, §86, p. 214. (Traducción de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952 (en adelante *Husserliana IV*), pp. 143-161 / *Ideas relativas a una fenomenología pura y na filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. de Antonio Ziriión Q., Mexico, UNAM, 1997 (en adelante *Z*), pp. 183-201.
- , *Meditaciones Cartesianas*, trad. Miguel García-Baró, México: FCE, 1996.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*, Husserliana XIV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

LANDGREBE, Ludwig, "Regiones del ser y ontologías regionales en la fenomenología de Husserl", en *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, trad. M. Presas, Buenos Aires: Sudamericana, 1968, pp. 224-225.

MERLEAU-Ponty *Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945 (en adelante *PP*), En todas las citas de esta obra la traducción es propia. Para la traducción se tomó como referencia la versión de J. Cabanes (*Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1993), la cual fue reiteradamente modificada.

- , "Le philosophe et son ombre", en *Signes*, París: Gallimard, 1960, pp. 201-228.
- , *Le visible et l'Invisible*, París: Gallimard, 1964.
- , *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, París: Éd. du Seuil, 1995, pp. 106-109.

RICŒUR, Paul, "Analyses et problèmes dans 'Ideen II' de Husserl", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1951, pp. 358-359.

ROJCEWICZ-ANDRÉ Schuwer, Richard, "Translator's Introduction", en *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

SAN MARTÍN, Javier, "Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo", en Jacinto Rivera de Rosales y María Carmen López Sáenz (eds.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid: UNED, 2002, pp. 152-153.

SEEBOHM, Thomas M., "The Phenomenological Movement: A Tradition Without a Method? Merleau-Ponty and Husserl", en T. Toadvine-L. Embree (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Netherlands: Kluwer, 2002, pp. 51-68.

SERRANO DE HARO, Agustín, "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo", en *La posibilidad de la Fenomenología*, Madrid: Ed. Complutense, 1997.

TOADVINE, T y EMBREE, L. (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Netherlands: Kluwer, 2002.

ZAHAVI, Dan, "Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal", en *Merleau-Ponty's Reading ...*, pp. 3-30.

ACERCA DE LA EXPERIENCIA DE LA ENFERMEDAD: FENOMENOLOGÍA, CORPORALIDAD Y HABITUALIDAD

ABOUT THE EXPERIENCE OF ILLNESS: PHENOMENOLOGY, CORPOREALITY AND HABITUALITY

Leila Martina Passerino
CONICET / IIGG-UBA
leilapasse@hotmail.com

Resumen Merleau-Ponty se vale de casos patológicos para elaborar una teoría de la percepción que ubica a la corporalidad como expresión central. El artículo indaga y problematiza la *experiencia de enfermedad* a partir de la propuesta fenomenológica en torno al *cuerpo vivido o fenomenal*. Repensar esta vivencia, desde las antípodas a un abordaje biomédico que la circunscribe a un cuerpo objetivo, permite considerarla a la luz de una perspectiva filosófica como instancia crítica. La *experiencia de enfermedad*, inaugura una disrupción en el modo de *ser-en-el-mundo* e introduce la *inhabitualidad*, como dimensión que participa de una reconfiguración necesaria del esquema corporal. Este aspecto permite repensar los procesos de salud/enfermedad y discutir con concepciones de índole reconstitutivas, tan características a la hora de abordar los mismos.

Palabras clave: Experiencia; enfermedad; habitud; corporalidad.

Abstract: Merleau-Ponty uses pathological cases to elaborate a theory of perception that places corporality as the central expression. The article investigates and problematizes the experience of illness from the phenomenological proposal around the *lived or phenomenal body*. Rethinking this experience, from the antipodes to a biomedical approach that circumscribes it to an objective body, allows us to consider it in the light of a philosophical perspective as a critical instance. The *experience of illness* inaugurates a dis-ruption in the way of *being-in-the-world* and introduces the *unusual*, as a dimension that participates in a necessary reconfiguration of the body scheme. This aspect allows to rethink the health / disease processes and to discuss with concepts of a restorative nature, so characteristic when it comes to addressing them.

Keywords: Experience; illness; corporeality; habituality.

1. INTRODUCCIÓN

El artículo reflexiona en torno a la *experiencia de la enfermedad* desde la fenomenología de Merleau-Ponty. Experiencia del orden de lo disruptivo, que

introduce la dimensión de la *inhabitualidad*. En el marco de una investigación doctoral, se problematiza dicha vivencia en vinculación directa con la biomedicina moderna que circunscribe la enfermedad a *un cuerpo objetivo*. El tema de la corporeidad se torna en la discusión central. La propuesta merleau-pontyana del *cuerpo vivido* o *fenomenal* como sujeto experiencial permite una apertura hacia derroteros a explorar referidos a cómo la experiencia de enfermedad transforma la *habitualidad*.

En una primera parte del artículo, se recorren algunos de los principales conceptos que guían la problematización merleau-pontyana. Esto se refuerza en un segundo apartado, donde la pregunta se dirige a cuestionar por qué es importante considerar la *experiencia de la enfermedad* en una filosofía del cuerpo vivido y en particular, cuáles son sus aportes para una reflexión crítica capaz de interpelar la concepción biomédica hegemónica en torno a la demarcación normal/patológico. La experiencia encarnada de la enfermedad, caracterizada justamente como disrupción e inhabitualidad permite mantener abierto el pensamiento interrogativo, propiciando así la función crítica de la filosofía.

2. LA EXPERIENCIA CORPÓREA-PERCEPTIVA: UN ABORDAJE DESDE LA FILOSOFÍA MERLEAU-PONTYANA

La noción de experiencia en la fenomenología merleau-pontyana remite casi inmediatamente al cuerpo como fundamento de nuestra participación en el mundo. Se trata de un cuerpo que, siguiendo la distinción que realizara Husserl, se interesa por *Leib*, en contraposición al *Körper*, o en términos de Merleau-Ponty, el *cuerpo vivido* que somos por sobre un cuerpo que puede ser circunscrito al pensamiento objetivo. Nos detendremos en esta distinción unos párrafos más adelante, aunque es propio destacar que en Merleau-Ponty, será a las claras, el cuerpo vivido fenomenológico el que ocupará el centro de interés.

Nuestro cuerpo resulta horizonte de nuestra experiencia, se trata de un cuerpo en *situación*. "Mi cuerpo es el quicio del mundo", dirá Merleau-Ponty, para referir al cuerpo vivido como *vehículo de ser-del-mundo*, a partir del cual conectamos con un mundo definido, nos confundimos con ciertos proyectos y nos conectamos con ellos (Merleau-Ponty, 1985: 101). *Tengo consciencia del mundo por medio de mi cuerpo*, y esto también supone que actúa como fondo sobre el

cual emerge toda relación, cuna de la intersubjetividad y de la figuración del sentido.

La noción de *cuerpo vivido*, se presenta más allá y en las antípodas del dualismo cartesiano que diferencia cuerpo y alma, definiendo el cuerpo como una suma de partes sin interior y el alma como un ser totalmente presente a sí mismo sin distancia, dirá Merleau-Ponty. Dualismo que ha subsumido el cuerpo como lugar secundario, objeto de intervención, mera extensión del alma. El gesto filosófico cartesiano, debe circunscribirse a determinado contexto histórico, cultural y político en particular, inaugurando lo que pasaría a ser el comienzo de la ciencia moderna, basada en la observación objetiva y cuantitativa de la naturaleza física. En este contexto, el cuerpo pasa a constituirse en materia, subsumido al registro del "tener", intentando borrar todo vestigio de subjetividad como todo aquello que se aparte del paradigma físico. El cuerpo, materia, aspecto maleable y objetivo fue ubicado del lado de los objetos, sustrayendo la dimensión inherentemente subjetiva de la corporalidad, una alienación de la subjetividad respecto del cuerpo en términos de Ricœur (1996).

Pensar entonces qué es el cuerpo más allá de Descartes resultó para Merleau-Ponty un camino no sin dificultades, y recurre para ello a la fenomenología de Husserl, como filosofía de la "conciencia trascendental". No nos detendremos en la obra de Husserl, ni en sus diferentes etapas y diálogos con Descartes. Simplemente, indicar que Merleau-Ponty retoma fundamentalmente de la etapa "genética" de la fenomenología de Husserl, de las *Meditaciones cartesianas*, la consideración de uno de los puntos de partida principales de su obra, a saber, que "ya no es posible separar una conciencia pura de la facticidad del mundo de la historia (...) la conciencia husserliana es una conciencia encarnada y de ese modo, contaminada por el mundo" (García, 2012: 54). De aquí se comprende que para Merleau-Ponty, por estar en el mundo estemos condenados al sentido y no podamos decir nada que no tome un nombre en la historia (1985: 19).

El cuerpo, tiene en la experiencia un carácter subjetivo: *soy mi cuerpo*, lo cual nos revela *un modo de existencia más ambiguo cuya unidad es siempre implícita y confusa* (Merleau-Ponty, 1985: 215). Advertimos de este modo que el cuerpo se torna *sujeto experiencial*. Nuestro cuerpo es nuestra forma de ser-en-el-mundo, de pertenecer al mundo, síntesis inacabada. Desde el mundo vivido de los fenómenos perceptuales, nuestros cuerpos dejan de ser objetos para constituirse en parte integral del sujeto que percibe.

El cuerpo forma parte de este ser que presupone una visión pre-objetiva del cuerpo, desde la cual, el último no está en el mundo como una cosa, sino como intencionalidad. Así es como reproduce la paradoja de la existencia: el cuerpo nos sitúa en el escenario del mundo y es una de las manifestaciones del mundo; se comporta como un sujeto porque es siempre perceptor de lo percibido, pero, a la vez, es lo percibido que percibe¹ (López Sáenz, 2010: 95).

Arribamos de esta manera a otro de los aspectos claves de la fenomenología merleau-pontyana que también hunde sus raíces en la filosofía husserliana. La experiencia, dirá este autor, consiste básicamente en percibir, la percepción es la “experiencia primaria” propia de una conciencia “encarnada”, lo cual otorga al cuerpo un lugar trascendental y no accesorio de la experiencia o apartado de ella (García, 2012: 55). En términos de Merleau-Ponty, esta consigna que daba Husserl a la fenomenología de volver “a las cosas mismas” implica que no podemos pensarnos como parte del mundo, como simple objeto de la ciencia. Todo lo que sabemos del mundo —incluso por la ciencia misma— es producto de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los mismos símbolos de la ciencia (Merleau-Ponty, 1985: 8).

El estudio de la corporalidad y la percepción nacen de una crítica epistemológica hacia lo que comprendemos como percepción, punto de partida primero para un abordaje de la corporalidad como apertura al mundo: “La percepción tiene su sede en el cuerpo, la percepción es por necesidad una función propia de un cuerpo percipiente” (García, 2012: 85). La percepción no es una relación diádica entre un sujeto y un objeto, sino que rebasa tales dicotomías. Merleau-Ponty se encargará en extensas páginas de realizar una crítica pormenorizada contra los abordajes del empirismo y el intelectualismo en torno a la percepción.

¹ En sus últimas obras, Merleau-Ponty empleará el término *Chair*, más englobante que el de “cuerpo”, como núcleo de su nueva ontología. La *carne* procura borrar los rastros de positividad que pudiera sugerir todavía el concepto de *cuerpo*. Como advierte Ariela Battán Horenstein, en *Fenomenología de la percepción* (1945) la comprensión del *cuerpo fenomenal* todavía está atada a la definición del cuerpo objetivo y a la conciencia. Éste sirve como piedra de toque y punto de partida; lejos de hacer del cuerpo una imposición conceptual a priori o una herramienta teórica, lo rescata del ámbito de las cosas mediante la reducción de las certezas con que el pensamiento objetivo lo había revestido para colocarlo en el centro de las experiencias motrices o expresivas del sujeto. La inauguración de una ontología de la carne y la rehabilitación de lo sensible hicieron posible que el cuerpo adquiriera luego un lugar fundamental en esa nueva configuración quiasmática, donde se reconcilian y reúnen la idea y lo sensible, lo visible y lo invisible, el sintiente y lo sentido (2013: 16, 17).

Respecto al empirismo, el autor francés se vale de la Teoría de la Gestalt para, por un lado, demostrar que no hay dato sensible que dependa inmediatamente de los órganos de los sentidos: “el menor dato sensible no se ofrece más que integrado a una configuración y ya «puesto en forma»” (1985: 177). No hay sensación por la impresión pura. Cada punto no puede percibirse como una figura sobre un fondo. Desde este punto de vista,

el «algo» perceptivo está siempre en el contexto de algo más, siempre forma parte de un «campo». (...) La estructura de la percepción efectiva es la única que puede enseñarnos lo que sea percibir. La impresión pura no sólo es, pues imposible de hallar, sino también imperceptible y por ende, impensable como momento de la percepción. (1985: 26)

Lo que impide por tanto esa identificación, es la adherencia de lo percibido a su contexto, su *viscosidad*, como la presencia en el mismo de algo positivamente indeterminado como domino preobjetivo.

Respecto al intelectualismo, Merleau-Ponty discute con Descartes y Kant el haber desvinculado el sujeto o la conciencia del acto de conocer, esto es, asimilar la percepción como perteneciente al orden del juicio de los actos o de la predicación.

La realidad está por describir no por construir o constituir. Esto quiere decir que no puedo asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación. En cada momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de fisuras, de impresiones táctiles fugaces que no estoy en condiciones de vincular precisamente con el contexto percibido y que, no obstante, sitúo desde el principio en el mundo (...) El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder, es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas (...) el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce. (1985: 10, 11)

Así, el mundo ya no se propone como objeto frente a mí, ni tampoco yo me constituyo en pura conciencia, sino que, por ser esencialmente cuerpo, estoy mezclado en el mundo: “Organizo con mi cuerpo una comprensión del mundo y la relación con mi cuerpo no es la de un Yo puro que tendría sucesivamente dos objetos, mi cuerpo y la cosa, sino que yo habito mi cuerpo y por él habito las cosas. La cosa se me aparece [...] como enclavada en su funcionamiento (Merleau-Ponty, 1995: 106 en García, 2012: 87). No existe un ente previo, materia,

desprovista de sentido sobre la cual una conciencia en términos exteriores la piensa, sino más bien, la percepción se desliza y se funda como horizonte de sentido.

La percepción, su encarnación, no ofrece ningún carácter positivo del que deba darse cuenta [un *origen* de la percepción], y su eccidencia no es más que la ignorancia en que se encuentra de sí mismo (Merleau-Ponty, 1985: 59), de aquí el carácter prereflexivo, incorporado, inconsciente. La percepción se da como totalidad y como unidad antes que hayamos captado su ley inteligible: “En la percepción efectiva, y tomada en estado naciente, anteriormente a toda palabra, el signo sensible y su significación ni siquiera idealmente son separables” (1985: 60). Hay siempre una distancia entre yo que analizo la percepción y el yo perceptivo. Pero en el acto concreto de la reflexión salvo esta distancia, demuestro con ello que soy capaz de saber lo que yo percibía, domino prácticamente la discontinuidad de los dos yo, y el sentido que, finalmente, el cogito tendría, no sería el de revelar un constituyente universal o de reducir la percepción a la intelección, sino el constatar este hecho de la reflexión que domina y mantiene a la vez la opacidad de la percepción (1985: 64, 65). De este modo, dirá Merleau-Ponty, el cartesianismo, como el kantismo habrían visto el problema de la percepción consistente en ser un conocimiento originario. Pero esta percepción empírica o segunda, oculta este fenómeno fundamental porque está *colmada de adquisiciones antiguas*. Lo cual hace que las operaciones de la conciencia no sean nunca absolutamente transparentes a sí mismas, sino que sucedan en una conciencia ambigua, caracterizada por su opacidad, expresado en Husserl a partir de la sedimentación pasada de las habitualidades². De este modo, “no solamente el sentido de mi vida escapa de sí mismo a la vez que se construye, sino que en última instancia los horizontes temporales de mi vida personal se difuminan y se

² Anticipamos que no nos detendremos a profundizar sobre la tematización husserliana de la *habitualidad*, que sin duda Merleau-Ponty retoma y lo cual supondría un análisis exhaustivo. Podemos mencionar en términos extremadamente sintéticos que una de las principales diferencias entre ambas propuestas filosóficas, es que mientras que Husserl circunscribe la habitualidad al yo, Merleau-Ponty la remite al cuerpo propio. Para Husserl, tal como enuncia en *Meditaciones Cartesianas* ([1931] 2006), el curso de las vivencias implica un yo como sustrato de habitualidades, el ego se aprehende como “un yo que vive esto y aquello, que vive en este y aquel cogito como siendo el mismo yo” (55-56). Las habitualidades constituyen el medio familiar, con sus horizontes de objetos desconocidos aún, por adquirir, enuncia Husserl, y que yo anticipo en su estructura formal de objetos. Aquí es donde entra en juego la historia para el sujeto trascendental, quien condensa adquisiciones fruto de la experiencia de un horizonte temporal, que no sólo anticipan sentidos, sino que además configuran un mundo para el sujeto.

hunden en la oscuridad, las indeterminaciones y el sinsentido” (García, 2012: 168).

La percepción, desde la filosofía merleau-pontyana, como hemos aludido, no depende de un proceso intelectual ni meramente fisiológico. La preocupación del filósofo no es buscar las condiciones de la percepción —como si lo harían estas corrientes— sino dar cuenta de las operaciones que la actualizan y que en caso de Merleau-Ponty, estará centrada en las disposiciones motrices sedimentadas por el *hábito*, lo cual caracteriza el *espesor viviente de la percepción*.

El cuerpo, integra e interpreta el mundo, lo objetiva de acuerdo con los comportamientos posibles y a su contexto práctico, esto es, en tanto *sentido práctico* en relación a una comunidad cultural. Los movimientos del propio cuerpo están naturalmente investidos de una cierta significación perceptiva, dirá el filósofo: “El análisis del hábito motor como extensión de la existencia se prolonga pues, en un análisis del hábito perceptivo como adquisición de un mundo. Recíprocamente, todo hábito perceptivo es aún un hábito motor y aquí también la captación de una significación se hace por el cuerpo” (Merleau-Ponty, 1985: 169). De este modo, no percibo el signo en mi cuerpo, sino hago signo a través del mundo (1985: 129).

El sujeto percipiente actúa como cuerpo portador de determinadas posibilidades y disposiciones de movimiento, un *esquema corporal* —concepto que retomaremos en el próximo apartado—. Por mi cuerpo, organizo una comprensión del mundo, habito mi cuerpo y por él habito las cosas. La percepción entonces puede pensarse como *recorrido o proyecto pragmático* atado a mis habitualidades o disposiciones motrices sedimentadas. El mundo, la naturaleza, exceden en este punto la conciencia perceptiva, como ya señalaba la Fenomenología, pero este exceso se da sólo en la misma percepción, en tanto lo percibido prolonga sus horizontes hasta lo no percibido y aún lo imperceptible (García, 2012: 17). Así la percepción actúa como Gestalt integrando diversos elementos, no pudiendo determinarlos dada su indeterminación última³. En esta dirección, dirá Merleau-

³ Por ejemplo, al percibir la mesa, aunque vea de ella sólo el aspecto frontal percibo instantáneamente su color, su textura, la percibo como teniendo una parte posterior (...) no es posible determinar o explicitar todos los aspectos posibles apresentados que se entrelazan en la percepción actual de una mesa como mesa —su ‘horizonte interior’, en términos de Husserl— más todas las relaciones que mantiene con su ‘horizonte externo’ y que también son apercebidas con ella (el trasfondo más o menos vago o indiferenciado sobre el cual se destaca su figura, el cual sólo puede ser caracterizado como ‘aquello que no es figura’, el piso en el que se apoya) (García, 2012: 136).

Ponty, no hay nada más difícil que saber exactamente lo que vemos, en la medida que nunca recuperamos efectivamente todos los pensamientos originarios que contribuyen en mi percepción o mi convicción presente.

Las disposiciones motrices como modalidades particulares de ser-en-el-mundo, operan como hábitos, una *practognosia* como lo el autor francés, para dar cuenta de los saberes instituidos progresivamente en términos de habitualidades, en los modos de adherirnos al mundo y resolver diferentes dilemas prácticos: "La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto (...) Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas 'representaciones', sin subordinarse a una 'función simbólica' u 'objetivante'" (1985: 160). La adquisición de habilidades perceptivas resulta un saber del cuerpo, un *sentido práctico*, es el cuerpo el que *atrapa* y *comprende* el movimiento, tales como aprender a caminar o a bailar. La comprensión existencial es derivada de un stock o reservorio cultural. Esta maestría o saber corporal permite adquirir hábitos motores, es decir, que no son meramente pasivos, sino capaces de dilatar el mundo y poner a prueba la existencia (López Sáenz, 2010: 93), lo cual implica una destreza corporal e indisolublemente una aprehensión de sentido. Por ello el autor explica que: "La adquisición de la habilidad es la captación de una significación, pero la captación motriz de una significación motriz" (Merleau-Ponty, 1985: 160).

La noción de cuerpo vivido (*Leib*) permite así problematizar la noción de cuerpo que ha predominado en el terreno de la fisiología como en la psicología mecanicista. El *Leib* es distinguido por Husserl del cuerpo que las ciencias físicas, biológicas o anatomo-fisiológicas pueden describir como un objeto del mundo, por cuanto ha pasado a tener un sentido trascendental y constituyente de mundo. Las ciencias obvian esta experiencia vivida del cuerpo en nombre de un ideal de conocimiento objetivo y se ocupan sólo del *Körper*. La experiencia de la enfermedad, invita en esta dirección, a problematizar filosóficamente estas nociones de cuerpo en juego. El énfasis en los aspectos orgánicos de los procesos de dolencia y cura conducen a una omisión de la dimensión de sentido que reviste tales procesos, limitando las explicaciones de ciertos fenómenos del cuerpo: el cuerpo/objeto de las ciencias médicas sustituye el cuerpo vivido, fuente y condición para nuestra relación con un mundo de objetos (Rabelo, Alvez, Souza, 1999: 13). La fenomenología de la enfermedad desarrolla un marco fenomenológico

para la enfermedad y una comprensión sistemática de la enfermedad como herramienta filosófica (Carel, 2016).

Tanto *Leib* como *Körper* resultan estructuras integradas e inherentes a toda disposición en-el-mundo. No puede decirse que el cuerpo objetivo y el fenoménico sean cuerpos separados, pues se relacionan como dos estructuras integradas: si aquél es el depositario de procesos fisiológicos automáticos y el fondo de todas nuestras actividades, éste es la expresión y realización de intenciones, proyectos y deseo. Todo hecho objetivo sobre el cuerpo objetivo produce consecuencias que sólo son inteligibles para el cuerpo fenoménico; este no designa, frente a aquél la idealidad del cuerpo; no es un constructo, sino la condición de "sujeto generalizado, la invasión de las situaciones naturales e históricas" (López Sáenz, 2010: 96).

Las situaciones patológicas, son consideradas así como *variaciones y modalidades del ser total del sujeto* y no como afección "localizada", externa a quien la transita. En este sentido, se trata de aprender "de nuevo a sentir nuestro cuerpo, hemos reencontrado bajo el saber objetivo y distante del cuerpo este otro saber que del mismo tenemos, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo" (Merleau-Ponty, 1985: 222). De modo que, no disponemos de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que en la vivencia —en la enfermedad, como el drama que me atraviesa y me confunde con él— experiencia que la ciencia procura dejar de lado o ubicar a lo sumo en un lugar secundario:

Así pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y recíprocamente mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total. Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad (1985: 216).

El cuerpo no es objeto de mi percepción sino siempre a la vez sujeto, este entrelazamiento único del objeto y el sujeto de la percepción en el cuerpo propio será enfatizado por Merleau-Ponty para afirmar que la subjetividad autoconsciente en el sentido cartesiano es anticipada por esta más originaria autocon-

ciencia corporal. El dolor, resulta aquí una referencia excepcional⁴. En la experiencia del dolor, mi pie no aparece como causa objetiva del dolor (como el clavo que lo desgarró), como representación interna. Decir “me duele el pie” es circunscribirlo a un “espacio doloroso” como “sujeto” de la sensación, y no como una relación que solamente vincularía al pie por una determinación causal y en el sistema de experiencia (Merleau-Ponty, 1985: 111).

Las ciencias no se desarrollan sin el cuerpo vivido, aunque bajo las pretensiones de objetividad y pensamiento positivo, expresadas en la estadística, se tienda a borrarlo. El mismo Merleau-Ponty afirma que los fenómenos nunca son ignorados por la conciencia científica que toma prestados a las estructuras de la experiencia vivida todos sus modelos; lo que simplemente ocurre es que la conciencia científica no los “tematiza”, no explicita los horizontes de conciencia perceptiva de que está rodeada y cuyas relaciones concretas intenta expresar objetivamente (1985: 79). De este modo, opera un olvido, que no necesariamente significará ausencia, solo los ignora, dirá el autor, en favor de las cosas porque son ellos la cuna de las mismas.

Esta separación de la ciencia respecto a la experiencia que la fundó era ya indicada por Husserl y también por Georges Canguilhem, quien afirmaba que “El fisiólogo tiende a olvidar que una medicina clínica y terapéutica (...) ha precedido a la fisiología” y “el médico tiende a olvidar que son los enfermos quienes llaman al médico” (Canguilhem, 1966: 159 en García, 2009: 528, 529). Esteban García retoma esta cita y advierte las consecuencias terapéuticas de tal *olvido*, en la que el privilegio en el diagnóstico de la “observación anatómica e histológica, el test fisiológico o el examen bacteriológico” prevalece por sobre la experiencia de un cuerpo íntegro en el cual se entrelazan indisociablemente más dimensiones que las cuantificables:

Se trata aquí de una serie histórica y epistemológica de fundamentación del sentido de los conceptos científicos en la que no hay que perder ningún término: la ciencia fisiológica se funda en la fisiopatología, la cual se funda en una técnica terapéutica —en nuestra cultura, la clínica médica—, la cual responde a su vez a la experiencia humana del dolor y la enfermedad tal como son vividos (2009: 529).

⁴ Vale mencionar que la cuestión del dolor ha sido desarrollada desde un abordaje fenomenológico de modo particular. Ver Svenaeus, (2014, 2015); Leder (2016, 2018).

El valor de los desarrollos merleau-pontyanos acerca del cuerpo vivido es reconocido explícitamente por Canguilhem quien afirma que “La definición de la salud que incluye la referencia de la vida orgánica al placer y al dolor experimentados como tales introduce subrepticamente el concepto de cuerpo subjetivo en la definición de un estado que el discurso médico cree poder describir en tercera persona” (Canguilhem, 2004: 63 en García, 2009: 529). En la enfermedad, advertimos la ambigüedad de la existencia corporal como es vivida, lo cual implica no reducirla puramente ni a las condiciones fisiológicas o psicológicas. Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, retoma la experiencia del miembro fantasma y la anosognosia, para elucidar la experiencia del cuerpo tal como es vivida, aunque es posible extender esta indagación para el estudio de estas modalidades y variaciones del ser total de sujeto. ¿Qué implica la experiencia de la enfermedad? Revisaremos estos aspectos en el próximo apartado.

3. EXPERIENCIA Y ENFERMEDAD: LA IRRUPCIÓN DE LA *INHABITUALIDAD*

La experiencia de la enfermedad ocupa un lugar importante en el desarrollo merleau-pontyano. Pero no lo hace por el *fenómeno de estar enfermo en sí o por la enfermedad como conmoción de la existencia del ser individual* como sí le interesa Goldstein (López Sáenz, 2010: 102), sino más bien porque le permite deslizar una crítica epistemológica y superar los abordajes intelectualistas y empiristas de la percepción en pos de una comprensión holística del cuerpo en tanto ontología de la carne.

Determinados eventos, como el caso prototípico de la enfermedad o el dolor, provocan que “aparezca el cuerpo”. El cuerpo “sano” resulta transparente, es decir, se da por sentado, esto no significa que no tengamos experiencia del cuerpo, sino que las sensaciones que proporciona constantemente son neutrales y tácitas (Carel, 2007, 2013). En contraste, cuando nos enfermamos, nuestra atención se dirige a aquello que duele, molesta, “funciona mal”, convirtiéndose en el foco de nuestra atención, en lugar de permanecer como el fondo de nuestras actividades. Es aquí donde se interrumpe la armonía entre el cuerpo objetivo y el cuerpo vivido. Desde este punto de vista, la experiencia de la enfermedad puede ser leída como interrupción en el modo de ser-en-el-mundo y por esto requiere una reorganización de nuestras habitualidades: “Mi cuerpo es este núcleo

significativo que se comporta como una función general y que no obstante, existe y es *accesible a la enfermedad*. En él aprendemos a conocer este nudo de la esencia y la existencia que volveremos a encontrar, en general, dentro de la percepción (...)” (Merleau-Ponty, 1985: 164).

La vida cotidiana ignora el cuerpo en la medida en que se proyecta sin problemas y este pasa desapercibido, como así también su ambivalencia y finitud. La enfermedad reduce la esfera de la acción corporal, como las posibilidades prácticas, generando esta conciencia del ser corporal que nos pone frente a frente y que provoca cierta extrañeza con nuestras habitualidades: “La relación entre el cuerpo vivido y el medio cambia con la enfermedad: el mundo que nos rodea se transforma y se siente de otro modo. Esto es lo que podemos deducir de la fenomenología del cuerpo vivido que desarrolla nuestro filósofo” (López Sáenz, 2010: 102). Nuevamente, debemos interpretar estos movimientos desde una teoría de la Gestalt, experimentamos la enfermedad porque hay un horizonte previo de habitualidad que amenaza nuestro anclaje en el mundo.

Para una fenomenología centrada en la corporalidad como horizonte de toda experiencia y locus de nuestras habilidades sensorio-motoras, el cuerpo sano es esa transparencia por la que nos comprometemos con el mundo. Nos resulta tan familiar, que no lo convertimos en tema. De aquí la famosa frase de Leriche, retomada por Canguilhem, que dice “La salud es la vida en silencio de los órganos” (Canguilhem, 2005: 63). En la enfermedad, se produce un quiebre, dado que rompemos con esa familiaridad, el cuerpo puede volverse una presencia extraña -como alienación o extrañamiento- que *molesta a los hombres en el normal ejercicio de su vida y en sus ocupaciones y sobre todo aquello que los hace sufrir*: “El estado de salud es la inconciencia del sujeto con respecto a su cuerpo. A la inversa, la conciencia del cuerpo se produce en el sentimiento de los límites, de las amenazas, de los obstáculos para la salud” (Canguilhem, 2005: 63).

En el encuentro clínica o consulta médica, ha de darse una situación paradójica, dado que “el paciente conceptualiza, además, su cuerpo como ser-para-otro u objeto de investigación científica, para experimentar la ambigüedad de su cuerpo, es decir, esa extraña dualidad de sentirse, a la vez, sujeto para sí y objeto para otro” (López Sáenz, 2010: 101). Esta objetividad o instrumentalización que hacemos del cuerpo —por ejemplo, cuando sufro un esguince en el tobillo, se me aparece explícitamente como un instrumento para caminar que ahora

me lo impide— otorga una cierta “verdad” a la ontología dualista cartesiana que piensa el cuerpo como descripción mecánica u objetiva.

E. García argumenta que esta “verdad” presente en la descripción científico-objetiva del cuerpo, en efecto habilita ciertas posibilidades de la experiencia o dimensiones de la corporalidad, un pliegue. Aparentemente Descartes tendrá a fin de cuentas, alguna razón para afirmar que “yo no soy el cuerpo”. En *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty enuncia que:

la conciencia descubre [...] en particular durante la enfermedad, una resistencia del cuerpo propio. Puesto que una herida en los ojos basta para suprimir la visión, es que vemos entonces a través del cuerpo. Puesto que una enfermedad basta para modificar el mundo fenoménico, es entonces que el cuerpo hace pantalla entre nosotros y las cosas (Merleau-Ponty, 1976: 264 en García, 2012: 122).

La “verdad” del dualismo estriba en esos momentos en que el cuerpo parece interponerse como una cosa más entre mi conciencia perceptiva y las cosas.

Ahora bien, este cuerpo que “no soy yo” aunque no puedo despegar de mí, este cuerpo “objetivado” o “alienado” —otro o extraño a mí— por la mirada de los otros, por la mirada de la medicina, no constituye una expresión contingente de una subjetividad que podría existir separada de su “expresión”—“realización” (García, 2012: 123). Debido a que el cuerpo vivido no es solo el cuerpo biológico, sino el ser contextual de uno en el mundo, una alteración de las capacidades corporales tiene un significado muy superior al de la simple disfunción biológica (Toombs, 1995). Así, este dualismo resulta en efecto una descripción de la experiencia corporal, que, aunque efectista, encubre al cuerpo vivido como matriz senso-perceptiva, razón que lleva a Merleau-Ponty a resistir esta objetivación —evidenciado por el autor a partir del análisis del dolor—, que como ya hemos mencionado, resulta ejemplo concreto de la imposibilidad de reducir el cuerpo a una descripción en tercera persona. Por ello, si bien como advierte Merleau-Ponty en la experiencia de la enfermedad, el cuerpo parece escindirse de mi ser-en-el-mundo y asumir una autonomía capaz de extrañeza y ajenidad, no es menos cierto que la experiencia de la enfermedad nos revela la imposibilidad de separarnos de esos procesos, que muchas veces no controlamos o nos superan. De modo que es la misma subjetividad quien se ve interpelada. Nunca dejo de ser mi cuerpo y por ello la enfermedad no es más que conciencia corporal encarnada, un cuerpo desgarrado en sus contradicciones, en guerra consigo mismo y

llamando a otros oídos y otras miradas para reconocerse, reintegrarse a sí mismo y al mundo, y volver a ser así ese “centinela mudo” e invisible que permanece detrás de todos mis actos y mis palabras (García, 2009: 530).

En síntesis, el dualismo, describe ciertas posibilidades de la experiencia, pero también obtura otro tipo de indagación y saberes. Este aspecto puede y ha resultado problemático, dado que perpetuar las formas de ver el cuerpo, como lo ha hecho hegemónicamente la medicina, en tanto cuerpo-enfermo o considerado como objeto perdido no ofrece posibilidades de crecimiento y afirmación (Wilde, 2003), condiciones de *habitualidad* podríamos decir en términos de Merleau-Ponty.

Recuperemos las experiencias de enfermedad que analiza Merleau-Ponty a fin de avizorar los límites de los abordajes fisiologistas como psicologistas, que el autor desliza en línea a su crítica epistemológica, a la cuestión de la percepción y que resultarán fructíferos para comprender las nociones de *cuerpo actual* y *cuerpo habitual*, como sus derroteros para la interpretación de los procesos de salud/enfermedad. En *Fenomenología de la Percepción*, el autor presenta, entre otros, el caso del miembro fantasma y la anosognosia.

Una explicación fisiológica interpreta a la anosognosia y al miembro fantasma como la simple supresión o la persistencia de las estimulaciones interoceptivas: representaciones ocasionadas por estímulos o por la falta de ellos. En esta hipótesis, la anosognosia es la ausencia de un fragmento de la representación del cuerpo que debería darse, ya que el miembro correspondiente está ahí; el miembro fantasma es la presencia de una parte de la representación del cuerpo que no debería darse, ya que el miembro correspondiente no está ahí. Desde una explicación psicológica de los fenómenos el miembro fantasma es considerado un recuerdo, un juicio positivo o una percepción y la anosognosia un olvido, un juicio negativo o una impercepción. En el primer caso, el miembro fantasma es la presencia efectiva de una representación. En el segundo, el miembro fantasma es la representación de una presencia efectiva; la anosognosia, la representación de una ausencia efectiva. En los dos casos no salimos de las categorías del mundo objeto en donde no hay un medio entre presencia y la ausencia. (Merleau-Ponty, 1985: 99).

Como queda expuesto, los intentos de explicación tanto de la anosognosia como del miembro fantasma desde las explicaciones fisiológicas y psicológicas, resultan limitantes dado que no logran salir de las “categorías del mundo

objetivo”: la enfermedad entendida en estos términos se limita a ser sólo una modificación cuantitativa, tengo dos brazos, tengo sólo un brazo, tengo ciertas posibilidades de acción, tengo menos, antes tenía una pierna, ahora una construcción fantasmagórica (Battán Horenstein, 2008: 5).

Merleau-Ponty induce a concebir la enfermedad desde otros derroteros. A partir de una concepción del cuerpo-vivido, la enfermedad se comprende como perspectiva del *ser-del-mundo*, donde lo patológico no resulta de la ausencia o presencia de un miembro en sí, sino más bien de aquello que puede ser indicador de una deficiencia no asumida como tal (2008: 5). La enfermedad se circunscribe de esta manera, como ese momento de transición en el cual se ponen en tensión la manera habitual de ser-en-el-mundo⁵. Por tanto, no es concebida tanto como un hecho observable y localizable (empirismo) que afecta al ser pasivamente, sino más bien como un *estilo de percibir la existencia, una manera de ser-en-el-mundo que supone una reorganización de nuestra vida*. Así, desde el mismo ejemplo que da Merleau-Ponty, el brazo fantasma no resulta una *representación* del brazo, sino la presencia *ambivalente* de un brazo.

A título explicativo, el rechazo de la mutilación, en el caso del miembro fantasma o el rechazo de la deficiencia, en la anosognosia, no son decisiones deliberadas, no se dan en el plano de la consciencia tética que toma explícitamente disposición después de haber considerado diferentes posibilidades (Merleau-Ponty, 1985: 100). Poseer así un brazo o miembro fantasma, expresará el filósofo francés, es permanecer abierto a todas las acciones que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que poseía antes de la mutilación y no, una

⁵ Havi Carel (2007) retoma esta perspectiva en términos de adaptabilidad, aunque como refiere, no lo hace desde una perspectiva psicologista ligada al “ajuste” o “aceptación”, sino que ésta se juega en varios niveles que involucra los niveles físico, psicológico, social y temporal, los cuales participan en simultáneo y mezclados entre sí. Resulta interesante su abordaje referido a una “experiencia positiva de salud”, en la cual recupera la adversidad como fuente de respuestas creativas ante la experiencia de enfermedad. Asimismo, vale mencionar cómo se vale de la experiencia de la enfermedad como herramienta filosófica para el estudio de aspectos tácitos o que acontecen desapercibidamente en la vida cotidiana (2013), aspecto en el cual coincidimos y también sostenemos como camino referido a la crítica filosófica. Ahora bien, desde nuestra perspectiva, preferimos trabajar con la dimensión de la habitualidad por sobre la “adaptabilidad” —utilizada por Carel— a los fines de un tratamiento más cercano a las nociones abordadas por Merleau-Ponty, y dado que esta perspectiva permite a nuestro criterio comprender mejor el proceso en el cual lo inhabitual se apropia, se corporiza en las subjetividades de modos no siempre ligados a la “adaptabilidad”, sino más bien enfatizando la posibilidad de nuevos repertorios de movimientos, nuevas perspectivas de habitualidad de modo no siempre lineal, sino más bien discontinuos y ambivalentes, una reconfiguración de nuestro *esquema corporal*. Este aspecto, es quizás mejor trabajado desde la perspectiva de K. Toombs (1995), quien de modo autobiográfico analiza su experiencia personal de esclerosis múltiple progresiva crónica.

representación mental. La experiencia del cuerpo se traduce así en un repertorio de posibilidades de movimiento y de aquí esa presencia *ambivalente*, anterior a toda decisión deliberada, que lleva a la persona a ajustarse gradualmente, a experimentar corporalmente el mundo de otra forma, adquirir nuevos hábitos de movimiento, en virtud de su vivencia actual de la unidad del esquema corporal que le sigue proporcionando una experiencia corporal unitaria (López Sáenz, 2010: 99). Así, esta experiencia de un brazo amputado como presente o de un brazo enfermo como ausente, no son del orden del "yo pienso que...", no se formulan por sí mismos. Merleau-Ponty señala que aquello que rechaza la mutilación y la deficiencia es un Yo empeñado en cierto mundo físico e interhumano, un Yo que continúa tendiéndose hacia su mundo pese a deficiencias o amputaciones, y que en esta medida no las reconoce *de iure* (Merleau-Ponty, 1985: 100). Por eso, si la persona amputada trata a su brazo como un miembro real, es porque poseer un brazo fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que uno poseía antes de la mutilación y confundirse y comprometerse con ciertos proyectos.

Los casos presentados por Merleau-Ponty, ilustran la ambivalencia que operara como hiato entre *cuerpo actual* y *cuerpo habitual*. El cuerpo siempre se presenta como síntesis acabada, *esquema corporal* en el que cuerpo y mundo se configuran mutuamente produciendo una manera de ser-cuerpo en términos de repertorio de posibilidades percepto-motrices. El *cuerpo habitual* es reservorio de gestos aprehendidos, incorporados, y por ello se dice que permanece anónimo, impersonal dado que en la expresión subyace una familiaridad bajo disposiciones estables, como saber implícito contenido en el cuerpo antes de todo pensamiento tético, lo cual borra la especificidad de la instancia de aprendizaje manifestada en la expresión:

El cuerpo habitual está atravesado por una espacialidad y una temporalidad, en una reestructuración permanente que se sólo se fija en la muerte en o en la enfermedad. Esta característica de reorganización permanente es lo que posibilita el refuerzo y formación de los hábitos, que actúan según el sentido de la situación y no como montajes mecánicos (Coleclough, 2010: 42).

El *cuerpo actual* es aquel captado por la experiencia singular instantánea, el cuerpo con sus características actualmente observables y que muevo a voluntad. En la experiencia de la enfermedad es el cuerpo actual el que prima,

desdibujando la familiaridad que teníamos e interpelándonos, de modo que aquella existencia cristalizada en ciertas disposiciones motrices desaparecen y este tiende al tiempo “presente” —un antiguo presente que no se decide a devenir pasado, dice Merleau-Ponty— por oposición a un “pasado presente” del cuerpo habitual, que no necesita ser traído explícitamente a la conciencia por medio de un recuerdo, sino que está constantemente operando en el presente de modo latente o en una “seminconsciencia”, determinado el campo de nuestras posibilidades de acción y percepción (García, 2012: 112).

Los casos del miembro fantasma y la anosognosia presentados en Merleau-Ponty ilustran como decíamos esa ambigüedad de toda sensación, presente en toda enfermedad, que establece un hiato entre el cuerpo habitual y el cuerpo actual. En estas situaciones nos vemos interpelados y es el momento en que podríamos reconocer cierta “verdad” del dualismo de la que hablaba el filósofo. El esquema corporal integra ambas dimensiones, actúa, y mientras se “recompone” en el sujeto de la enfermedad, “sigue garantizándole la capacidad de realizar sus proyectos en el mundo, ya que actúa como un stock de sedimentaciones que organiza y coordina todas las formas actuales o posibles de actividad corpórea” (López Sáenz, 2010: 99). Este aspecto da cuenta del dinamismo en la “renovación” del esquema corpóreo, lo que hace que el cuerpo vivido y el mundo percibido tengan la plasticidad suficiente para “reestructurarse” e integrar las disposiciones en términos de nuevos hábitos, aunque nunca pudiendo dar cuenta de su origen primero. El esquema corporal⁶, por tanto, se pone de manifiesto en el movimiento, dotando al cuerpo de un saber implícito que se proyecta de manera indeterminada hacia un ámbito de recorridos posibles.

Los casos patológicos expuestos, junto con la crítica epistemológica que los acompañan, proponen otro camino en torno a las concepciones de salud/enfermedad o de normal/patológico, retomando la demarcación de Canguilhem. En esta dirección, las nociones de cuerpo habitual, cuerpo actual y esquema corporal, resultan fundamentales para enmarcar tales procesos en términos dinámicos, como así también apartados de una concepción basada en la localización de la enfermedad en un cuerpo reificado atemporal. Esta mirada procura una alter-

⁶ Para un abordaje de la noción de *esquema corporal* en relación al espacio y al movimiento en diferentes momentos de la obra de Merleau-Ponty, ver A. Battán Horenstein (2013) *La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio movimiento*.

nativa al saber del cuerpo que postula la medicina moderna, para enmarcarla dentro de una filosofía del cuerpo vivido, en la que lo normal y lo patológico adquirirán nuevos horizontes.

Como ya hemos aludido, la experiencia de la enfermedad nos pone frente a un cuerpo que parece escindirse de nuestro ser, esto es así dado que pone en evidencia las limitaciones, la experiencia motriz frente a las habitualidades del cuerpo como ser-en-el-mundo. En términos dialógicos, Canguilhem también dirá que el individuo sano no presta atención especulativa a la vida, no tiene necesidad de hacerlo, por eso para que exista una ciencia del hombre normal es precisa la experiencia de la enfermedad; "...sólo hay conciencia concreta o científica de la vida por obra de la enfermedad" (Canguilhem, 1966 en Battán, 2008: 6). Ambos autores, entonces, dan cuenta de la demarcación normal/patológico o salud/enfermedad no en términos diferenciales taxativos, como diferencia cuantitativa, sino más bien como parte del *vaivén de la existencia* y regidas por una indistinción valorativa —normativa— entre estos estados (Battán, 2008)⁷. De modo que, la salud o su recuperación, no supondría arribar a un lugar originario como "panacea", una restauración, simplemente porque aquel horizonte en el cual emergían todas nuestras relaciones habituales ha sido cuestionado y como tal ya implica una reconfiguración en el esquema corporal que, dada su sinergia, ya ha sido aprehendida. Al fin y al cabo, el enfermo crónico ha constituido un nuevo orden, una estructura total y original tan distinta que, según decía Merleau-Ponty, de ella no podría deducirse el estado anterior. En términos terapéuticos, no se trata aquí sólo de la instauración de nuevas normas vitales, sino

⁷ Como hemos explicitado, en Merleau-Ponty, lo patológico puede ser considerado como esa puesta en evidencia de la dificultad en la habitualidad corriente. Por esto, no habría diferencia cuantitativa. Canguilhem, permite aquí introducir el carácter normativo que media tales distinciones. En una primera instancia, el autor introduce una "normatividad biológica" integrada en la vida misma que crea ciertas condiciones en las cuales la ésta será posible. La centralidad del concepto de *norma* se sitúa al interior del acontecimiento orgánico, es decir, la enfermedad se presenta al interior de un organismo, como experiencia global, como algo que afecta la totalidad orgánica, por sobre una desviación local. El autor explica así que no existe un hecho normal o patológico en sí, sino que expresan otras posibles normas de vida. La normalidad proviene de la normatividad; en este aspecto, "Lo patológico no es la ausencia de norma biológica, sino una norma diferente pero que ha sido comparativamente rechazada por la vida" (Canguilhem, 2005: 108). El autor convierte a la enfermedad en una experiencia de innovación positiva para el ser vivo, la cual no puede ser reducida o contrapuesta al concepto de salud, sino que se presenta como *nueva dimensión de la vida*. Ya en 1966, esta normatividad no puede desprenderse del contexto en el cual se define y en relación a las particularidades y experiencias del individuo. Si la normatividad está en la vida, la normalidad es producto de la arbitrariedad social, refiriendo más bien al promedio o regularidad en la cual entra en juego la cuestión del a normalización.

simultáneamente ciertas modalidades con el mundo y con los otros, que transforman el cuerpo actual en cuerpo habitual, justamente en el momento en que esta incidencia tácita resulta imperceptible⁸. Y si “la adquisición de la habilidad es la captación de una significación” esto implica que la enfermedad no sólo introduce una nueva significación existencial producto de la desorganización del cuerpo vivido, sino además, reactiva otras motivaciones en el contexto subjetivo acordes con la nueva circunstancia (López Sáenz, 2010: 103).

Desde una fenomenología del cuerpo vivido, podemos concluir, que la enfermedad —en continuidad con la crítica de Merleau-Ponty a la ciencia moderna que tiende a definir la enfermedad mediante lo observable, verificable, localizable— tiene más que ver con un estilo de percibir la existencia, una manera de ser-en-el-mundo que supone una reorganización de nuestra vida, nuestros proyectos, nuestros hábitos y disposiciones en el mundo. Quien padece una enfermedad es alguien que está enfrentado a una dificultad, la de volver a entablar contacto con el mundo tal como lo hacía antes (Battán, 2008: 5). La enfermedad, deja de ser concebida como causa de la ruptura instrumental con el cuerpo material, sino será entendida como una expresión más del cuerpo vivido análogo a la pubertad, al embarazo, a la vejez, etc., que problematizan lo que antes se daba por descontado y nos obligan a reorganizarnos (López Sáenz, 2010: 102).

Esta “reorganización” no necesariamente deriva en una “negatividad” o limitación de la existencia, sino que como Merleau-Ponty recuerda, muchos fenómenos pueden desempeñar el papel de reveladores, a condición de que, en lugar de ser sufridos como hechos puros que nos dominan, se conviertan en el medio de extender nuestro conocimiento (Merleau-Ponty, 1942: 283 en Battán, 2008: 6). De hecho, como enfatiza Carel (2007), suele primar un enfoque ligado al déficit negativo que introduce la experiencia de la enfermedad, sin poder advertirse la *experiencia positiva de salud* al interior de la práctica médica. En esta dirección, la experiencia de la enfermedad nos vuelve a poner de frente que “nadie sabe

⁸ En una cita de García, podemos leer a Kurt Goldstein quien enuncia: “La salud nuevamente adquirida no es la misma de antes (...) Recuperar la salud a pesar de una secuela funcional no sucede sin una pérdida de esencia del organismo y sin la reaparición simultánea de un orden, al cual corresponde una nueva norma individual” (Goldstein, 1951: 350 en García, 2009: 535). De aquí, que no sea una “restitución” del estado anterior, la plasticidad y sinergia del esquema corporal nos transforma de tal modo que perdemos de vista el “pasado presente” del cuerpo habitual, esto es, las disposiciones de las cuales no tenemos recuerdo, pero que aun así actúan y participan en la figuración del esquema corporal, como nuevo orden al cual no puede atribuírsele una causalidad primaria.

aun lo que puede un cuerpo”, como rezaba Spinoza, es decir, a la apertura que supone novedosas y sorprendentes posibilidades de percepción y acción.

BIBLIOGRAFÍA

- AHO, James; AHO, Kevin (2009), *Body Matters. A phenomenology of sickness, disease and illness*, United Kingdom, Lexington Books.
- BATTÁN HORENSTEIN, Ariela (2008) “Entre inocencia y conocimiento: la experiencia de la enfermedad en G. Canguilhem y M. Merleau-Ponty”, en *A parte Rey. Revista de Filosofía*, 55, 1-8.
- , (2013), “La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio movimiento”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, 10, 15-32.
- CAREL, Havi (2007), “Can I Be Ill and Happy?”, en *Philosophia*, 35, 95–110.
- , (2013) “Illness, phenomenology, and philosophical method”, en *Theor Med Bioeth*, 34, 345–357.
- , (2016), *Phenomenology of Illness*, Oxford: Oxford University Press.
- COLECLOUGH, Elba Marta (2010), “Hábito y corporalidad en Merleau-Ponty”, *II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología - XVII Jornadas de Investigación Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, 41-42.
- CROSSLEY, Nick (1995), “Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology”, en *Body Society*, 1, 43-63.
- ESPINAL PÉREZ, Cruz Elena (2011), “El cuerpo: un modo de existencia ambiguo. Aproximación a la filosofía del cuerpo en la fenomenología de Merleau-Ponty”, en *Co-herencia*, Vol. 8, 15, 187-217.
- GARCÍA, Esteban (2009), “Fenomenología del cuerpo vivido y filosofía del viviente (M. Merleau-Ponty y G. Canguilhem)”, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Lima, 523-538.

- , (2012), *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Editorial Rthesis.
- HUSSERL, Edmund ([1931] 2006), *Meditaciones Cartesianas*, Madrid: Tecnos.
- LEDER, Drew (1990), "Flesh and blood: A proposed supplement to Merleau-Ponty", en *Human Studies*, 13, 209-219.
- , (2016), "The Experiential Paradoxes of Pain", en *Journal of Medicine and Philosophy*, 41, 444-460.
- , (2018), "Coping with chronic pain, illness and incarceration: what patients and prisoners have to teach each other (and all of us)", en *Medical Humanities*, 44, 113-119.
- LÓPEZ SÁENZ, María del Carmen (2010), "Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir", en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. Monográfico 2: *Cuerpo y alteridad*, 89-123.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1985) [1945], *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta Agostini.
- , (2010) *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- RABELO, Miriam Cristina; ALVES, Paulo César; SOUZA, Iara Maria (1999), *Experiência de doença e narrativa*, Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.
- RICŒUR, Paul (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- SVENAEUS, Fredrik (2014), "The phenomenology of suffering in medicine and bioethics", en *Theor Med Bioeth*, 35, 407-420.
- , (2015), "The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation", en *Cont Philos Rev*, 48, 107-122
- TOOMBS, S. Kay (1995), "The lived experience of disability", en *Human Studies*, 18, 9-23.
- TOOMBS, S. Kay; BARNARD, David; CARSON, Ronald Alan (Ed.) (1995), *Chronic illness: from experience to policy*, Indiana: Indiana University Press.
- VALÉRY, Paul (1993), *Estudios filosóficos*, Madrid: La balsa de la medusa, Visor.
- WILDE, Mary (2003), "Embodied knowledge in chronic illness and injury", en *Nursing Inquiry*, 10, 3, 170-176.

**DEL MOVIMIENTO DEL CUERPO AL MOVIMIENTO DE LA HISTORIA:
SENSIBILIDAD AFECTIVA, SENTIDO Y MUNDO DE LA VIDA EN LA
FENOMENOLOGÍA DE LUDWIG LANDGREBE**

**FROM BODILY MOVEMENT TO THE MOVEMENT OF HISTORY:
AFFECTIVITY, MEANING AND LIFE-WORLD IN
LUDWIG LANDGREBE'S PHENOMENOLOGY**

Ignacio Quepons
Universidad Veracruzana
iquepons@gmail.com

Resumen: El artículo explora las nociones de afectividad, movimiento corporal y mundo de la vida en el pensamiento filosófico de Ludwig Landgrebe. El objetivo es mostrar cómo la unidad del proyecto fenomenológico de Landgrebe descansa en el entrelazamiento de las diferentes dimensiones de la afectividad corporal con el origen de la intencionalidad y la formación del sentido del mundo de la vida. Después de mostrar la unidad entre el carácter proyectivo de la vida afectiva y el movimiento corporal, así como su relación con el devenir histórico, se destaca la importancia del pensamiento de Landgrebe en las tareas actuales de la investigación fenomenológica.

Palabras clave: Landgrebe, fenomenología, síntesis cinestésica, afectividad, mundo de la vida.

Abstract: The paper explores the unity of Ludwig Landgrebe's philosophical thought departing from the intertwining between the notions of affectivity, bodily movement and life-world. The aim is to present a unitary vision of Landgrebe's legacy and his way in phenomenology, taking in consideration his emphasis on the affective dimension of factual singularity. After pointing out the intertwining between the intentional orientation of affective life and bodily movement, in regard to the historical development, the paper ends stressing the systematic articulation importance of Landgrebe's thought in the current tasks of phenomenological research.

Keywords: Landgrebe, Phenomenology, kinesthetic synthesis, affectivity, life-world.

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años, y especialmente a raíz de la publicación de algunas de sus obras póstumas, hemos asistido a una progresiva recuperación del legado

filosófico de Ludwig Landgrebe (1902-1991). El filósofo vienés, alumno y colaborador de Edmund Husserl y Martin Heidegger, fue una figura determinante en el desarrollo y profesionalización del estudio de la fenomenología en Alemania y Estados Unidos¹. Si bien es verdad que su obra no ha estado del todo olvidada, pues su estudio "Husserl y la despedida del cartesianismo" (Landgrebe, 1962) sigue siendo una fuente importante de influencia (y controversia) en la recepción actual de Husserl (San Martín, 1997; Perkins, 2014: 204), lo cierto es que, salvo contadas excepciones (Expósito, 2018; Fumagalli, 2017; Seron, 2002; Claesges, 1983), se ha prestado poca atención a los rasgos originales de su obra.

El tema que reúne las investigaciones de Landgrebe a lo largo de sus escritos es la pregunta retrospectiva por el origen del sentido del mundo de la vida a partir del análisis genético de su configuración histórico-fáctica en el campo trascendental de la experiencia. Para Landgrebe, la pregunta por el origen del sentido supone el análisis retrospectivo, a través de la reducción trascendental, que avanza desde la descripción de las síntesis intencionales de correlatos de la vida de conciencia a la génesis pasiva de la actividad intencional (Landgrebe, 1963: 35) cuyo núcleo último es el presente viviente (Landgrebe, 1982: 74).

En este punto aparece el problema de dar cuenta del papel de la sensibilidad en la determinación de los estratos más elementales de la experiencia, aquellos relativos a la "materia" o la hylé sensible. Para Landgrebe, la correcta comprensión de esta dimensión de la experiencia dentro de la fenomenología trascendental supone considerar la hipótesis de un entrelazamiento esencial entre la protoconstitución de la temporalidad en el presente viviente y la conciencia cinestésica, manifiesta en la forma de la capacidad disposicional más elemental de la

¹ Desde su incorporación a la Universidad de Colonia, Landgrebe fue uno de los más importantes promotores del estudio crítico de la obra de Husserl a partir de su legado póstumo. Bajo su tutela o influencia, importantes investigadores como Ulrich Claesges, Antonio Aguirre, Klaus Held y Donn Welton, relanzaron el pensamiento de Husserl en una dirección alternativa a su recepción temprana, especialmente, a contracorriente de las críticas de Heidegger. Landgrebe, por otra parte, no solo promovió la colección *Phaenomenologica*, que todavía se publica hoy en día, sino la expansión de los estudios profesionales más allá de Alemania. Prueba de ello es la participación de Landgrebe en la fundación del *Husserl Circle* en Estados Unidos. Finalmente, muchos de los filósofos más importantes de la tradición fenomenológica suscriben la línea de interpretación de la primera generación de sus alumnos: tal es el caso de Anthony Steinbock (alumno de Welton), Lázlo Tengelyi y Sebastian Luft, (alumnos de Klaus Held). En todos ellos se puede apreciar el sello de la interpretación de Landgrebe, o por lo menos los énfasis temáticos, en el desarrollo de sus obras respectivas: la dimensión histórica de la experiencia (Steinbock, 1997: 259, 1972), la meditación sobre el sentido de la fenomenología (Luft, 2002: 15, 127, 202) y el problema de la metafísica (Tengelyi, 2014).

figura "yo puedo" que es "yo me muevo" (Claesges, 1983: 138). Así, de acuerdo con Landgrebe, la corriente de vida del presente viviente se manifiesta originariamente con una forma de auto-afectación cuya unidad es la experiencia de sentir su propio movimiento (Landgrebe, 2010: 122), y la instancia fáctica de esta manifestación es el cuerpo vivo como campo dinámico de sensaciones y sistema concreto de capacidades prácticas de carácter pre-reflexivo.

Así, el objetivo de las siguientes páginas será presentar una sistematización global del proyecto fenomenológico de Landgrebe a partir de su tesis de investigación más importante, a saber, que el análisis genético de la intencionalidad supone comprenderla en términos de la unidad de una tendencia trascendental que conduce, retrospectivamente, a la identificación entre el presente vivo [*lebendige Gegenwart*] y la conciencia cinestésica (Landgrebe, 1982: 79).

En esa medida, para Landgrebe, la génesis misma de la intencionalidad está vinculada con la capacidad originaria de auto-movimiento de la corporalidad viva y su carácter afectivamente templado (Landgrebe, 1983: 83). A esto se suma, sobre todo en sus reflexiones tardías, una extensa consideración del tema de la historicidad de esta pre-dación del cuerpo y su potencialidad de movimiento como parte del desarrollo progresivo del mundo circundante, comprendido como campo abierto de experiencia (Landgrebe, 1968a: 62). Este último punto permite, de acuerdo con Landgrebe, sentar las bases para una teoría trascendental del mundo de la vida en relación con la historicidad de la existencia humana (Landgrebe, 1977b).

Por otro lado, para Landgrebe, uno de los aspectos decisivos para el recorrido que propone como tarea de la fenomenología trascendental es el abandono por parte de Husserl, en la década de los años veinte, del énfasis idealista de sus *Ideas I* a favor de una reconsideración del propio método de la reducción trascendental, donde la subjetividad, lejos de ser una conciencia pura desvinculada del mundo, sólo puede ser comprendida en tanto que concreción mundana (Landgrebe, 1968a: 250).

Para alcanzar dicha concreción se requiere de una toma de distancia del énfasis en el yo reflexivo a favor de un saber de sí prereflexivo que, según explica Landgrebe

No es el de una «pura» subjetividad, cuya pureza sea justamente la del contemplar y presentificar universal, teórico y reflexivo, sino que el fundamento de posibilidad de tal saber reside precisamente en el carácter mundanal de la subjetividad, al cual

pertenece su propio cuerpo: la corporalidad, por tanto, no es una «cosa» meramente constituida, si bien privilegiada —como tal sólo se le aparece a la reflexión presentificante— sino que ella misma experimentada de un modo inmediato pertenece a los constituyentes del sujeto consciente de sí mismo en su libertad, en su poder (Landgrebe, 1968a: 318).

No obstante, los motivos de este posicionamiento encuentran su sentido en la necesidad de aclarar algunas aporías de la constitución genética que, según Landgrebe, se presentan en la fenomenología de Husserl en dos diferentes contextos. El primero es el relativo a los problemas de la doctrina de la intencionalidad en relación con el esquema contenido-aprehensión y la formación del sentido del estrato más primigenio del campo de experiencia: la sensibilidad (Landgrebe, 1968a: 181). El segundo tiene que ver con la relación de la subjetividad misma con el mundo de la vida como un campo pre-dado, el cual involucra, además, a la historia (Landgrebe, 1968a: 62).

Como veremos, la posición de Landgrebe surge, en parte, como respuesta a las críticas tempranas de Heidegger a la fenomenología de Husserl (Landgrebe, 1968a: 15), y más adelante también encuentra su motivación en la necesidad de afrontar algunas consecuencias de la fenomenología de Merleau-Ponty (Landgrebe, 1982: 77). Lo interesante es que la meditación de Landgrebe, a pesar de algunas insuficiencias que han sido señaladas de forma oportuna (Perkins, 2014; San Martín, 1997), no se aleja a lo largo de toda su trayectoria del estudio del legado mismo de su maestro (Walton, 1993). Todo esto, además, se tradujo en el aprovechamiento de los resultados de estudiosos de Husserl, formados por él mismo, a partir de los cuales elabora parcialmente sus propias conclusiones en abierto reconocimiento del trabajo de sus alumnos como Klaus Held, Ulrich Claesges y Antonio Aguirre (Landgrebe, 1977b: 55; Landgrebe, 1982: 79).

En este sentido, para Landgrebe, la tarea de la fenomenología, expresada en el método de la reducción trascendental, se trata de un análisis retrospectivo a partir de los objetos de la experiencia tomados como hilos conductores hacia la pregunta por los rendimientos sintéticos en los que tales objetos se constituyen (Landgrebe, 1968a: 55). Por tanto, el campo trascendental último al que remite todo rendimiento sintético, de acuerdo con la explicitación de sus horizontes, confluye, en última instancia, en el *factum* de la singularidad irreductible de la realidad humana como génesis y horizonte del sentido en general (Landgrebe, 1982: 16).

2. INTENCIONALIDAD, SENSIBILIDAD Y TENDENCIA

A lo largo de su vida, Landgrebe enfatizó desde diferentes perspectivas la posibilidad, abierta por la fenomenología trascendental, de una reconsideración global de la esfera de la sensibilidad como dimensión fundamental en la génesis del sentido. La sensibilidad, lejos de ser una mera materia inerte aprehendida en actos intencionales explícitos, constituye el campo de actividad sintética de carácter pasivo en el que se involucra de forma decisiva la constitución originaria de la vida corporal. Para aclarar la cuestión, Landgrebe sugiere que prestemos atención al papel de las sensaciones de movimiento y su relación con la dimensión afectiva de la experiencia, en particular con los templos de ánimo, en la constitución de la realidad anímica a través de la corporalidad viva [*Leiblichkeit*] (Landgrebe, 1968a: 182). El sentir, dice Landgrebe, “constituye pues, en el fondo, la manera como nos encontramos, pero no en el sentido de un mero estado de conciencia, sino a la vez, en el de una conciencia del poder-moverse — latente en el caso del curso no inhibido de la percepción, explícita en el caso de la inhibición—; o sea: la conciencia de tener un margen dentro del que, por medio del moverse, pueden ser logradas afecciones sensibles” (Landgrebe, 1968: 186).

En este sentido, según Landgrebe, existe una dimensión constitutiva de la vida subjetiva, anterior a la reflexión y también anterior a toda actividad (Landgrebe, 1982: 73), que se hace manifiesta en una potencia originaria de *auto-movimiento* co-originaria no sólo a las sensaciones de movimiento, sino a todo el campo sensible en general. A partir de la pauta de la unidad de la sensación de auto-movimiento es posible describir la dinámica de la vida concreta como instancia de apertura de horizonte de mundo y la comprensión misma del mundo como horizonte de configuración del sentido en general.

Para Landgrebe, por tanto, la corporalidad viva reclama su propio carácter “trascendental” y “constituyente” (Landgrebe, 1982: 78; Walton, 1985: 90), de tal manera que la sensibilidad, lejos de ser una pura forma de la receptividad, conforma estructuras de coordinación armónica entre el movimiento corporal y el aparecer progresivo del mundo de la percepción.

Estas tesis pueden encontrarse en los primeros escritos publicados por Landgrebe, particularmente en “Principios de la teoría de la sensación”, publicado por primera vez en 1953 y nuevamente en 1963, el cual retoma y sistematiza aspectos de “La fenomenología de la corporalidad y el problema de la materia”,

originalmente redactado hacia la década de los años veinte (Marcelle, 2013: 210) durante su periodo de colaboración con Husserl, pero publicado en el homenaje a Eugen Fink varias décadas después, en 1965 y más adelante en 1967².

Landgrebe expone en estos ensayos una tesis que será reiterada a lo largo de casi toda su obra: es posible estudiar la constitución de la realidad anímica a través del cuerpo vivido, siguiendo las *Ideas II* de Edmund Husserl, en relación con el problema de la experiencia primordial del mundo como horizonte. Para Landgrebe, como hemos señalado antes, la justa interpretación del programa de la constitución trascendental sólo es posible a la luz de los análisis genéticos desarrollados por Husserl en la década de los años veinte, y a partir del énfasis en el estudio de la concreción de la subjetividad en su cuerpo/corporalidad [*Leiblichkeit*].

Los análisis genéticos, impulsados por Husserl hacia 1917, como señala Roberto Walton, “dan cuenta de la génesis del ego a través de la unidad de una historia en la que adquiere habitualidades a la luz de las cuales se organiza su experiencia en el mundo circundante” (Walton, 1985: 90). Así, por un lado, la concreción de la subjetividad a través del desarrollo progresivo de habitualidades es inalienable de los procesos constitutivos que hacen posible la relación con su cuerpo propio.

Por tanto, la fenomenología de Landgrebe intenta enfatizar la coherencia entre los proyectos filosóficos de Husserl y Heidegger enlazando, de acuerdo con Walton, “la noción heideggeriana de *Dasein* con el yo trascendental en un intento de aproximación centrado en un examen del cuerpo propio (*Leib*)” (Walton, 1985: 90). No obstante, para Landgrebe el eje metodológico sigue siendo la

² La cronología de los escritos de Landgrebe está atravesada por las circunstancias de su desarrollo. Landgrebe publicó su tesis de doctorado sobre la fundamentación fenomenológica de las ciencias del espíritu en la obra de Dilthey en 1928, un año después de la publicación de *Ser y Tiempo*. Ya en este texto temprano se plasma la influencia temprana de sus dos maestros, Husserl y Heidegger: la aclaración de la noción de vivencia y la vida histórica como una totalidad concreta, la importancia de la vida afectiva y la importancia de la fenomenología como base de un estudio comprensivo de la existencia humana. Este estudio tenía una continuación en la obra *El concepto de vivenciar* escrito hacia 1930 pero cuya publicación se frustró, y sólo se conoció de forma póstuma, en 2010. En esta obra aparece ya el énfasis en la dimensión afectiva y práctica de la subjetividad, así como la importancia de los horizontes del mundo circundante que caracterizarán al resto de su proyecto. Durante la difícil década de los años treinta y hasta el final de la guerra, cuando finalmente obtuvo una posición en la universidad, Landgrebe trabajó intensamente en el legado póstumo de Husserl, fundamentalmente en el tema del mundo de la vida. Uno de los primeros estudios académicos sobre este tema es precisamente el artículo de Landgrebe publicado en 1940, sólo precedido por el libro de su amigo Jan Patočka de 1934 sobre el concepto natural de mundo.

reducción trascendental como acceso a la constitución de la realidad en relación con la especificidad de la experiencia vivida, y cuyo sentido se hace explícito a través de dinámicas de horizonte donde el cuerpo tiene un lugar fundamental. Pues, el espacio de apertura de mundo del existir humano es precisamente el movimiento templado del cuerpo vivido, en tanto que unidad de la síntesis de motivación cinestésica co-originaria con el decurso temporal de la vida concreta³.

El ensayo "Principios de la teoría de la sensación" retoma el tema haciendo un balance de la recepción del problema de las sensaciones en la psicología moderna: "Tradicionalmente se considera que la teoría de la sensación es cuestión de la psicología" (Landgrebe, 1968a: 172). Sin embargo, agrega Landgrebe, su objetivo no es estudiar la psicología de las sensaciones sino sus fundamentos. Según Landgrebe, casi hasta finales del siglo XIX se trató el tema de las sensaciones en el marco de una tradición sensualista de la psicología. Todo ello es común al naturalismo generalizado en la cultura científica de la época. No obstante, a partir de la obra de Dilthey *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894) se comenzó a contraponer a esta psicología de los elementos una psicología "comprensiva de sentido", a la cual se sumó el desarrollo de la psicología de la estructura [*Gestalt*] (Landgrebe, 1968a: 173).

Las investigaciones de Max Scheler y Edmund Husserl dieron un nuevo impulso a la teoría de las sensaciones, aunque, según Landgrebe, sobre todo en el caso de Husserl, este no supo "extraer las consecuencias" de sus investigaciones, pues su doctrina de *Ideas I* todavía tenía un cierto remanente de la doctrina sensualista en este respecto (Landgrebe, 1968: 174). El problema del sensualismo es que interpreta las sensaciones como meros datos captados de forma puramente pasiva, y reductibles, por tanto, a una regularidad empírica de carácter físico. Para Landgrebe, en cambio, la fenomenología puede describir el sentir mismo "como una estructura del ser-en-el-mundo" (Landgrebe, 1968a: 175). Para ello, el primer paso es acceder, a través de la reducción fenomenológica, a la descripción del ámbito sensible desde el punto de vista de la especificidad de nuestra experiencia sentiente en sentido amplio. De acuerdo con Landgrebe, la consideración de las sensaciones como meros datos está basada en un prejuicio,

³ Una de las claves de esta reinterpretación es el hilo conductor que ofrece la noción heideggeriana de "encontrarse" [*Befindlichkeit*] como hilo conductor del replanteamiento de la subjetividad en relación con el *ahí* de su individuación (Landgrebe, 1982: 112; Walton, 1993: 107).

pues, en sentido estricto, lo sensible no “aparece así”, es decir, no “sentimos así”. Las sensaciones siempre involucran la comprensión tácita de una situación significativa, es decir, en un contexto intencional. Así, el naturalismo “designó como sensación algo que nadie, jamás, ha sentido como momento de su vivenciar, por cuanto sus elementos no eran los de la conciencia vivida, sino el resultado de una construcción teórica o bien una abstracción metódica” (Landgrebe, 1968a: 179).

Por otro lado, la filosofía de la sensación que encontramos en Kant, y hasta cierto punto también en Husserl, interpreta el sentir “sólo en vista de la función que este cumple en la realización de la conciencia de objetos” (Landgrebe, 1968a: 180). Para Landgrebe, en ese sentido, la pregunta por la significación del sentir debe ser precedida por “la pregunta por el sentir en cuanto momento del ser consciente de sí mismo” (Landgrebe, 1968a: 180).

Por tanto, para Landgrebe, el acceso al campo de las sensaciones es co-originario con la constitución de la realidad anímica a través del cuerpo propio, pues no sólo gracias a la corporalidad tenemos acceso a la dimensión sensible del mundo en torno, sino que la unidad sintética de la misma corporalidad pre-figura el campo sensible de acuerdo con una estructura congruente con el sentido del movimiento corporal. Como Husserl mostró en *Ideas II*, el cuerpo es el órgano de la percepción y es a través del cuerpo que el mundo de la percepción natural adquiere su configuración. En esa misma medida, el cuerpo como centro de los sentidos (olfato, vista, oído, tacto, gusto) no sólo es el acceso a las cualidades sensibles, sino que el sujeto se “siente a sí mismo” en su propio cuerpo, gracias a las llamadas sensaciones dobles (Husserl, 1952: 145-146).

Así, las sensaciones, y en particular las sensaciones dobles o ubiestesias, tienen un papel crucial en la determinación del sentido, pues, por un lado, hacen patente la unidad sensible a lo largo del tiempo donde no sólo “sentimos” nuestro cuerpo en sentido físico, al sentir los objetos de la percepción externa; sino que, a través de las mismas sensaciones, nos sentimos a nosotros mismos sintiendo.

Por otra parte, el cuerpo es también la unidad del libre movimiento auto-motivado que involucra una conexión esencial entre el sentir y el movimiento como “conciencia sensible del movimiento” o “cinestesia”. No obstante, lo central del campo de las cinestesis es precisamente el involucramiento de síntesis intencionales que configuran, por un lado, la unidad del cuerpo y, por otro lado, el campo del libre movimiento. De acuerdo con Landgrebe, las cinestesis “son al

mismo tiempo sentir y conciencia de movimiento que provoca el sentir en cuanto movimiento nuestro, puesto en juego por nosotros mismos" (Landgrebe, 1968: 181). Por tanto, sigue más adelante, "el cuerpo propio se distingue de todo otro cuerpo del así llamado mundo exterior. Él es, para decirlo con Husserl, el *aquí* absoluto en relación al cual todas las demás cosas están allí; no es cosa en el espacio, sino el principio de toda configuración espacial en el moverse" (Landgrebe, 1968a: 181).

De este modo, en la medida en que todo sentir es un "sentirse a sí mismo" a través del cuerpo, la unidad de la síntesis de motivación cinestésica (cfr. Hua XI, 15) no sólo es posible gracias a la potencia práctica "yo me muevo" sino que da lugar a una forma originaria de lo que podríamos llamar una conciencia pre-reflexiva: "yo siento mi propio movimiento", y en ello asisto originariamente a la manifestación sensible de mi propia vida.

Este sentir, de acuerdo con Landgrebe, no es sólo la mera sensación táctil, sino que remite a una dimensión más amplia que involucra la afectividad existencial del encontrarse [*sich Befinden*]. En el existenciarío del *encontrarse*, según Landgrebe, "se apunta ya al ser consciente de sí mismo que pertenece al sentir en cuanto momento de la conciencia" (Landgrebe, 1968a: 180). De este modo, Landgrebe adopta parcialmente el enfoque heideggeriano según la exposición de *Ser y Tiempo*; no obstante, frente a Heidegger, Landgrebe sostiene que la consideración del temple de ánimo y el encontrarse es "unilateral mientras no se investigue la conexión de los mismos con el sentir" (Landgrebe, 1968a: 180) y, en última instancia, con la corporalidad.

Por otra parte, este "sentirse sintiendo" es siempre una estructura dinámica orientada por impulsos afectivos de diferente grado de complejidad, los cuales dan al mismo tiempo una tonalidad afectiva a todo impulso de movimiento, particularmente al movimiento del ámbito práctico. A través de dicha unidad sintética de la conciencia del libre movimiento, "que pertenece indisolublemente a nuestro sentir, tenemos conciencia de nuestro cuerpo en tanto que órgano nuestro, movido de modo inmediato por nuestro querer" (Landgrebe, 1968a: 181).

Finalmente, el campo sensible último no es el mero complejo de sensaciones entendidas como la conciencia de meras cualidades aisladas, sino que, originariamente, las sensaciones son vividas como entrelazadas con lo atrayente, lo repelente, lo terrible, es decir, como incitación o afectación del libre movimiento. Sólo en la descripción analítica se aísla el estar vuelto interesado de la

subjetividad con su cuerpo y la disposición puramente teórica. Landgrebe señala al respecto lo siguiente:

El moverse sintiente está dirigido, por tanto, por aquellos aspectos elementales; es un dirigirse a lo atrayente, un huir de lo amenazador y repelente, y sólo dicho movimiento-hacia, posibilita la afección de los sentidos en aquella forma óptima sobre cuya base tiene lugar una percepción y pueden ser diferenciadas las cosas con sus cualidades sensibles (Landgrebe, 1968: 185).

Así, por ejemplo, un sonido estridente de la calle me irrita y muevo la cabeza en esa dirección hacia la ventana, de donde asumo que viene el sonido; un olor agradable me atrae, despierta mi interés, y a esa atracción no sólo corresponde el despertar del movimiento de mi atención, sino del movimiento de mi cuerpo. Me pongo de pie y vuelvo la mirada hacia donde proviene el ruido, presto más atención a mis oídos.

Así, según Landgrebe, la explicitación de las cualidades como sonidos o mejores colores es posterior al movimiento involucrado en la afectación sensible y, en esa medida, todo el campo afectivo en sentido amplio involucra la unidad de síntesis cinestésicas por las cuales se conforma el cuerpo vivido. En ese sentido, comprendemos lo que somos a través de un plexo de posibilidades prácticas que hacen manifiesto el mundo circundante de la percepción gracias al libre movimiento de nuestro cuerpo. Por otra parte, ese movimiento está motivado, en principio, por la dirección hacia la manifestación de las cualidades elementales sensibles de lo atrayente y lo repelente, como cualidades sensibles relativas a formas de movimiento inmediato de nuestro cuerpo (Landgrebe, 1968a: 190). La trama de movimientos, por tanto, tiene como correlato simultáneo y permanente la exhibición del mundo de los sentidos, con base en el horizonte espacial comprendido como campo de juego [*Spielraum*] del libre movimiento de la subjetividad encarnada en su cuerpo propio.

En ese sentido, para Landgrebe, como hemos sugerido antes, la estructura fundamental "encontrarse" [*sich Befinden*] no está desvinculada del "sentir", sino que, por el contrario, ese encontrarse "templado" [*gestimmt*] es el encontrarse de una subjetividad encarnada que gracias a su cuerpo asiste a la progresiva apertura del mundo como horizonte de significatividad. Así, la concreción de lo que es posible llamar "ser-en-el-mundo" como figura fundamental de la existencia humana es coherente con la constitución progresiva de una vida corporal,

respecto de la cual se configura un entorno perceptivo que es, al mismo tiempo, un campo de significatividad afectiva y práctica (Walton, 1993: 106).

De este modo, uno de los aportes fundamentales de Landgrebe consiste precisamente en la descripción de la espacialidad como campo práctico, pre-dado y constituido en síntesis pasivas, anteriores a la reflexión, que tienen como eje de articulación la constitución progresiva de la unidad del cuerpo propio. El “yo-me-muevo” como nivel anterior a todo “yo-puedo”, que es la unidad de potencialidades que hace posible la síntesis de habitualidades, no es un mero “moverse” en abstracto, sino que se trata de un movimiento co-originario con la configuración perceptiva del mundo circundante; el cual, además, se comprende como la apertura al campo de significatividad gracias a las síntesis de motivación y tendencias de movimiento templadas en una gradación de intereses afectivos. Por tanto, podemos decir que las síntesis de motivación que sostienen el *agenciamiento* de un yo en el ejercicio de su movimiento activo tienen un inseparable componente afectivo, el cual se hace explícito en tonalidades afectivas del entorno a la manera de ambientes emotivos.

La significatividad de estos horizontes afectivos viene dada por el sentido teleológico que hacen explícito, el cual, por lo demás, está implicado en la tendencia del movimiento como unidad de la corporalidad viva. Esta aspiración originaria y su tendencia es, de acuerdo con Landgrebe, el origen del sentido teleológico de la intencionalidad (Landgrebe, 1977a: 76) y, en general, de todas las representaciones humanas, constituyendo, al mismo tiempo, la pauta del sentido de la propia historicidad fundada en la experiencia concreta del movimiento corporal.

3. LA CONSTITUCIÓN PASIVA Y LA IDENTIFICACIÓN ENTRE PRESENTE VIVIENTE Y CONCIENCIA CINESTÉSICA

En el estudio “El problema de la constitución pasiva” de 1974, publicado más tarde en el volumen *Facticidad e individuación*, Landgrebe reitera sus tesis fundamentales sobre la doctrina de la constitución trascendental al tiempo que las radicaliza, ya que el planteamiento de la cuestión que aborda es todavía más profundo y, de hecho, nos ofrece una perspectiva global de casi todas sus investigaciones: la determinación precisa de la subjetividad trascendental en relación con la constitución pasiva del campo de experiencia (Landgrebe, 1982: 71).

En este punto es preciso señalar, una vez más, que para Landgrebe las funciones de la corporalidad [*Leiblichkeit*] pertenecen a la pre-constitución pasiva y a la subjetividad trascendental, y sólo a partir del análisis de la constitución de dicha corporalidad es posible comprender, en sentido estricto, tanto la formación pasiva del campo de experiencia como el carácter trascendental mismo del yo puro. Esto no quiere decir, como el propio Landgrebe afirma de forma explícita, que el yo se individualice por su cuerpo, sino que ocurre exactamente al revés: el cuerpo propio, como unidad de capacidades disposicionales prácticas expresada en la forma “yo-me-muevo”, presupone a su vez la unidad del movimiento y la autoafectación del yo.

La subjetividad, por lo tanto, no es individualizada por el cuerpo, como quiso decir Merleau-Ponty. El hecho de que un cuerpo se dé presupone que uno ya posea un cuerpo y haya aprendido a dominarlo, incluso antes de haberse descubierto a sí mismo como un ego. El cuerpo no descubre en sí mismo algo así como un ego, como ha formulado Linschoten, sino que por el contrario soy yo quien en cada caso descubro mi cuerpo. En este sentido el discurso de Husserl sobre el “yo puro” mantiene su vigencia cuando dice que sólo por equivocación se le llama “yo”. Esta manera de hablar se refiere a una perplejidad relativa al principio absoluto de individuación. Es “puro” porque es la presuposición de que pueda haber una cosa tal como el cuerpo (Landgrebe, 1982: 86)⁴.

Así, luego del rodeo por las funciones constituyentes de la corporalidad vivida, Landgrebe concluye que la vida de conciencia fáctica es, de hecho, como afirmó el propio Husserl, el campo trascendental absoluto y universal⁵.

⁴ La anterioridad del yo puro como principio de individuación es defendida en un argumento semejante en las lecciones *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, editadas por Landgrebe para su publicación. Véase en este respecto el desarrollo del argumento sobre el cuerpo [*Leib*] entre los párrafos 1 a 4 de Husserl, quien además lo extiende al tema de la empatía (Hua XIII, 112-117). Edith Stein retoma el mismo argumento en su disertación doctoral *Sobre el problema de la empatía* para confrontarse con Lipps (Stein, 1917:43) También Stein considera al yo puro como principio de individuación anterior a la constitución del cuerpo vivo y comienza su exposición del tema en relación con el yo puro. Al respecto véase, finalmente, *Ideas II* (también editado inicialmente por Stein y más adelante por Landgrebe) (Hua IV, 97ss.). Agradezco a Verónica Medina que me haya hecho ver este detalle fundamental. La descripción de Landgrebe no es sino una perspectiva genética en la cual se puede observar la relación del yo con su cuerpo en perspectiva de la unidad del tiempo y el movimiento, la cual, por lo demás, no constituye como él mismo reconoce una modificación de la doctrina que encontramos en la fenomenología de Husserl del periodo entre 1910 y 1913: preparación y publicación de *Ideas I*.

⁵ Frente a algunos malentendidos recurrentes en torno a la noción husserliana de vida trascendental, derivados en parte de la expresión “yo puro”, es importante destacar que Husserl se refiere a la vida de

La reconducción de los correlatos de la vida de conciencia hacia las funciones sintéticas que los constituyen y dando lugar a su configuración fenoménica lleva, en última instancia, a la corriente interna del tiempo que constituye “la base fundamental que hace toda experiencia posible” (Landgrebe, 1982: 74). Por tanto, la pregunta acerca de cómo ha de definirse esta dimensión primigenia última, es respondida por Landgrebe remitiéndonos a un pasaje de los así llamados Manuscritos C de Husserl: “Si consideramos esta vida trascendental en sí misma, este yo trascendental, o si me considero a mí mismo como yo soy en tanto que puesto antes de todos mis pre-juicios y de todo lo que está dado para mí como condición primaria para todo sentido óntico, entonces me encuentro a mí mismo como presente viviente” (Hua Mat VIII, 41)⁶. Con todo, hay una aparente contradicción entre, por un lado, la pasividad primordial como una corriente que precede a toda actividad del yo y, por otro, la temporalidad considerada como rendimiento del yo. Así, el misterio último de la subjetividad está en comprender desde su origen primigenio a la pasividad, no sólo como receptividad, sino como una forma de dinamismo, por principio pre-reflexivo, donde se identifica el presente viviente con la unidad cinestésica de la configuración dinámica del campo sensible.

En este punto, Landgrebe se refiere a lo que Husserl llama “presente viviente primitivo fluyente” [*urtümlich strömende lebendige Gegenwart*] (Hua Mat VIII, 139), en el cual la reducción fenomenológica, reconducida al nivel más elemental, encuentra como rendimiento el fundamento último que hace posible toda experiencia (Landgrebe, 1982: 74). Landgrebe se refiere a esta dimensión, con Husserl, como “fuente originaria” [*Urquelle*] de toda experiencia posible; la cual es además el origen de todo “rendimiento” [*Leistung*] y, con ello, de todo lo que posteriormente puede constituirse como “fenómeno” (Landgrebe, 1982: 74; Hua, Mat VIII, 145; Expósito, 2018: 269).

Así, para Landgrebe, el volverse del ego en la reflexión siempre encuentra ya su propia actividad operante en un flujo de vida que nunca es materia muerta

conciencia fáctica, y es ella el residuo de la puesta entre paréntesis de todas las tesis derivadas de la actitud natural (cfr. Hua I, 58 ss).

⁶ Landgrebe no cita directamente el manuscrito, sino que se apoya en Held (1966:67). Se trata del manuscrito del grupo C 3 fechado en marzo de 1931. La traducción del pasaje que cita Landgrebe (Landgrebe, 1982: 74) sigue la transcripción más actualizada de Lohmar (Hua Mat, VIII,41) donde hay ligeras variaciones respecto de la de Landgrebe y Held. En lugar de “vida trascendental” [*transzendentes Leben*], en la versión de Lohmar dice “ego trascendental” [*transzendentes Ego*], por ejemplo.

sino, literalmente, *movimiento*. Esto no contradice la tesis sobre la apodicticidad del yo, aunque, para Landgrebe, ciertamente no es posible captar de forma temática la síntesis por la cual la vida se vuelve una identidad para el pensamiento (Landgrebe, 1982: 77). Para aclarar el problema Landgrebe sugiere lo siguiente: “debemos considerar más exactamente qué es lo que pertenece a la ocurrencia de la corriente primordial en la que la subjetividad se constituye a sí misma en su auto-temporalización [*Verzeitlichung*]”, y la hipótesis explícita que declara sin más que “las funciones de la corporalidad pertenecen a las funciones de la pre-constitución pasiva y junto con ella a la subjetividad trascendental” (Landgrebe, 1982: 78).

Para argumentar su punto Landgrebe retoma la doctrina sobre las capacidades disposicionales [*Vermögen*] del ego a las cuales pertenece la capacidad disposicional cinestésica, como aparece en el segundo volumen de las *Ideas* de Husserl. Aunque Husserl mismo no sigue ese camino en sus exposiciones, Landgrebe señala un punto muy importante sobre la descripción husserliana de la corriente interna del tiempo, y es que “sin impresiones no hay rendimientos constitutivos temporales y sin cinestesis no hay impresiones. Las impresiones están relacionadas con el campo cinestésico efectivo co-orientado con las capacidades de sentido” (Landgrebe, 1982: 81).

Así, “el ego es originalmente despertado a través de la afección. Un ego despertado sin impresiones no es concebible” (Landgrebe, 1982: 81). Pero ¿eso quiere decir que la subjetividad trascendental se debe a sí misma la proto-impresión? Si este es el caso, los rendimientos constitutivos serían una creación. La manera de afrontar las derivas idealistas de tal posición es considerar el carácter constituyente del cuerpo vivo, tal y como nos expone Landgrebe:

Si sólo consideramos que toda afección es la afectación primitiva de los órganos de los sentidos como órganos de mi cuerpo y que todos los movimientos cinestésicos son las condiciones a partir de las cuales la afección de los órganos de los sentidos se vuelve posible, de aquí se sigue que la corporalidad debe entenderse no sólo como meramente constituida sino como constituyente (Landgrebe, 1982: 82)

La cuestión pasa, por tanto, de los alcances de la conciencia reflexiva a la caracterización de la forma por la que me vuelvo consciente de “mi propia corporalidad de tal manera que pueda hablar de sus funciones como constituyentes” (Landgrebe, 1982: 82). Para ello Landgrebe recurre de nueva cuenta a la caracterización de Husserl de la figura del “yo puedo”, es decir, de la conciencia de la

capacidad disposicional práctica. Con todo, alguien podría objetar que este volverse consciente de mi capacidad de movimiento ya presupone al cuerpo como constituido, pero, según Landgrebe, la capacidad de movimiento comprendida en términos de un campo de disposiciones prácticas es anterior a toda objetivación, e incluso —y aquí Landgrebe se refiere de forma explícita a Husserl— el “yo me muevo precede originalmente a todo yo puedo” (Hua IV, 261). Por tanto, y volviendo a lo que hemos señalado antes en relación con la afectividad de sentirse en el movimiento propio, Landgrebe reitera la necesidad de hablar de un “ser consciente” pre-reflexivo, que se da en la conciencia práctica, frente a la conciencia reflexiva del yo, posterior, que se funda o por lo menos presupone la síntesis pre-reflexiva anterior.

Este “saber de sí”, que precede a la reflexión y que es uno con el desarrollo de las cinestesis, es un sentimiento corporal [*Leibgefühl*] que Landgrebe equipara, de nueva cuenta, al encontrarse en el sentido de Heidegger (Landgrebe, 1982: 83). Este temple del cuerpo es un encontrarse en una situación en la que el mundo se abre originalmente como un campo del libre despliegue del movimiento del cuerpo, manifiesta una corriente sensible del movimiento unidad originaria de las disposiciones capacitantes [*Vermöglichkeiten*]⁷. Así, como señala Walton:

el “sentir el cuerpo” inherente al encontrarse no es un mero sentimiento sino “*la primera apertura al mundo*” puesto que indica la situación de cada uno en medio de aquello que lo afecta y en función de lo cual se desplaza. En suma: el encontrarse heideggeriano ha de buscarse primariamente en el comienzo y el término cinestésico a través de la atracción, la amenaza y la satisfacción experimentadas por cada subjetividad en el mundo como espacio de juego de su poder moverse (Walton, 1993: 107).

En realidad, lo que intenta Landgrebe es describir cómo el origen de la conciencia, y con ella, el origen del sentido que en los actos explícitos del yo aparece bajo la figura de la intencionalidad, descansa en la unidad del dinamismo de las

⁷ El concepto de disposiciones capacitantes o habilitantes [*Vermöglichkeiten*] se refiere en este contexto a una disposición que hace posible o, también se puede decir que “habilita” a otras facultades o capacidades (en el sentido de *Vermögen, Fähigkeit*), así, otras capacidades superiores se habilitan gracias a estas disposiciones, las cuales también son capacidades en un sentido más originario, como un momento previo a toda “capacidad”, todo “yo puedo” y en esa medida es también su condición de posibilidad. Debo esta aclaración a mi colega Noé Expósito, en medio de largas discusiones en torno a la difícil traducción de esta noción.

cinestésias como el movimiento de incorporación del presente viviente: la clave de su hipótesis descansa en comprender la sensibilidad, una vez más, no como materia muerta sino como situación dinámica, de ahí la importancia de las cinestésias. Así, la corporalidad como el momento pasivo estructural de la subjetividad trascendental constituyente revela su "lado natural" (Walton, 1985: 100).

4. DEL MOVIMIENTO DEL CUERPO AL MOVIMIENTO DE LA HISTORIA: TELEOLOGÍA, PRAXIS CONSTITUYENTE Y MUNDO DE LA VIDA

A partir de la década de los cincuenta Landgrebe inició un estudio crítico de la obra de Marx (Landgrebe, 1975: 156) como parte de los esfuerzos por una interpretación desligada de la ideología soviética del autor de *El capital* (San Martín, 1994). Algunos de los resultados más importantes de estas investigaciones, publicados varios años después, son los estudios "El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y el marxismo" (Landgrebe, 1977a) y "Mundo de la vida e historicidad de la existencia humana" (Landgrebe, 1977b).

Para Landgrebe, la pregunta por el sentido de la historia hunde sus raíces en la praxis más originaria de la realidad humana manifiesta en la potencia de movimiento corporal y su proto-tendencia afectiva. De acuerdo con lo que hemos señalado en torno a los análisis de la sensación propuestos por Landgrebe, la teleología del movimiento corporal permite plantear una reconsideración de la relación entre naturaleza y espíritu no sólo en el contexto de la constitución del mundo circundante, sino en relación con la configuración del mundo de la vida como mundo histórico.

El planteamiento de Landgrebe en torno al tema de la historicidad en la fenomenología trascendental se plantea en dos perspectivas. Por un lado, en relación con la aclaración de la aparente contradicción entre la idea de una variedad plural de mundos de la vida, considerados en su dinamismo histórico, frente a la idea de mundo de la vida como un terreno común de experiencias (Landgrebe, 1977b: 32). Por otro lado, se trata de la aclaración del sentido mismo de la teleología en la historia (Landgrebe, 1977a: 93). Ambas líneas de argumentación confluyen en la reiteración del mismo punto que hemos esbozado en diferentes escenarios a lo largo del estudio: la potencia constituyente de la corporalidad viva como capacidad disposicional práctica y conciencia pre-reflexiva de sí.

En su ensayo "El mundo de la vida y la historicidad de la existencia humana", Landgrebe aborda la problemática desde la intersección entre la necesidad de dar cuenta de la historicidad en relación con el fenómeno del mundo de la vida desde una perspectiva fenomenológico trascendental. En estos apuntes es posible observar cómo Landgrebe presenta un argumento crítico muy semejante al de los ensayos sobre la sensibilidad y el problema de la materia.

A lo largo del artículo reitera la importancia de las síntesis cinestésicas como sistema coordinado de potencialidades de movimiento desde el cual se hace explícito el mundo circundante como campo de libre despliegue del movimiento corporal. Así, el mundo originario de la vida es el ahí de la apertura del campo pre-dado anterior a toda reflexión y que toda la actividad de la conciencia presupone como su horizonte. En este punto, Landgrebe avanza al problema de la historicidad. En la medida en que el yo-consciente es también el resultado de un desarrollo trascendental antes de tal relación reflexiva, se da una unidad de un agente capaz de movimiento cinestésico.

La conciencia es ella misma esta historia. La conciencia no es conciencia de una historia, sino el punto de formación de la historia. Esto quiere decir que la historia sólo está ahí es recordada o reconstituida como la prehistoria de uno mismo (Landgrebe, 1977b: 55).

Así, prosigue Landgrebe, "la historia es el hecho absoluto porque la existencia de aquellos para quienes es historia es una facticidad absoluta" (Landgrebe, 1977: 55). Por tanto, en alguna medida, la idea marxista de las "condiciones materiales" adquiere en Landgrebe una significatividad histórica y sensible, afectiva: se trata de la tesitura concreta del mundo de la vida como campo pre-dado del libre despliegue del movimiento a través del cual se perfila el mundo perceptivo. Pero, en la medida en que la unidad de la percepción está fundada en síntesis de motivación cinestésica, las cuales remiten a potencialidades de orden práctico, estas potencialidades tienen ellas mismas un desarrollo histórico que se traduce en habitualidades y, en sentido intersubjetivo, en el sedimento de una historia común.

En su ensayo sobre la teleología en el marxismo, Landgrebe se plantea, por un lado, la necesidad de establecer en qué medida se puede hablar de teleología de la historia en Marx y, por otro lado, cómo es posible comprender la relación entre naturaleza y cultura [*Geist*] y, finalmente, la posibilidad de considerar al

marxismo como una ciencia en relación con su tema y método apropiado (Bak y Expósito, 2017). Aunque el propio Landgrebe no lo declara de forma explícita, es posible advertir que en el estudio sobre el mundo de la vida el énfasis es la unidad trascendental del mundo de la vida como la unidad del *ahí*, el *factum* de las existencias que viven su historia como el campo pre-dado en el cual se despliegan sus potencialidades de movimiento. Pero el movimiento es ante todo tendencia, orientación hacia algo que, como hemos visto, para Landgrebe coincide con el origen de la intencionalidad.

Así, por un lado, para Landgrebe es preciso insistir en el punto central de su argumentación a lo largo de sus escritos: la realidad humana no sólo es una realidad histórica sino encarnada en un cuerpo sentiente y en movimiento (1977a: 71). En este sentido, Landgrebe intenta replantear algunas de las premisas fundamentales del análisis marxista de la teleología de la historia a partir del análisis fenomenológico:

La continuidad y unidad teleológica de la historia no existe previamente, debe ser producida primero que nada por cada "ahí". Por tanto, la representación de una teleología de la historia no tiene su origen en una consideración teórica sino en el más alto interés práctico de la humanidad (Landgrebe, 1977a: 93).

Así, el principal aporte de Landgrebe a la interpretación de Marx se remonta al ensayo sobre el problema de la materia, al que aludimos al inicio de este estudio. Una vez más se trata de la crítica de la concepción positivista de la naturaleza, en este caso, a través del análisis de las nociones fundamentales de naturaleza y cultura en términos del planteamiento de Husserl. Así, el marxismo no es una ciencia en el sentido de las ciencias naturales sino una ciencia de las "relaciones del mundo de la vida" (Landgrebe, 1977a: 102) como horizonte de las realidades humanas. En este punto es posible advertir la confluencia con su estudio sobre el mundo de la vida.

Por tanto, el acercamiento de Landgrebe al marxismo es, en realidad, una reiteración de las tesis fundamentales que motivaron su camino por la fenomenología, a la que se suma la consideración, no sólo de la historicidad de la vida humana sino como el fundamento de la normatividad teleológica del devenir histórico del mundo de la vida. Todo este proyecto vuelve a su vez sobre la importancia de la primacía práctica del movimiento corporal y su teleología inmanente en relación con la constitutiva historicidad de la existencia humana.

5. CONCLUSIÓN

A lo largo de los diferentes escritos de Landgrebe que hemos estudiado encontramos una reevaluación de la forma en la que ha de entenderse el campo de la experiencia trascendental y la noción misma de mundo. La subjetividad, lejos de ser un campo susceptible de ser aislado bajo la figura de la unidad de estructuras eidéticas atemporales, es inalienablemente un campo de experiencia cooriginario con el mundo como horizonte abierto y devenir histórico. Para Landgrebe, el foco de atención del análisis intencional mismo, en su génesis, coincide con el movimiento proyectivo de la potencia más originaria de la subjetividad: la capacidad de movimiento del cuerpo propio y la pre-comprensión del mundo como campo de libre despliegue del movimiento, como horizonte práctico (Landgrebe, 2010: 109). La pre-constitución pasiva de la subjetividad en el *factum* histórico y su *encontrarse* afectivamente templada conforman su singularidad individual fáctica. Así, para Landgrebe, el camino de la fenomenología trascendental es precisamente la exploración de las formas que permitan comprender esta totalidad individual: el movimiento de la vida fáctica en su progresiva concreción.

BIBLIOGRAFÍA

- ALOIZ, J., "Alma y cuerpo: piloto y navío. Sobre una antigua analogía" en *Episteme NS*, Vol. 36, No. 2, 2016 pp. 1-17.
- BAK, A., EXPÓSITO, N. (2017), "Nota introductoria a *El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo* de Ludwig Landgrebe", *Acta Mexicana de Fenomenología*, 2, 81-92.
- CLAESGES, U. (1983) *Zeit und kinästhetisches Bewußtsein. Bemerkungen zu einer These Ludwig Landgrebes: Phänomenologische Forschungen*, Vol. 14, *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, pp. 138-151,
- EXPÓSITO, N. (2018) "Análisis genético del *Análisis reflexivo*. Para un re-encuentro fenomenológico: Lester Embree, Javier San Martín, Ludwig Landgrebe y

José Ortega y Gasset", *Investigaciones Fenomenológicas, Número Monográfico*, pp. 257-279.

FUMAGALLI, S. (2017), *Wege zur einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patocka in Dialog*, Würzburg: Ergon Verlag.

HELD K. (1966), *Lebendige Gegenwart*, Phänomenologica 23, Springer.

HEIDEGGER, M. (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemayer.

HUSSERL, E. (1952), [Hua IV], *Ideen zur einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, (Husserliana Gesammelte Werke), Ed. Marie Biemel, Springer-Kluwer.

—, (1966), [Hua XI] *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Martinus Nijhoff.

—, (1973), [Hua I] *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff.

—, (1977), [Hua 3-1] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck

—, (2005), [Hua Mat VIII] *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-Manuskripte*. Springer.

LANDGREBE L. (1928), *Wilhelm Dilthey's Theorie der Geisteswissenschaften: Analyse ihrer Grundbegriffe*. Max Niemeyer Verlag.

—, (1963), *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh. [versión castellana (1968a), *El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria*, Tr. Mario A. Presas, Sudamericana, Buenos Aires.]

—, (1975), "Ludwig Landgrebe" en Pongratz, Ludwig, J. *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Band II. Felix Meiner.

—, (1977a, 2014), "El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y el marxismo" tr. Noé Expósito Roperro, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, No. 2. Abril.

—, (1977b), "Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins", en Wandenfels B. et. al. *Phänomenologie und Marxismus: Praktische Philosophie*, Suhrkamp.

- , (2010), *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*. Orbis Phänomenologicus, Quellen. Königshausen und Neumann.
- , (1965), „Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie“, Landgrebe L. *Beispile Festschrift für Eugen Fink, zum 60 Geburtstag*, Martinus Nihjoff. pp. 291-305.
- LUFT, S. (2002), *Phänomenologie der Phänomenologie: Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Springer.
- MARCELLE, D. (2013), “Ludwig Landgrebe and the Significance of Marginal Consciousness” en Lester Embree and Thomas Nenon (eds.), *Husserl´s Ideen, Contributions to Phenomenology*, 66. Springer, Dordrecht. pp. 209-224.
- PERKINS, P. (2014), “Acerca de la interpretación de Landgrebe sobre el cartesianismo de Husserl” No. 11, *Investigaciones Fenomenológicas*, p.203-222.
- PRESAS, M. A. (1978), „Leiblichkeit und Geschichte bei Husserl“ *Tijdschrift voor Filosofie*, Nr. 1, pp. 111-127.
- SAN MARTÍN, J. (1997), “La despedida de Husserl del cartesianismo según Landgrebe” *Agora*, 16. 2, pp. 101-21.
- , (1994), “Fenomenología y marxismo” en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*, Madrid: UNED, pp. 101-138.
- STEIN, E. (1917), *Zur Problem der Einfühlung*, Halle, Buchdruckerei des Weisenhauses.
- STEINBOCK, A. (1997), *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press.
- SERON, D. (2002), “Landgrebe et Fink, sur l´universalité de la Philosophie phénoménologique” *Les Études Philosophiques*, No. 3
- WALTON, R. (1985), “El lado natural de la subjetividad trascendental”, en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Año V, No. 3 Córdoba. pp. 89-108.
- , (1993), “Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl”, en Walton, R. *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*, Ed. Almagesto.

TENGELYI L. (2014), *Welt und Unendlichkeit: zur Problem phänomenologischer Metaphysik*, Alber.

**SUBJETIVIDAD NO EGOLÓGICA EN *EL SER Y LA NADA* DE
JEAN-PAUL SARTRE**

**NON-EGOLOGICAL SUBJECTIVITY IN JEAN-PAUL SARTRE'S
*BEING AND NOTHINGNESS***

Danila Suárez Tomé

UBA – CONICET – CEF/ANCBA,
danilast@conicet.gov.ar

Resumen: El propósito de este artículo es presentar una interpretación de la subjetividad en *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre centrada en su carácter prerreflexivo y no egológico. En vistas a ello, me propongo elucidar la concepción de "subjetividad no egológica" que opera en la ontofenomenología existencial de Sartre, mediante un análisis minucioso de las nociones de autoconciencia prerreflexiva, presencia a sí, proyecto fundamental y circuito de la ipseidad. A partir de este análisis, argumento que Sartre logra dar cuenta de la subjetividad como una experiencia fenoménica individualizada sin necesidad de recurrir al "Yo".

Palabras clave: Sujeto, conciencia, prerreflexividad.

Abstract: In this paper I try to articulate an interpretation of subjectivity in Sartre's *L'Être et le Néant* focusing on its pre-reflective and non egological features. In order to do this, I suggest to elucidate the notion of "non-egological subjectivity" that takes place in Sartre's existential ontological phenomenology, through a meticulous analysis of the notions of pre-reflective self-consciousness, presence to self, fundamental project and circuit of selfness (*circuit de l'ipséité*). I argue that in *L'Être et le Néant* Sartre manages to deliver an account of subjectivity as a singularized phenomenal experience without having to resort to the notion of "Self".

Keywords: Subject, consciousness, prerreflexivity.

1. INTRODUCCIÓN

La noción sartriana de "subjetividad" ha sido objeto de numerosas y variadas interpretaciones las cuales, en algunas ocasiones, resultan incluso contradictorias entre sí. La filosofía sartriana ha sido leída, desde la óptica de la filosofía francesa de la década de los sesenta y los setenta, como una suerte de prehistoria filosófica de la llamada "muerte del sujeto", en especial por las tesis sostenidas en *La Transcendence de l'Ego*. Sin embargo, la filosofía sartriana ha sido cuestionada, al mismo tiempo, por su carácter subjetivo y cogitativo. Por mi parte, considero que la filosofía sartriana tiene un impulso cartesiano y que es una filosofía de corte subjetiva y humanista. Pero es necesario pensar sobre cuál fue el tipo de recepción que Sartre hizo de las tesis y problemáticas cartesianas para poder ver, entonces, qué tipo de filosofía subjetiva y cogitativa es la que presenta y bajo qué noción específica de subjetividad opera su filosofía.

Intérpretes como Michael Sukale y Peter Caws sostuvieron que Sartre, en su crítica al ego trascendental, y a partir de la tesis de que la conciencia prerreflexiva es impersonal, negaba la existencia de un sujeto, o de una conciencia subjetiva (Cfr. Caws, 1979; Sukale, 1976). Para Jean-Marc Mouillie, en consonancia con Sukale y Caws, "la conciencia es la dimensión subjetiva de la aparición de los fenómenos y no un fenómeno subjetivo que aparece" (Mouillée, 2000: 6), y considera que la conciencia, en Sartre, se erige como un campo impersonal, anónimo y asubjetivo, entendiendo que "personalidad" y "subjetividad" son sinónimos. Por su parte, David Riesman considera que, si bien en Sartre "la conciencia es consciente de sí misma, pero no de ningún sujeto, mental o psicofísico" (Reisman, 2007: 20), no obstante, la teoría sartriana no puede ser adscripta a las teorías del "no-sujeto", sino que más bien existen en la teoría sartriana distintos sentidos mediante los cuales alguien se puede referir a sí en tanto un sí mismo, y no una única definición de subjetividad (Cfr. Reisman, 2007: 20-22). Joshua Tepley considera que tanto en *La transcendence de l'Ego* como en *L'Être et le Néant* Sartre presenta dos teorías diferentes en torno a una misma posición no egológica de la conciencia: en el primer ensayo Sartre sostiene que no hay sujeto en la conciencia, mientras que en el segundo ensayo sostiene que existe un sujeto de la conciencia, pero no es el ego (Tepley, 2016), y en ambos casos fallaría en demostrarlo. Para Phyllis Sutton Morris, el sujeto de la experiencia en la teoría

sartriana es el cuerpo en tanto conciencia encarnada: "es el centro espacial de todas las acciones y situaciones, y su estricta continuidad a través del tiempo le permite cumplimentar el rol tradicional del sujeto" (Sutton Morris, 1985: 190). Samuel Cabanchik, por su parte, releva un reducto subjetivo, pero no egológico ni objetivo, imposible de eliminar en la descripción sartriana de la conciencia prerreflexiva, pero que permanece delimitado del concepto de ego: "Sartre constituye una teoría, con el fin de hacer justicia a la subjetividad, conservándole una realidad propia" (cfr. Cabanchik, 1985: 35). Como podemos ver, el concepto de "subjetividad" en Sartre es un campo de disputa interpretativa, y eso se debe a que la ontología sartriana pone en escena una reconfiguración de la noción cartesiana de subjetividad.

El programa sartriano de reconfiguración de la noción de subjetividad se inserta dentro del mismo panorama fenomenológico. De acuerdo con Philippe Cabestan, en su libro *Qui suis-je? Sartre et la question du sujet*, la fenomenología no abandonó nunca la noción de sujeto (Cfr. Cabestan, 2005: 12). En la misma línea, Rudolf Bernet sostiene en *La Vie du sujet* que, si bien la fenomenología se dedicó a criticar la noción de sujeto, no fue en concreto para declarar su muerte, sino más bien para construir una posibilidad de reformulación de la subjetividad y dotarla de una nueva significación (Cfr. Bernet, 1994: 1-2). El sujeto sartriano no guarda una relación de similitud con el sujeto cartesiano; y el *cogito* sartriano se presenta a todas luces como una esfera distinta y más originaria que el *cogito* cartesiano del "yo pienso". Sartre presenta una noción particular de *cogito*, el *cogito* prerreflexivo, que hace referencia a la existencia y no al pensamiento y, a la vez, presenta una noción de subjetividad que no es sustancial, lo cual lo aleja tanto de la filosofía cartesiana como de la fenomenología trascendental husserliana. En el corazón de este *cogito* prerreflexivo se encuentra la conciencia (de) sí que denomino, aquí, autoconciencia prerreflexiva, para ubicarla en el *continuum* del pensar fenomenológico.

De acuerdo con mi interpretación de la obra sartriana, la filosofía sartriana no es ni una ontología del no sujeto ni una ontología del sujeto en el sentido cartesiano. En el caso de la filosofía sartriana, nos encontramos constantemente en el terreno de la ambigüedad. Esta característica no es una falencia ni una debilidad del planteo sartriano, sino exactamente lo que Sartre quiere demostrar en torno a la existencia humana. *L'Être et le Néant* continúa con el impulso tomado por Sartre en *La transcendance de l'Ego*: la purificación del campo de la

conciencia, mediante la des-solidarización de la noción de subjetividad y la noción de ego. En ambos ensayos encontramos argumentaciones dirigidas a sostener que la subjetividad y el ego son numéricamente diferentes. Cuando nos referimos a la subjetividad, nos estamos refiriendo a la experiencia individual de la conciencia prerreflexiva, en tanto entidad originaria que en *La transcendance de l'Ego* se expresaba bajo la categoría de conciencia trascendental, y que en *L'Être et le Néant* se expresa mediante la categoría de ser-para-sí. Cuando nos referimos a la egología, nos referimos al yo en tanto entidad psicofísica concreta constituida por la reflexión y que encuentra su fundamentación en la subjetividad prerreflexiva.

De acuerdo con mi interpretación de la obra temprana de Jean-Paul Sartre, el filósofo francés opera con una noción de subjetividad no egológica que describe en el plano de la prerreflexividad. La concepción no egológica de la subjetividad que estructura el planteo tanto de *La transcendance de l'Ego* como de *L'Être et le Néant*, plantea una des-solidarización de las nociones de subjetividad con la noción de psique, ego, egología o personalidad. Dentro de esta noción de subjetividad se vuelven relevantes las nociones de autoconciencia prerreflexiva, presencia a sí, proyecto fundamental y circuito de la ipseidad. En lo que sigue, intento explorar esta constelación de conceptos para intentar ofrecer una visión unificada de la subjetividad en la ontofenomenología existencial de Jean-Paul Sartre.

2. AUTOCONCIENCIA PRERREFLEXIVA

Para Sartre la prerreflexividad es la estructura misma de la conciencia y el modo originario en el que se manifiesta la subjetividad, y así la noción de autoconciencia prerreflexiva toma una importancia central en su ontología fenomenológica. De acuerdo con Manfred Frank, Sartre fue el primer filósofo en introducir el término "prerreflexividad", aun cuando muchos y muchas comentaristas tienden a atribuirle el origen del término a Fichte, Novalis o Brentano (Frank, 2016: 29). El término hoy en día continúa siendo de uso corriente en la fenomenología y la filosofía analítica contemporánea, aunque no necesariamente del mismo modo en el cual lo conceptualizaba Sartre. Desde los tiempos de Descartes y Leibniz, la tradición filosófica ha hablado profusamente de la reflexividad. Ahora bien, cuando hablamos de "prerreflexividad" intuimos que hay algo que va

más allá de la reflexión, esto es, tenemos una idea de que aquello que puede ser aprehendido en un acto de reflexión como un "sí mismo" es aquello que posee, previamente a ese acto, un criterio para dar cuenta de su propio ser. De otro modo, el fenómeno de la conciencia no sería conocido por la reflexión, sino creado (Cfr. Frank, 2016: 30).

La heteroconciencia (o conciencia de mundo) se diferencia en contenido de la autoconciencia, sin dudas. La pregunta importante, sin embargo, es si acaso la autoconciencia es un tipo especial de conciencia de objeto. Sartre responde de modo negativo a esta pregunta, negando la posibilidad de que la conciencia se tome a sí misma como objeto en su actividad más originaria. La conciencia es, para Sartre, conciencia (de) sí, o en términos ontológicos, presencia a sí, es decir, autoconciencia prerreflexiva. ¿Qué significa esto? En primer lugar, que la autoconciencia no es el resultado de una actividad reflexiva y que, entonces, la conciencia es consciente de sí misma de modo no posicional. En segundo lugar, que esta prerreflexividad no conlleva la identificación con un yo. Ahora bien, ¿cómo puede ser esto posible siendo que la expresión paradigmática de la autoconciencia es "yo"? Una respuesta posible es la siguiente:

Tener una experiencia propia no implica la aprehensión de un yo-objeto especial; no implica la existencia de una experiencia especial del yo junto con otras experiencias, aunque diferente de ellas. Ser consciente de uno mismo no es capturar un yo puro que existe por separado del flujo de la experiencia, sino que es ser consciente de la propia experiencia en su modo implícito de donación en primera persona (Gallagher y Zahavi, 2016: 3).

En la ontología sartriana, esta posibilidad de una experiencia en primera persona que no sea egológica, se explica a través de las nociones de conciencia (de) sí (autoconciencia prerreflexiva), presencia a sí, proyecto fundamental e ipseidad. La reflexión —la cual es constitutiva del ego— sólo es posible si ya existe, previamente, una familiaridad prerreflexiva del sujeto consigo mismo (Cfr. Miguens, Preyer y Bravo Morando, 2016: 4).

Sartre presenta a la autoconciencia prerreflexiva, o conciencia (de) sí, como originaria y fundante de la reflexión y todo conocimiento posible. La condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento de su objeto es que sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento. El ejemplo que utiliza para fundamentar su tesis es el siguiente:

Si cuento los cigarrillos que hay en esta cigarrera, tengo la impresión de la develación de una propiedad objetiva del grupo de cigarrillos: son doce. Esta propiedad aparece a mi conciencia como una propiedad existente en el mundo. Puedo muy bien no tener en absoluto conciencia posicional de contarlos. No me “conozco en cuanto contante”. La prueba está en que los niños capaces de hacer espontáneamente una suma no puede explicar luego cómo se las han arreglado: los tests con que Piaget lo ha demostrado constituyen una excelente refutación de la fórmula de Alain: “saber es saber que se sabe”. Y, sin embargo, en el momento en que estos cigarrillos se me develan como doce, tengo una conciencia no tética de mi actividad aditiva. Si se me interroga, en efecto, si se me pregunta: “¿Qué estaba usted haciendo?”, responderé al instante: “Estoy contando”; y esta respuesta no apunta solamente a la conciencia instantánea que puedo alcanzar por reflexión, sino a las “conciencias” que han transcurrido sin haber sido objeto de reflexión, a las que son para siempre irreflexivas en mi pasado inmediato (Sartre, 2005: 20).

Lo que busca establecer Sartre mediante este ejemplo es que la conciencia tiene como condición necesaria de existencia a la autoconciencia. Mark Rowlands ofrece una interpretación de este párrafo que es de sumo interés:

El argumento de Sartre parece ser el siguiente: el hecho de que uno sea, en general, capaz de informar sobre la actividad mental propia sin esfuerzo, muestra que uno debe, en algún nivel, ser consciente de ella, incluso si esta conciencia no es, como se dice hoy en día, explícita. Es la conciencia prerreflexiva la que le permite a uno hacer esto. Al dar cuenta de mi actividad mental, estoy en un estado de conciencia reflexiva. Pero esta capacidad de reflexionar sobre mis procesos mentales no puede venir de la nada. Es el hecho de que siempre soy prerreflexivamente consciente de mi actividad mental, el que me permite ser reflexivamente consciente de ello. Uno puede responder a la pregunta de inmediato solo si fue —prerreflexivamente— consciente de lo que se estaba haciendo desde el principio (Rowlands, 2016: 104).

Una vez establecido que la conciencia precisa de la autoconciencia, Sartre tiene que argumentar que esta autoconciencia es no posicional o prerreflexiva. Veamos en primer lugar la diferencia entre conciencia posicional y conciencia no posicional, para poder comprender los dos términos que se encuentran en la idea de que “el único modo de existencia posible para una conciencia de algo es la conciencia (de) sí como conciencia de algo”. Para este propósito, recurriré al importante artículo de Kenneth Williford, “Degrees of self-presence. Rehabilitating Sartre’s accounts of pre-reflective self-consciousness and reflection” (2016).

En el caso de la conciencia posicional, nos encontramos con una conciencia que se trasciende a sí misma hacia un objeto, y al hacerlo “pone” a ese objeto como no siendo la conciencia que se tiene de él: “los objetos trascendentes de la percepción y de la imaginación, etc., son dados como no siendo la conciencia que uno tiene de ellos. Yo veo este papel sobre la mesa. El papel me es dado perceptualmente a mí, y me es dado como no siendo yo” (Williford, 2016: 68). En el caso de la conciencia no posicional, también denominada conciencia prerreflexiva o conciencia (de) sí, no hay objeto que la conciencia deba “poner”, porque la conciencia no se toma a sí misma como al objeto en este caso en particular —sí lo hace en el caso de la reflexión—. Lo que se genera en el contraste entre ambos tipos de conciencia, la conciencia posicional y la conciencia no posicional, es una demarcación entre la inmanencia de la conciencia y la trascendencia del mundo. ¿Pero de qué tipo de inmanencia estamos hablando si decimos que la conciencia es puro acto? Justamente, de esa misma actividad. La inmanencia de la conciencia, en Sartre, refiere específica y únicamente a la actividad intencional de la conciencia, y en este sentido, a la conciencia prerreflexiva.

En la trascendencia del mundo se juega la imposibilidad de su reducción a un contenido mental, esto es, la imposibilidad del “*esse est percipi*”, y esta tesis sartriana está enraizada en una concepción fenomenológica clásica:

Al caminar alrededor de un árbol que percibimos, lo vemos (putativamente al mismo “objeto”) desde una variedad de ángulos y posiciones. El árbol es trascendente en el sentido en que tiene una identidad que no varía en sí misma con la variación de todas las posiciones que pueda tomar con respecto a él; trasciende todas esas posiciones y variaciones. Aún más, su objetividad es manifestada en el hecho de que podemos tomar múltiples perspectivas sobre él *ad infinitum* (o *ad nauseam*, según sea el caso). Ninguna mente aislada podría tomar todas las perspectivas posibles sobre el árbol. Esto significa, efectivamente, que el *esse* de ese árbol no es lo *percipi* (Williford, 2016: 68).

El árbol en tanto objeto trasciende a la serie de sus apariciones. Además, en tanto y en cuanto no sabemos “lo que podríamos ver del otro lado del árbol”, todo objeto trascendente siempre contiene en sí un carácter de dubitabilidad. La conciencia posicional, además, toma una cierta actitud frente al objeto intencional, esto es, pone una tesis. Dentro de su obra temprana, los modos de tematización que analiza Sartre son la imaginación (que configura el dominio de lo irreal), la percepción (que configura el dominio de lo real), la emoción (que

configura el dominio de lo que llama “mágico”) y lo conceptual (que configura el dominio de lo abstracto), a todas estas tesis le corresponden sus objetos trascendentes en particular. Sartre funda la trascendencia del mundo y sus objetos en el ser transfenoménico, específicamente en la dimensión del ser-en-sí.

La conciencia prerreflexiva, en cambio, se define como inmanencia, en primer lugar, en tanto como se trata de una conciencia no posicional se da a sí misma de una vez, entera y sin perfiles o escorzos. Esto significa, en segundo lugar, que no puede defraudarse en su autodonación: todo lo que la conciencia sabe prerreflexivamente de sí misma es cierto, esto es, tiene las cualidades de adecuación y apodicticidad. En tercer lugar, que la conciencia prerreflexiva sea no posicional implica que no toma ningún tipo de actitud particular con respecto a sí misma (imaginar, percibir, juzgar, representar, etc.), no pone ninguna tesis como sí hace la conciencia posicional respecto de su objeto de intención:

Claramente, la autoconciencia no se imagina prerreflexivamente a sí misma o se odia o se ama, pero, de un modo más relevante, y de acuerdo con las discusiones más recientes sobre el tema, la autoconciencia tampoco se percibe prerreflexivamente a sí misma ni se piensa o se juzga o se tematiza (Williford, 2016: 70).

Lo importante a destacar es que la conciencia no posicional, esto es, la conciencia prerreflexiva, no es ningún modo de conocimiento. Sartre fundará a la conciencia también en el ser transfenoménico, específicamente en la dimensión del para-sí. Ahora bien, ¿por qué no podría ser el caso que esta autoconciencia fuera reflexiva, esto es, conocimiento? Sartre sostiene lo siguiente:

La reducción de la conciencia al conocimiento, en efecto, implica introducir en la conciencia la dualidad sujeto-objeto, típica del conocimiento. Pero, si aceptamos la ley del par cognoscente-conocido, será necesario un tercer término para que el cognoscente se torne conocido a su vez, y nos encontraremos frente a un dilema: o detenemos en un término cualquiera la serie conocido-cognoscente conocido cognoscente conocido por el cognoscente, etc., y entonces la totalidad del fenómeno cae en lo desconocido, es decir, nos damos siempre, como término último, contra una reflexión no consciente de sí; o bien afirmamos la necesidad de una regresión al infinito (*idea ideae ideae...*, etc.), lo que es absurdo (Sartre, 2005: 20).

El dilema no presenta salida favorable para la consideración de la autocon-

ciencia bajo un modelo reflexivo, por ende, y de modo sensato, Sartre nos deja bajo la obligación de comprender a la autoconciencia como prerreflexiva o no posicional. De este modo, queda establecido que la reflexión no tiene primacía de ninguna especie sobre la conciencia refleja. Consecuentemente, el conocimiento se encuentra fundado en una dimensión existencial más originaria: toda teoría del conocimiento supone una ontología fundamental porque el conocimiento no es la medida del ser.

Rowlands, en un intento de tratar de definir qué es la autoconciencia prerreflexiva en Sartre, nos advierte que, aun cuando tengamos en claro que la autoconciencia no es reflexiva, tenemos que evitar, todavía, la tentación de pensarla bajo la idea de la conciencia reflexiva, esto es, tomándola como un análogo:

La autoconciencia reflexiva introduce lo que podríamos denominar una *escisión* entre la conciencia reflejante y la conciencia reflejada, y esta escisión permite que la primera se vuelva sobre la segunda. Si pensamos a la conciencia prerreflexiva de modo análogo a la reflexiva, nos veríamos inclinados a suponer que la escisión que se introduce entre la conciencia prerreflexiva y la conciencia reflejada de modo prerreflexivo es, podría decirse, más pequeña que en el caso de la conciencia reflexiva (Rowlands, 2016: 114-115).

Es decir, no sólo no es el caso que la autoconciencia pueda ser entendida como una reflexión, sino que tampoco es el caso que la autoconciencia prerreflexiva pueda ser pensada como un análogo a la conciencia reflexiva. ¿Por qué? Porque para poder pensarla como un análogo, tendría que darse que la conciencia prerreflexiva fuera anterior, es decir, preexistente a aquello que de lo cual es conciencia. ¿De qué es conciencia la conciencia prerreflexiva? Del acto intencional. Y, de acuerdo con Sartre, el acto intencional y la conciencia prerreflexiva que tiene de sí se dan al mismo tiempo y sólo son separables eidéticamente, a fines del análisis filosófico, pero no son ontológicamente independientes, sino interdependientes: “La conciencia (de) sí no es dualidad. Tiene que ser, si hemos de evitar la regresión al infinito, relación inmediata y no cogitativa de sí a sí” (Sartre, 2005: 20).

La conciencia es nada, carece de interior, de todo contenido: «La conciencia no tiene nada de sustancial, es una pura “apariencia”, en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece» (Sartre, 2005: 25). La conciencia existe volcada hacia el mundo: “Para ser conciencia no tética (de) sí, la conciencia ha

de ser conciencia tética *de algo*" (Sartre, 2005: 249). En ese volcarse, es conciencia prerreflexiva de sí misma. Por ende, es imposible pensar a la conciencia prerreflexiva bajo el modelo de la objetualidad. La conciencia prerreflexiva, en sí misma, no es intencional. La autoconciencia prerreflexiva es, por lo tanto, una propiedad intrínseca del acto intencional, que no es, ella misma, intencional. De este modo, queda preservada la translucidez de la conciencia en su intencionar de mundo.

Ahora bien, hasta aquí tenemos que la conciencia (de) sí no es un acto cognitivo, intencional u objetivante. Pero, entonces, ¿qué es? En el caso de este concepto, es más sencillo dar cuenta de lo que no es, que de aquello que sí es. El problema con el que nos enfrentamos, a mi entender, es que hay un ir y venir desde conceptos gnoseológicos a conceptos ontológicos que dificulta la cabal comprensión, en términos afirmativos, de la conciencia (de) sí. Ontológicamente, la conciencia (de) sí es el modo de ser del para-sí. Es lo que diferencia a la región del para-sí del en-sí. Es la estructura ontológica que garantiza la posibilidad de la experiencia fenoménica. Esta estructura será mejor explicitada como presencia a sí. Gnoseológicamente, estamos hablando de un mismo acto, el acto intencional, que está internamente escindido en dos instancias lógicamente separables: un componente objetivante y un componente no objetivante. Este segundo componente, la conciencia (de) sí, entabla una relación epistémica íntima con el primer acto, la conciencia de objeto: permite la experiencia de ese acto, en primer lugar, y la referencia de que ese acto es propio, en segundo lugar. Por lo tanto, la conciencia (de) sí garantiza, a la vez, que exista una experiencia y que esa experiencia pueda ser aprehendida como propia. La ontología sartriana, si bien pone al ego como un trascendente, sería un fracaso si no lograra trazar una delimitación entre las conciencias. El punto por comprender aquí es que este carácter de ipseidad de la experiencia no precisa de la concurrencia de un yo sustancial.

Para sintetizar, lo que he intentado establecer es que, para Sartre, que una experiencia sea consciente significa que es intencional y que es prerreflexivamente consciente de sí misma, implicando, así, que es comprendida como una experiencia propia sin necesidad de que se explicita la propiedad de dicha experiencia mediante una autoobservación, es decir, una reflexión, que vincule la experiencia con el yo. Esta propiedad de individuación está garantizada por la estructura de la ipseidad, sobre la cual hablaré en breve. Sartre insiste en que la

autoconciencia prerreflexiva, o conciencia (de) sí, no sólo no es una relación de conocimiento del sujeto consigo mismo, sino que, además, no puede ser tomada en modo alguno como un análogo a un acto de reflexión, a un modo de relación entre sujeto y objeto. De este modo, Sartre garantiza, en primer lugar, que el estrato más originario de la subjetividad humana escape a todo modelo de objetualidad; en segundo lugar, la falta de necesidad de postular una función facultativa de la conciencia; en tercer lugar, la existencia de un estrato de individuación subjetivo, lo cual será argumentado de modo más exhaustivo en lo que sigue del artículo. Sin embargo, me demoraré un poco más antes de llegar a ello, puesto que todavía sigue incomodando esa dualidad interna al acto consciente entre el acto intencional y el acto no intencional en el que la conciencia toma nota de sí. Zahavi sostiene que:

Cualquier teoría de la conciencia, para que sea convincente, tiene que dar cuenta de la donación personal de nuestros estados de conciencia y tiene que respetar la diferencia entre nuestra conciencia de un objeto externo y nuestra conciencia de nosotros mismos. Cualquier teoría convincente de la conciencia, tiene que ser capaz de explicar la distinción entre la intencionalidad, que se caracteriza por una diferencia epistémica entre el sujeto y el objeto de la experiencia, y la autoconciencia, que implica una cierta forma de identidad (Zahavi, 2003: 28).

Hemos visto que la autoconciencia prerreflexiva en Sartre, en tanto conciencia (de) sí, nos garantiza tanto la existencia de una experiencia como la aprehensión en tanto propia de esa experiencia. No obstante, Sartre introduce una diferencia justamente allí en donde se presenta la posibilidad de dar cuenta de la identidad que se nos pide de requerimiento para poder dar cuenta de la individuación subjetiva. Sartre presenta, en la conciencia (de) sí, una escisión en forma de juego de espejos esféricos que es el *reflet-reflétant* de la conciencia prerreflexiva. Para poder dar cuenta de este problema, necesitamos pasar a hablar de la estructura ontológica del para-sí que Sartre denomina "presencia a sí".

3. PRESENCIA A SÍ

En el primer capítulo de la segunda parte de *L'Être et le Néant*, Sartre establece una diferencia fundamental entre las dos regiones transfenoménicas del ser que tematizó en la "Introducción" a la obra: el ser-en-sí y el ser-para-sí. Por

su parte, el en-sí es una adecuación plena (el ser es lo que es), esto es, no hay en el en-sí una parcela de ser que no sea sin distancia con respecto a sí misma. Es lo pleno. Su densidad es infinita: “El en-sí está pleno de sí mismo, y no cabe imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada” (Sartre, 2005: 130). Por el contrario, el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación plena. Es una descomprensión de ser.

Para dar cuenta de esta característica fundamental del ser-para-sí, la de no coincidencia o diferencia consigo mismo, Sartre emprende el análisis de la creencia. El fin del análisis es el de probar que el ser del para-sí tiene un modo de ser diferente del en-sí, tomando como característica del en-sí la propiedad de la identidad, y destinando al para-sí la propiedad de la diferencia. ¿Qué implica que la conciencia no es coincidente consigo misma? Que ella es originalmente existencia para un testigo, aun cuando ese testigo es ella misma. Pero recordemos que estamos hablando de una forma de autoconciencia que es prerreflexiva, por lo cual, la conciencia no se pone a sí misma como objeto. A partir de esto, yo no puedo simplemente decir, por ejemplo, de una creencia que es creencia, así como digo que una silla es una silla, lo cual constituye un juicio de identidad. Mi creencia, por el contrario, es conciencia (de) creencia. “La creencia es conciencia (de) creencia” no puede tomarse como un juicio de identidad: el sujeto y el atributo son radicalmente diferentes, aunque en la unidad indisoluble de un mismo ser, que es el ser de la conciencia.

Ahora bien, ¿podemos insistir con la identidad y decir que “la conciencia (de) creencia es conciencia (de) creencia”? No, porque esto es desolidarizar conciencia y creencia (sería equivalente a un tomar conciencia de ella misma como conciencia (de) creencia), hacer de la creencia un objeto para la conciencia, i.e., pararse en el ámbito de la reflexión, puesto que se hace de la creencia una pura cualificación trascendente y noemática de la conciencia y, entonces, la conciencia podría determinarse a su gusto con respecto a esta creencia trascendente. No podemos decir que la conciencia es conciencia y que la creencia es creencia, como decimos de la silla que es una silla. Cada uno de estos términos remite al otro y, sin embargo, es diferente de él:

Así, conciencia (de) creencia y creencia son un solo y mismo ser, cuya característica es la imanencia absoluta. Pero desde que se quiere captar ese ser, se desliza por

entre los dedos y nos encontramos ante un esbozo de dualidad, ante un juego de reflejos, pues la conciencia es reflejo, pero justamente, en tanto que reflejo, ella es reflejante; y, si intentamos captarla como reflejante, se desvanece y caemos en el reflejo (Sartre, 2005: 132).

La existencia objetiva de la díada reflejo-reflejante nos lleva a concebir un modo de ser diferente del en-sí: una dualidad que es unidad, un reflejo que es su propia reflexión:

Por la capacidad de diferenciar entre *refléter* y *réfléchir*, la lengua francesa permite la ubicación intermedia de la conciencia entre la identidad y la diferencia. La conciencia y su contenido serían recortados en la díada *réfléchissant-réfléchi*, i.e., en el caso explícito de reflexión que Sartre denomina auto *conocimiento* ("*connaissance de soi*") [...] El *reflet-reflétant* es un espejo que se espeja a sí mismo, pero nada sustancial o externo a ello. Esta díada vacua (y, por lo tanto, no daña a su transparencia) debe ser distinguida de la relación entre un objeto en sí y su aprehensión cognoscitiva a partir del hecho de que en este caso el contenido no existe independientemente de la conciencia (el placer depende de la conciencia del placer), mientras que los objetos existen de modo independiente a nuestro conocimiento (Frank, 2016: 43).

Si procuramos alcanzar la unidad de esa dualidad, conciencia (de) creencia, ésta nos remitirá a uno de los términos y este término a la organización unitaria de la inmanencia. Recordemos que esta inmanencia no nos habla de una conciencia con contenidos, sino de la estructura de la prerreflexividad en tanto conciencia (de) conciencia de algo. Justamente esta estructura, que tiene dos términos, la "conciencia (de)" y la "conciencia de", el reflejante y el reflejo, es la que Sartre está analizando mediante el ejemplo de la creencia.

Ahora bien, Sartre se va a demorar en algo en común que tienen el ser-para-sí y el ser-en-sí además del ser: el "sí". Lo primero que establece, es que el término "en-sí", estrictamente hablando, es impropio, porque "sí" [*soi*] no es una propiedad del ser-en-sí, sino que es, por naturaleza, un reflexivo y, por lo tanto, remite al sujeto. Lo que hace el "sí" es indicar de modo lingüístico una relación del sujeto consigo mismo. Ahora bien, el "sí", no obstante, no puede ser captado como un existente real. Esto implica que el sujeto no puede *ser* "sí", pues la coincidencia consigo mismo haría que el sujeto desaparezca. Pero tampoco puede no ser "sí", ya que el "sí" es indicación del sujeto mismo: "El sí representa, pues, una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una

manera de *no ser su propia coincidencia*, de hurtarse a la identidad al mismo tiempo que la pone como unidad" (Sartre, 2005: 133). Es lo que Sartre denomina "presencia a sí". La ley de ser del para-sí consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí.

Ahora, debemos preguntarnos, ¿qué es lo que separa al sujeto de sí mismo? La respuesta, por supuesto, es "nada". Toda presencia, de acuerdo con Sartre, implica dualidad. Toda dualidad, implica separación. ¿Qué es lo que de ordinario decimos que separa? Una realidad cualificada (distancia espacial, temporal, dife-rendo psicológico, etc.). Pero en el caso que nos ocupa, nada puede separar la conciencia (de) creencia de la creencia, ya que la conciencia de la creencia no es nada más que la conciencia (de) creencia: "Introducir en la unidad de un *cogito* prerreflexivo un elemento cualificado exterior a ese *cogito* sería quebrar su uni-dad, destruir su translucidez; habría entonces en la conciencia algo de lo cual ella no sería conciencia y que no existiría en sí mismo como conciencia" (Sartre, 2005: 134).

¿Acaso es posible captar esta separación, esta diferencia? No. De acuerdo con Sartre, si se procura descubrirla, se esfuma, nos quedamos a merced del juego de espejos. Lo que sí se puede captar es, por supuesto, la creencia como tal, y es allí en donde se evidencia esta fisura, que aparece cuando no se la quiera ver y desaparece en cuanto se procura contemplarla. Esa fisura es la nada, a la cual, de acuerdo con Sartre, no podemos contemplar de modo directo, sino solo de modo indirecto. El para sí debe ser su propia nada (si no, la unidad del para-sí se desmorona en dos en-sí). El ser de la conciencia en tanto que conciencia consiste en existir a distancia de sí como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada. Luego, para que exista un sí, es menester que la unidad de este ser comporte su propia nada como nihilización de lo idéntico. El para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo.

Habíamos visto que para que una teoría de la autoconciencia fuera satisfac-toria, debía poder dar cuenta de la identidad, para poder hablar de una experien-cia subjetiva unificada. Sin embargo, vimos que Sartre introduce una diferencia justamente allí en donde se presenta la posibilidad de dar cuenta de la identidad, en la conciencia prerreflexiva, el dominio más originario de la subjetividad hu-mana. La presencia a sí nos hunde aún más en esta diferencia dentro del ámbito de lo prerreflexivo al cual le pedimos un rasgo de identidad. Para poder continuar

explorando qué es lo que pasa con la individuación de la existencia, tendremos que recurrir, en primer lugar, a la noción de proyecto fundamental para, luego, poder comprender la estructura ontológica del circuito de la ipseidad.

4. PROYECTO FUNDAMENTAL Y CIRCUITO DE LA IPSEIDAD

Hasta aquí, hemos podido ver cómo, para Sartre, el ser del *cogito* prerreflexivo es el de la presencia a sí, lo cual implica una falta de identidad de un "sí mismo" con ese "sí mismo". El ser del para-sí es, precisamente, definido a través de la falta de identidad. La existencia humana existe para sí misma como una totalidad substancial fallida, como un intento de ser lo que no es. Ahora bien, de acuerdo con Sartre, la realidad humana es originariamente deseo de ser, esto significa que ella busca, a través de su mero existir, ser idéntica consigo misma para totalizarse en un en-sí-para-sí. Este deseo de totalización es expresado por Sartre como el deseo de ser Dios, que constituye el valor del proyecto fundamental del para-sí. En palabras simples, el proyecto fundamental constituye lo que llamamos la "persona" en tanto núcleo esencial del existente humano que expresa a la vez el deseo generalizado de ser y dota de significación a la pluralidad de los deseos empíricos. El proyecto fundamental de la existencia humana se articula en torno a este valor de identidad que busca constantemente, aunque sabe inalcanzable. Esto significa que el ser-para-sí es consciente de esta imposibilidad de identidad consigo mismo, puesto que pone a esta identidad como un valor en su existencia, lo cual implica que a nivel prerreflexivo, el ser-para-sí debe ser consciente de algún modo de la identidad que busca.

En la sección "El yo y el circuito de la ipseidad", Sartre hace referencia directa a *La transcendence de l'Ego* para retomar la idea de que el yo o el ego no pertenece al dominio del para-sí, esto es, que el yo no es ninguna estructura ontológica del para-sí. El ego, ya desde *La transcendence de l'Ego*, no es más que una expresión trascendente de la unidad de la conciencia. Sin embargo, Sartre sostiene que "no ha de concluirse que el para-sí sea una pura y simple contemplación «impersonal»" (Sartre, 2005: 166). Este momento de la obra es fundamental para poder comprender por qué Sartre no está construyendo una ontología del no sujeto. Sin embargo, aliento a comprender el uso de "impersonal" [*impersonnelle*] en este caso como "asubjetivo". De acuerdo con mi interpretación, una lectura comprensiva de los pasajes que estamos considerando, dan cuenta de

que Sartre tiene imprecisiones léxicas —al igual que en otros momentos de la obra— que no tienen una verdadera disonancia semántica.

Sartre prosigue sosteniendo que:

Simplemente, lejos de ser el Ego el polo personalizante de una conciencia que, sin él, permanecería en el estadio impersonal, es, al contrario, la conciencia en su ipseidad fundamental quien permite la aparición del Ego, en ciertas condiciones, como el fenómeno trascendente de esa ipseidad (Sartre, 2005: 166).

Sartre establecerá que lo que convierte a una conciencia en subjetiva (aquí Sartre dice “personal”, pero me sigo atendiendo a mi interpretación), es el hecho de existir para sí como presencia a sí, y no la posición del yo. La individuación de la conciencia se da en dos pasos consecutivos: una primera nihilización interna que es la díada reflejo-reflejante de la autoconciencia prerreflexiva, y un segundo movimiento en el que un posible se refleja sobre la conciencia y la determina como lo que ella es. A este segundo movimiento Sartre lo denomina “Circuito de la ipseidad”.

Ahora bien, ¿de qué posible está hablando Sartre? Como vimos, la idea de que el para-sí es presencia a sí nos conduce a comprender que el para-sí se caracteriza por una falta de identidad con un “sí mismo”. Y también vimos que el para-sí tiene que ser, de algún modo, consciente de esa identidad fallida. Justamente, en este segundo movimiento de la individuación de la conciencia, se hace foco en la conciencia de esa posibilidad de identidad del sí mismo. Como vimos, al para-sí le falta la identidad, la cual pone como valor. Esta identidad es, asimismo, una posibilidad presente en el modo de la ausencia en el seno del para-sí: “La ipseidad representa un grado de nihilización más avanzado que la pura presencia a sí del cogito prerreflexivo, en el sentido de que el posible que soy no es pura presencia al para-sí como el reflejo al reflejante, sino que es presencia-ausente” (Sartre, 2005: 167). Lo que el para sí desea y busca es la coincidencia consigo mismo. La posibilidad de esa coincidencia, la identidad que es su valor, es conciencia (de) posibilidad. Esta posibilidad es una estructura ontológica del para-sí y le atribuye el carácter individuante al para-sí que veníamos buscando. Esta ipseidad, como vemos, no es carente de ambigüedad. Del sujeto sartriano no se puede decir que tenga identidad. Sin embargo, podemos decir que tiene ipseidad y que se individua, justamente, a través de la conciencia (de) esa

posibilidad de identidad que no puede alcanzar. Se individua, paradójicamente, a partir de una ausencia. En esta unidad prerreflexiva de la experiencia subjetiva no hay sustancialidad alguna, sino perpetua fuga. La existencia humana, para Sartre, es siempre a distancia de sí misma.

CONCLUSIONES

El hilo central del artículo fue la idea de subjetividad no egológica, que es otro modo de denominar a la subjetividad prerreflexiva. La interpretación que propuse busca sumarse a la corriente exegética que encuentra en la obra de Sartre una filosofía del sujeto antes que una filosofía del no sujeto. Sin embargo, como he intentado argumentar, se trata de un sujeto con una serie de particularidades. De especial importancia ha sido la noción de autoconciencia prerreflexiva, que Sartre tematiza como conciencia (de) sí. Este dominio prerreflexivo de la conciencia no tiene una estructura egológica o yoica. Más bien, para Sartre el ego o el yo es un ente ideal trascendente que debe ser constituido por la conciencia a partir de la reflexión. Esta particularidad es la que, a mi entender, vuelve posible denominar "subjetividad no egológica" al campo subjetivo prerreflexivo, esto es, a la experiencia originaria de la existencia humana.

Según hemos visto, esta subjetividad no egológica se expresa, en primer lugar, como autoconciencia prerreflexiva. Esta forma de conciencia no es ningún tipo especial de conciencia de objeto: ni es reflexiva ni puede ser tenida como un análogo a la conciencia reflexiva. La autoconciencia prerreflexiva, o conciencia (de) sí, es no posicional, no egológica y no sustancial. Por ser, justamente, subjetividad, no puede ser comprendida bajo el modo de la objetualidad. En el planteo sartriano, según hemos visto, para que haya una experiencia fenoménica es necesario que exista una conciencia (de) conciencia de algo. La intencionalidad, por lo tanto, se estructura, a la vez, como conciencia de objeto y como conciencia (de) sí. En términos cogitativos —y mediante el desglose analítico de un fenómeno que, en realidad, es unitario—, podemos decir que la especificidad del acto no objetivante de la autoconciencia prerreflexiva es la de permitir que la experiencia intencional pueda ser aprehendida como propia. Para que se dé este fenómeno, sin embargo, no es necesario ninguna autoobservación que vincule la experiencia como un yo. Pero para que pueda haber una autoobservación, esto es, una reflexión, es necesario que esa experiencia tenga algún grado de fami-

liaridad. Esto es lo que se garantiza, justamente, en la autoconciencia prerreflexiva, una cierta “miidad” de la experiencia que no precisa la referencia al yo, sino que lo fundamenta.

La autoconciencia prerreflexiva sartriana, en otros términos, es el modo de ser del para-sí que se expresa como presencia a sí. Esta estructura implica que el ser del para-sí, al contrario del ser-en-sí, no se caracteriza por la identidad. Con lo cual, si bien la autoconciencia prerreflexiva nos garantizaba la “miidad” de la experiencia, ello no significa que detente la propiedad de la identidad. Muy por el contrario, el para-sí es diferencia, justamente porque la experiencia fenoménica es conciencia (de) sí como conciencia de algo, lo que implica que se constituye como una díada de reflejo-reflejante, como un espejo esférico que a la vez que refleja el mundo, se refleja a sí mismo reflejando. Si el para-sí no es sustancial, si la conciencia es, justamente, un absoluto no sustancial, el ser mismo del para-sí tiene que estar caracterizado por la diferencia. Y es esta díada originaria la que no puede sintetizarse ni resolverse en el modo sustancial de la cosa, preservando su carácter de subjetividad y mediada por la nada: el para-sí es su propia nada.

La realidad humana es, a la vez, falta de ser y deseo de ser, justamente porque es nada, porque es diferencia, y busca, en su existir, ser idéntica consigo misma, esto es, totalizarse en un en-sí-para-sí a partir de la posibilidad de identidad que pone como valor. La existencia humana, por lo tanto, además de ser en la forma de la presencia a sí, esto es, diferencia, es una totalidad substancial fallida que existe en el deseo de ser la identidad que no puede ser. Lo que vimos en relación con ello es que, a pesar de no poder detentar el atributo de la identidad, por no ser sustancia, la existencia humana —el ser-para-sí— sí tiene conciencia de la identidad que busca, puesto que la desea. El para-sí es consciente prerreflexivamente de la identidad que falla ser. El circuito de la ipseidad viene a sellar el momento de la individuación que habíamos encontrado en la autoconciencia prerreflexiva y al que no podíamos adjudicarle el atributo de la identidad. Como vimos, la díada reflejo-reflejante nos garantizaba la donación de una experiencia que poseía el carácter de la “miidad”, pero no el de la identidad. La estructura que posibilita la comprensión de la unidad de la conciencia es la del circuito de la ipseidad: en esta estructura del para-sí el posible de la identidad se hace presente, como ausencia, en el trascenderse de la conciencia al mundo. Por lo tanto, si bien el para-sí no es idéntico, tiene a la identidad presente bajo el

modo de la ausencia. Lo que he buscado mostrar, entonces, es que el circuito de la ipseidad es la garantía final de la unidad de la conciencia, y el yo no juega allí ningún rol.

REFERENCIAS

- BERNET, R. (1994). *La Vie du Sujet: Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, París: PUF.
- CABANCHIK, S. (1985). *El absoluto no sustancial*, Buenos Aires: Del Carril.
- CABESTAN, P. (2015). *Qui suis-je? Sartre et la question du sujet*, París: Hermann.
- CAWS, P. (1979). "Sartre" en Honderich, T. (ed.), *The Arguments of the Philosophers*, London: Routledge.
- FRANK, M. (2016). "Why should we think that self-consciousness is non-reflective?", en Miguens, S.; Preyer, G.; Bravo Morando, C. (eds.) (2016). *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge.
- GALLAGHER, S., ZAHAVI, D. (2016). "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/self-consciousness-phenomenological/>.
- MIGUENS, S.; PREYER, G.; BRAVO MORANDO, C. (eds.) (2016). *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge.
- MOUILLIE, J.-M. (2000). *Sartre: conscience, ego et psyché*, París: PUF.
- REISMAN, D. (2007). *Sartre's Phenomenology*, UK: Continuum.
- ROWLANDS, M. (2016). "Sartre on pre-reflective consciousness", en Miguens, S.; Preyer, G.; Bravo Morando, C. (eds.) (2016). *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK, Routledge.
- SARTRE, J.-P. (2003). *La trascendencia del ego*, Madrid: Síntesis.
- , (2005). *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada.

- SUKALE, M. (1976). "Sartre and the Cartesian Ego" en *Comparative Studies in Phenomenology*, La Haya: Martinus Nijhoff.
- SUTTON MORRIS, P. (1985). "Sartre on the Transcendence of the Ego", en *Philosophy and Phenomenological Research* 46, 2, 179-198.
- TEPLEY, J. (2016). "Sartre's non-egological theory of consciousness, en Miguens, S.; Preyer, G.; Bravo Morando, C. (eds.) (2016). *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge.
- WILLIFORD, K. (2016): "Degrees of self-presence. Rehabilitating Sartre's accounts of pre-reflective self-consciousness and reflection", en Miguens, S.; Preyer, G.; Bravo Morando, C. (eds.) (2016). *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge.
- ZAHAVI, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press.

HUSSERL. CUERPO PROPIO Y ALIENACIÓN

HUSSERL. OWN LIVING BODY AND ALIENATION

Marcela Venebra
FH-UAEM / FFyL-UNAM
marvенеbra@gmail.com

Resumen: En este artículo intento aclarar qué significa la distinción yo / cuerpo (propio), en el contexto de los análisis de la constitución de *Ideas II*. Me interesa el énfasis husserliano en la dimensión constituida del cuerpo propio, del cuerpo como «haber» del yo en que desembocan las descripciones del cuerpo vivido. Esta posesión señala una condición antropológica fundamental y entraña la posibilidad de su enajenación o no reconocimiento. En un primer momento describo la esfera vivida del cuerpo propio, su condición animal en los términos husserlianos de la segunda parte de *Ideas II*; en el segundo apartado expongo la problemática de la constitución de la propiedad del cuerpo en relación con los niveles constitutivos del yo (pasivo o activo); finalmente, en un tercer apartado desarrollo los aspectos principales de la alienación o enajenación del yo y el cuerpo a través de experiencias cenestésicas e hiperestésicas en las que la sensibilidad primaria parece opacar la fuerza del yo libre y activo. En cada momento o nivel se muestra el *hiatum* yo / cuerpo, la condición de una conciencia irreductible al cuerpo y de un cuerpo inapresable en los límites del yo, como conciencia en *genialia*.

Palabras clave: Corporalidad, transcendentalidad, objetivación, alienación.

Abstract: In this paper I wish to clarify the I/(own) living body distinction, an issue that arises from constitutive analysis in *Ideas II*. I am interested in Husserlian insistence on the constituted dimension of the own living body, the body as the “have” of I, where all descriptions of living body arrive. This possession points to the fundamental anthropological condition and encloses the possibility of being alienated or not recognized. The first step is to describe the lived sphere of the own body, its animal condition, as exposed in the second part of *Ideas II*. The second part is aimed at disclosing the constitution of bodily “ownness” in relation to different constitutive levels. Finally, in the third part I delve into most important features of alienation of the I and the body through kinaesthetic and hyperaesthetic experiences, in which primary sensitivity seems to numb the force of free and active I. The *hiatum* between I and body reveals itself as awake consciousness on every level of constitution, and it is the condition for a consciousness irreducible to the body and a body which is not apprehended in the limits of I.

Key words: Corporality, transcendentality, objectification, alienation.

1. INTRODUCCIÓN

La historia y naturaleza de *Ideas II* complican su lectura tanto como abren sus posibilidades interpretativas. *Ideas II* puede entenderse en su articulación

con el proyecto fundamental de la filosofía que atraviesa la crítica de las ciencias. Los objetivos, por ejemplo, de la Lección de 1927 sobre *Naturaleza y espíritu*¹ son perfectamente coherentes con la tarea deconstructiva del concepto de naturaleza que emprende Husserl en estos estudios recuperados y organizados por Stein. *Ideas II* establece las bases para clarificar el fundamento de la delimitación entre los campos objetivos de las ciencias del espíritu y la naturaleza, atendiendo a la experiencia diferenciada en la que arraiga el sentido de los objetos comprendidos en cada campo, ya como objetos espirituales o como “mera” naturaleza. La teoría de las actitudes es fundamental en la aclaración de la diferencia constitutiva de los objetos correspondientes a cada región². Husserl deconstruye el concepto de naturaleza hasta localizarlo en el núcleo de la subjetividad personal (espiritual / humana) en el sustrato sensible (primario o pasivo) de la vida individual. Los análisis de *Ideas II* se despliegan a caballo entre las descripciones estáticas y los problemas de la génesis desde su objetivo central, la explicitación del origen de sentido —en la experiencia— de eso que para nosotros es la realidad natural y que las ciencias simplemente dan por sentado como el mundo en el que encuentran sus objetos y medios y metas de trabajo.

Husserl reconduce el concepto científico de naturaleza a su contenido espiritual, y el concepto espíritu a su génesis en un estrato pre-egoico, donde vuelve a trenzarse con la naturaleza (en el sentido de lo predado) que “funciona” pasivamente en el fondo de la vida subjetiva³. Husserl desmonta el concepto de naturaleza hasta remitirlo a sus fuentes experienciales básicas, inmediatas en el sentido de pre-científicas. Los análisis de la corporalidad aparecen en relación con la constitución de los cuerpos físicos o espacio-temporalmente constituidos —experimentados— y al hilo de las descripciones de la naturaleza, de la experiencia en su naturalidad. El cuerpo aparece en su peculiar hibridación de cuerpo

¹ Husserl, Edmund. *Natur und Geist*, Netherlands, Springer, 2001. Trad. Franc. *Nature et Esprit. Leçons du semestre d'été 1927*, Paris: VRIN, 2017.

² En la lección de 1927, región ontológica significa una región de ser implica una típica orientación de la experiencia que podemos llamar actitud. Una región ontológica es una “esfera de ser esencialmente cerrada en sí», «clausurada» de una manera que le es esencialmente propia.” *Ibid.*, p. 56-57.

³ “El espíritu tiene un subsuelo anímico. Éste se muestra en que el sujeto yo no tiene que atenerse a meras retenciones y reproducciones de recuerdo (...) la similitud sensible actúa haciendo nacer nuevas predaciones de especie sensiblemente similar.” Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, México: FCE, 2005, Trad. Antonio Zirián Quijano. En adelante *Ideas II*.

físico y algo más, un *plus*⁴ o excedencia de la materialidad. El yo es impensable más allá de esa materialidad e irreductible a la causalidad en la que también se inserta. El yo es siempre y necesariamente subjetividad encarnada y, sin embargo, no se localiza en el cuerpo, aunque el yo sea siempre un yo situado, un aquí espacializante, el yo no mantiene siquiera comunidad ontológica con el cuerpo que es su carne⁵. La distinción yo/cuerpo es, al mismo tiempo, la condición de la experiencia del cuerpo como propiedad y haber del yo. Los análisis del cuerpo como constituido, como cosa del mundo, experimentada (en sus peculiarísimas distinciones) entre otras cosas del mundo, hacen visible esta brecha insalvable yo/cuerpo que posibilita la objetivación de la propiedad en cuanto tal, y esta objetivación puede entenderse como un modo de distancia-miento del propio cuerpo y una condición básica de las experiencias de alienación o enajenación del cuerpo vivido. Desarrollo este argumento central en tres momentos principales, en el primero describo las características centrales del cuerpo vivido, en el segundo aclaro la función del yo, en la distinción de sus diferentes niveles o estratos, respecto de la constitución del cuerpo propio, finalmente, en el tercer apartado expongo el sentido de la experiencia de alienación del cuerpo propio en relación con este "yo" descrito en el segundo apartado. El objetivo final de estas páginas es apenas mostrar que la distinción entre los niveles del cuerpo vivido y el cuerpo propio genera instrumentos descriptivos y analíticos de una amplia esfera de la vida concretamente humana en su condición encarnada.

2. DEL CUERPO VIVIDO

La naturaleza es primariamente el correlato de la actitud natural que es el modo originario en el que nos encontramos en el mundo. Un mundo entorno atemático e incuestionado, casi anónimo en su obviedad, en el que lidiamos y nos comportamos respecto de los objetos espacio-temporalmente dados y entre

⁴ "LA APREHENSIÓN en a que nos es dado EL HOMBRE EN EL CUERPO HUMANO, en la que nos es dado como personalidad que vive, obra, padece, y en la que nos es conciente como *personalidad REAL* (...) PARECE CONTENER UN PLUS que no se da como mero complejo de momentos de aprehensión constitutivos." Husserl, Edmund. *Ideas II*, § 34, pp. 178-179.

⁵ "No se precisa tal nexo o vínculo, no ya por las conocidas dificultades de tender un puente entre regiones heterogéneas, sino, muy al contrario, por el hecho de que los actos, las vivencias intencionales, han tendido ya desde siempre tal puente: su esencia consiste asimismo en tenderlo." Serrano de Haro, Agustín. "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo" en *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid: Editorial Complutense, 1197, p. 188.

los que se distinguen meros cuerpos físicos y cuerpos vivos: *Körper* y *Leib-Körper*. El cuerpo vivo no es el cuerpo biológico, ni la carne designa la materialidad del cuerpo, aunque la implica —a través del impulso—. El cuerpo vivo en el más amplio sentido describe lo mismo un nenúfar que un mixomiceto o un paquidermo, un cuerpo vivo es un cuerpo viviente, funcional o vitalmente enlazado a un entorno de otros vivientes y de objetos físicos no vivos. El “mundo circundante” es la red infinita e inmediata de relaciones entre cosas vivas y cosas no vivas. El cuerpo vivo mantiene una continua interacción con cuerpos no-vivos. Las cosas vivas se distinguen porque sus cuerpos se despliegan en un proceso de nacimiento, desarrollo, reproducción y muerte. Las cosas vivas crecen, nacen y mueren a diferencia de las cosas no vivas. Ahora bien. Entre los cuerpos vivos podemos reconocer la más precisa esfera de nuestra experiencia como cuerpos además de vivos, vividos. El cuerpo vivido es de un yo —aun como polo-yo—, es vivido desde una interioridad, es mi cuerpo. Hay una experiencia interior del cuerpo. Husserl distingue entre los niveles de una experiencia externa de la realidad física y una experiencia interna de las realidades anímicas. El alma es la esfera anímica del cuerpo que no se escorza ni se matiza. El alma no es una sustancia en el sentido de la realidad sustancial de la naturaleza: “el alma no tiene un en sí como la naturaleza”⁶. La distinción ontológica del alma determina una demarcación metodológica entre las ciencias cuyos objetos son cosas físicas y aquellas que laboran con o sobre cuerpos anímicos.

La motivación es, en el nivel del cuerpo vivido, de la realidad anímica, la herramienta adecuada para un análisis de la estructura de la experiencia anímica, de cuerpos vivos motivados⁷ por cuerpos vivos, es decir, puestos en una relación no meramente causal sino anímica y a poco, también espiritual, es decir humana: “El alma es unidad de facultades espirituales edificadas sobre facultades sensibles interiores”⁸. Esta esfera se funda en el curso o transcurso de las dimensiones cognitivas básicas de la corporalidad: el cuerpo vivido se siente a sí mismo, se mueve por sí mismo, es impulsivo o núcleo de una instintividad pasiva o preyoica, el cuerpo vivido es anónimo para sí. Estas condiciones básicas determinan

⁶ Husserl, Edmund. *Ideas II*, § 32, p. 171.

⁷ “Vemos por ende que bajo el yo espiritual o personal hay que comprender el sujeto de la intencionalidad y que la motivación es la ley de la vida espiritual. Qué es la motivación, ciertamente requiere todavía una investigación más detallada.” *Ibid.*, § 56, p. 267.

⁸ *Ibid.*, § 30, p. 163.

el nivel más complejo de la subjetividad encarnada en un “para sí”, es decir, una autoconciencia que se reconoce y se desconoce en su condición encarnada. La propiedad del cuerpo (esta centralidad yoica que la articula) se funda en un nivel cognitivo pre-egoico⁹. La vida de conciencia tiene una estructura estratigráfica en la que lo fundante se corresponde con los niveles o estructuras más básicas de la experiencia, la sensibilidad y el instinto. La unidad del propio cuerpo se constituye a través de estas capas de experiencia que articulan campos de sensación y potencias de movimiento, sensaciones táctiles o ubiestésicas en donde la identidad egoica amanece.

A. EL CUERPO VIVIDO SE SIENTE A SÍ MISMO

La conciencia despierta en el tacto, el roce de la piel, el toque, palpar es génesis de la conciencia, de ahí brota la vida consciente¹⁰. El cuerpo sintiente, autosintiente, es el sustrato básico del devenir de la conciencia, el amanecer en la apropiación, control, dominio y reconocimiento del propio cuerpo. La piel, el tacto, es la más básica experiencia, una suerte de núcleo sobre el que se forma un sí mismo “delimitado”, diferenciado en su autosensación. El sustrato autosintiente del cuerpo propio es la piel. Las sensaciones táctiles conforman el campo más básico y esencial a la base de la experiencia del cuerpo propio.

En las sensaciones táctiles se manifiesta la diferencia originaria, experiencial, es decir, entre los cuerpos vivos y los cuerpos vividos. Los cuerpos vividos sienten los objetos y se sienten a sí mismos en el tacto de las cosas¹¹. Siento mi cuerpo y las partes de mi cuerpo. Las sensaciones ubiestésicas tienen una localización en el cuerpo del que las sensaciones visuales carecen. No siento en el ojo la

⁹ Esto pre-egoico es nada más que el devenir pasivo de la conciencia, lo que Husserl denomina «impulso» en el sentido de no tener al yo más que como polo unificante, pero no hay en ese estrato, en la acción así dirigida, una actividad del yo como sujeto reflexivo, como fuerza que emerge precisamente en su oposición al impulso encarnado. Volveré sobre esto más adelante. *Ibid*, Anexo XII, § 2, p. 391.

¹⁰ “El cuerpo solo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor y similares. También las sensaciones de movimiento desempeñan un papel importante.” Husserl, Edmund. *Ideas II*, § 37, p. 190.

¹¹ “Hay una sensación cenestésica muy peculiar, que es el dolor, que hace que aparezca el cuerpo en sí mismo, de manera que la intensidad del dolor puede romper la transparencia de la carne e impedir que se convierta en órgano de la voluntad. No se interrumpe la constitución del cuerpo, el aspecto cognitivo sigue funcionando, pero la carne ya no es transparente a la conciencia volitiva.” San Martín, Javier. “El contenido del cuerpo” en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: *Cuerpo y Alteridad*, UNED, Madrid, 2010, p. 186.

aspereza del muro como siento la suavidad de la seda en el tacto del pañuelo, la suavidad del pañuelo es suavidad sentida entre mis manos, "alivia", produce un gozo mínimo cuando lo paso alrededor de mi cuello. Las sensaciones táctiles son el enlace primigenio entre la conciencia y el mundo o, dicho de otra forma, la conciencia despierta al tacto de su entorno: "Es el mundo el que nos toca, objetivándonos, pero a la vez en ese momento, la carne tocada se siente como tal, se hace carne"¹². La más básica diferencia entre lo vivo y lo no vivo se reconoce ahí, en el tacto de las cosas, la mesa no responde a mi caricia, en sentido estricto el objeto no se acaricia. La caricia, como crisálida abierta del tacto, es el más íntimo contacto que puede alcanzarse entre subjetividades. Al pasar la mano por la espalda de mi amada, el placer de mi tacto es sentido como placer por ella en su propia piel. Cuando dos cuerpos vividos se rozan, hay en cada uno la sensación propia de la sensación propia del otro. Al palpar la mesa tengo la sensación del objeto, su aspereza, y la sensación de mis dedos en el toque, la molestia localizada en esa región de la piel. Las sensaciones táctiles están en la génesis y límite físico efectivo de la vida de conciencia en su ilocalización e indeterminabilidad material. El hecho es que la conciencia no se agota en la corporalidad, en sus límites materiales perecederos y, sin embargo, es inconcebible más allá de esos límites. Aun los fantasmas tienen su sábana de piel¹³.

B. EL CUERPO VIVIDO SE MUEVE A SÍ MISMO

Las cinestesis o sensaciones de movimiento están en el núcleo de la diferencia de la constitución de objetos vivos y vividos. Los cuerpos vividos —como el cuerpo humano— que se manifiestan en el movimiento libre o espontáneo, son portadores de una voluntad. Esta voluntad manifiesta toda una esfera de interioridad presentada en el movimiento libre captado, (posiblemente captado) en la experiencia o el reconocimiento del otro. Si se puede mover por sí mismo se

¹² *Ibid.*, p. 182.

¹³ En un ejercicio de variación eidética que nos permita localizar los elementos esenciales de la constitución del cuerpo vivido alcanzamos las sensaciones táctiles, como sensaciones en sentido estricto. Es decir que se sienten en el propio cuerpo. Toda fantasía de un alma incorpórea incluye en el modo de metáforas o símbolos un modo de la tactualidad o de la piel. Al imaginar un fantasma, como un alma sin cuerpo, imagino alguna forma suya que correspondería a una variación de su fantasmagórica piel. Ver Husserl, Edmund. *Ideas II*, § 64, p. 68.

siente como yo mismo; un “cómo” que expresa la experiencia analogizante del cuerpo del otro supone una identidad del yo personal ya constituida en un mundo. Lo que se analogiza es el yo, esa interioridad vivida del cuerpo, no el cuerpo en sí mismo como cosa u objeto ahí. Esto es importante para entender el énfasis de Husserl en lo que significa la unidad de la persona anímica. No se capta el cuerpo como el contenedor de algo más, ni se percibe un yo como capturado o dentro, como un agregado o parte del propio cuerpo. El hecho es que la experiencia inmediata del otro cuerpo vivido es la de la potencia de su libre movimiento. No hay mediación alguna en ello. Reconozco y distingo los cuerpos vividos de todo lo demás porque reconozco en ellos una libre potencia de movimiento. Es la captación de esta potencia cinética la que me da el cuerpo en su vitalidad.

Las cinestésias y la potencia de movimiento libre están entrelazadas con la constitución de la realidad objetiva formada por objetos espacio-temporales individuales. La pregunta por el cómo se constituye la identidad de los objetos había sido formulada desde *Ideas I* (§ 13)¹⁴ y ahí Husserl señala que la identidad de la cosa es “conciencia de identidad” —de la cosa—, del objeto en cuanto dado de tal o cual manera. Es una unidad constituida en la corriente de la temporalidad inmanente, y los múltiples actos en los que puede darse uno y el mismo objeto. Al analizar en *Ideas II* el modo de constitución de los objetos físicos Husserl describe el modo en que esa conciencia de identidad está entrelazada con la posibilidad de libre desplazamiento en torno al objeto (sensiblemente percibido). Este entrelazamiento expone elementos determinantes de la estructura de la conciencia, el que los objetos espaciales se nos den necesariamente en sus matices implica una tendencia siempre abierta a la plenificación de nuevos (y siempre posibles) perfiles del objeto. La posibilidad de plenificación está fundada en protenciones, anticipaciones eslabonadas con el curso de percepción actual que las sostiene y que supone la capacidad de que yo de la vuelta al objeto, estire mi cuello, enfoque mi mirada para ver los detalles que a primera vista no distingo, es decir, está enlazada con las determinaciones de mi cuerpo como potencialidades entrelazadas con protenciones en las que se ancla la constitución de la identidad de los objetos de la naturaleza como campo de la experiencia inmediata o

¹⁴ Husserl, Edmund. *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, México: F.C.E., 2013, § 13, p. Trad. Antonio Ziriñ Quijano.

no mediada por presunciones científicas (pre-científico sería en este sentido sinónimo de “natural”, ordinario). La conciencia del tiempo y del yo se “trenza” originariamente con la condición cinética del propio cuerpo. La espacio-temporalidad como condición sintética de la percepción sensible entrelaza la potencia espacializante del propio cuerpo con el transcurso temporal del acto perceptivo.

La potencia automoviente del cuerpo y el movimiento de nuestras acciones ordinarias se despliegan pasivamente. No es necesario que calcule la fuerza con que debo empuñar el picaporte para girarlo, o los pasos que debo dar hasta la puerta para salir de la habitación. Se trata de una acción pre-reflexiva, correspondiente al estrato de naturaleza al que también pertenece el propio cuerpo, entendida, pues, en su sentido de naturaleza pre-dada¹⁵. El movimiento es tan voluntario como impulsivo, entretejido con habitualidades que imprimen un estilo propio e individuación efectiva al libre desplazamiento. El impulso es pre-egoico, pero, como toda esta esfera, permanece como núcleo del despliegue histórico del yo. Husserl llama sustrato sensible a este estrato primario de la vida de conciencia que el yo envuelve y de alguna manera subsume. Este núcleo incluye el instinto.

C. EL CUERPO VIVIDO ES INSTINTIVO

El instinto se entiende como lo innato¹⁶, lo que corresponde de suyo a la condición natural pre-dada del cuerpo, irreductible o nunca plenamente domable por el yo, siempre en tensión con la voluntad que se forja en torno al instinto:

El yo personal se constituye en la génesis primigenia —afirma Husserl— no solamente como personalidad determinada impulsivamente, desde el comienzo y siempre impulsada también por instintos primigenios y siguiéndolos pasivamente, sino también como

¹⁵ En *Ideas II* y, en términos amplios, en el contexto del esfuerzo husserliano por el deslinde de los campos objetivos de los saberes científicos, pueden distinguirse al menos tres sentidos del concepto de naturaleza (referidos a un mismo núcleo de realidad). El primero es la naturaleza en el sentido del correlato de la actitud natural como el entorno de objetos espacio-temporalmente dados; el segundo como concepto científico abstracto o vaciado de todo contenido espiritual y el último, como correlato de la actitud trascendental, la naturaleza como la condición predada del horizonte del mundo.

¹⁶ Ver Hart, James G. “Genesis, Instinct, and Reconstruction: Nam-In Lee’s Edmund Husserl’s *Phänomenologie der Instincte*”, en *Husserl Studies*, 15, 1998, pp. 101-123.

yo superior, autónomo, libremente actuante, guiado en particular por motivos de razón no meramente arrastrado y no libre¹⁷.

La propiedad del cuerpo se forja perfilando al yo, el yo no pre-existe al cuerpo, más bien la experiencia del cuerpo narra el devenir del yo, en este perpetuo distanciamiento del sustrato de una sensibilidad que en este proceso de domesticación permanece siempre en su anonimato. Husserl llama sustrato de la sensibilidad a un núcleo pasivo que está en el origen de la constitución del cuerpo propio. Este sustrato señala una esfera no egológica, que en los Anexos define como la de un yo dormido o pasivo.¹⁸ El yo activo, despierto o de la voluntad se constituye en el núcleo de la vida personal, en la resistencia a la fuerza del impulso y el instinto o su imperativo corporal. El yo de la voluntad actúa en un nuevo plano experiencial del cuerpo propio, mediado por la reflexión, como un acto que representa de hecho una escisión y polarización entre el yo actuante y su cuerpo como su haber en su esencial condición anónima.

El cuerpo vivido es esencialmente anónimo y su vitalidad automoviente, autosintiente e impulsiva es pre-egoica. El sentido no egológico del cuerpo vivido, su dimensión de carne, designa al mismo tiempo su condición anónima. El cuerpo en tanto órgano de movimiento, sintiente y autosintiente, no es tema sino dimensión básica de la experiencia. No hace falta reflexión alguna que calcule anticipadamente la extensión, duración o fuerza de mis movimientos corporales en el curso ordinario de mis acciones, la extensión de mis pasos o la fuerza de mis empeños físicos. Entrar en un lugar, salir, andar por la calle. Nada de esto implica alguna clase de reflexión previa o cálculo simultáneo. El cuerpo como unidad funcionante, como cuerpo vivido tiene un núcleo de sensibilidad básica respecto de la que el yo no tiene ni cobra incidencia alguna; no hay determinación alguna de mi yo, de mi voluntad, mi cuerpo no cesa de ser afectado por la atmósfera, la temperatura, el hambre, la sed, la intensidad del sonido, el silencio o la luz, etc. Pero mientras su afectación no alcance un nivel insostenible o excesivamente incómodo, el cuerpo mantiene su anonimato, se mantiene en el flujo o corriente de la sensibilidad atemática, que funciona como telón de fondo de toda experiencia

¹⁷ Husserl, Edmund. *Ideas II*, § 59, p. 302.

¹⁸ "Tenemos ahí afección de yo y reacción «inconcientes». Lo afectante llega al yo, pero no al yo en vigilia, al yo del volverse u ocuparse «consciente», etc." *Ibid.*, Anexo XII, § 2, p. 391.

efectivamente temática, reflexiva, volitiva y libre. Mientras el cuerpo funciona, su anonimato fluye, cuando el dolor (o el gozo) traen el cuerpo a un primer plano, el yo entra de tal modo en tensión con su propio cuerpo, que puede alcanzar un estado irreconciliable. Esto es posible por la originaria distinción que, en el cuerpo vivido, germina entre el yo y el cuerpo y, concretamente, respecto de un yo despierto, una voluntad encarnada y egocéntrica, autorrefleja y, por ello mismo, autoescindida de su cuerpo como fuerza instintiva sorda y anónima. ¿Es posible bajo estas condiciones clarificar una sutil pero dramática distinción entre el *cuerpo vivido* y el *cuerpo propio* a ras de la diferencia ontológica del yo?

3. DEL CUERPO PROPIO

El cuerpo propio es un cuerpo físico (espacio-temporalmente dado) vivo, vivido y propio, es decir, cuerpo de un yo. El yo es impensable sin un cuerpo, es ya siempre y necesariamente devenir encarnado de la voluntad de movimiento. Pero el alma, la vida anímica es en un amplio sentido vida animal, la vida espiritual concretamente humana, personal, una animalidad egocéntrica.

Todo cuerpo anímico tiene un alma, una vida anímica, pero no necesariamente toda alma llega a ser un yo o un yo reflejo, autoconsciente. El yo anímico es el alma, son los sujetos animales que tienen vivencias y estados anímicos vinculados al cuerpo. El sujeto anímico está referido a las vivencias anímicas de tal modo que él las tiene, pero estas vivencias no son sus propiedades sino sus maneras de comportamiento¹⁹.

La propiedad del cuerpo se constituye en el mismo movimiento en que se forja la identidad yoica en su centralidad personal. La propiedad yoica del cuerpo se funda en su gobierno, en el acto libre que domina el cuerpo convirtiéndolo en órgano de una voluntad fundada en la autonomía cinética, sí, pero una voluntad ya no sólo corporal sino egoica en sentido pleno. La propiedad es apropiación comprensible en este despliegue activo del yo que se impone como voluntad centrada sobre su cuerpo, lo hace suyo apropiándose en el freno que pone a la acción impulsiva o mecánica, irreflexiva o pre-reflexiva. El cuerpo como propiedad del yo emerge en la vigilia del yo que se opone como una fuerza de

¹⁹ Husserl, E., *Ideas II*, § 30, p. 160.

resistencia al impulso. El yo despierta como fuerza opuesta a la impulsividad del cuerpo, como potencia de autogobierno a través del cuerpo.²⁰ La propiedad es apropiación en la dominación de un sí mismo corporal. Husserl propone un ejemplo bastante claro. El impulso de un fumador mientras trabaja. Yo puedo estar frente a la pantalla de la computadora escribiendo o leyendo con cierto grado de concentración en el texto, en lo dicho. Siento el impulso de fumar y busco en el escritorio el tabaco hasta encontrarlo, encenderlo y quemarlo entre mis labios. Todo este curso de acciones corporales obedeció a un impulso, una serie de habitualidades del movimiento, y la estructura de mi entorno inmediato de desplazamiento, etc. Pero ninguno de estos actos, ni en su individualidad ni en su unidad ha sido propiamente de un yo libre y despierto, sino que se han desarrollado mecánicamente, bajo cierto nivel de pasividad²¹. Es probable que la clarificación misma del sentido de esta propiedad dependa de la distinción entre dos niveles de la vida de conciencia —de esta conciencia encarnada— que Husserl describe como conciencia despierta y conciencia sorda, estrictamente equivalente a un yo en vigilia y un yo dormido²². La propiedad del cuerpo es el correlato en «tensión» de un yo libre o en vigilia. El yo despierto tiene un cuerpo en el momento mismo en que se impone sobre él como voluntad. El yo libre se constituye en una acción no gobernada por el impulso o el instinto sino por valoraciones, juicios y motivaciones de razón que preceden la libre decisión del yo, es libre porque es del yo y no del impulso. El yo aparece como resistencia al curso «mecánico» de la vida, por ello se gesta y realiza en la experiencia, como un yo hago comprensible en el tejido de motivaciones que articulan la unidad corporal del sujeto. La diferencia recae aquí entre cuerpo vivido y yo. En la vigilia se distinguen estos dos planos

²⁰ «Capto entonces la esencia del «yo resisto», «yo empleo mi fuerza de yo (energía)» y «hago», la acción brota entonces del «yo mismo». Capto precisamente de esta manera la esencia del fiat negativo: «yo rehúso mi asentimiento práctico al estímulo que me distrae». Pero también la tensión entre ambas «fuerzas», aumento de la acción de la voluntad (...) frente al estímulo eventualmente también creciente.» Husserl, E., *Ideas II*, Anexo XI, p. 380.

²¹ Es probable que haya que distinguir aquí entre el flujo pasivo de la conciencia, la archipasividad, y la pasividad del instinto, entretejida en las habitualidades del sujeto y su entorno significativo. El yo no se opone aquí a la «pasividad», sino a la fuerza de un impulso arraigado en el cuerpo, trenzado con habitualidades y motivaciones pasivas. Surge el impulso de la corriente misma de la pasividad, pero no se opone a ella, brota de ella como cualquier rayo o acto de la conciencia. El impulso es pasivo en la medida en que es pre-egoico pero no es la pasividad, sino un sustrato de esta.

²² «El yo durmiente en oposición al despierto es la completa inmersión en la materia-de-yo, en la hyle, el ser-yo inseparable, el hundimiento-del-yo, mientras que el yo despierto se contrapone a la materia y es así afectado, hace, padece, etc.» Husserl, E., *Ideas II*, § 58, p. 301.

del cuerpo, el cuerpo vivido y el propio. El yo puedo es sujeto de capacidades físicas y espirituales²³. Las primeras abarcan el dominio de sí sobre los propios movimientos, el yo sintiente que reconoce su condición y diferencia entre otros cuerpos. De las capacidades físicas se distinguen las capacidades espirituales; entre las más básicas está el poder recorrer libremente la corriente de mi vida y mis distintos modos de ser y experimentar el mundo. El yo espiritual también — como el cuerpo— se comprende como órgano de capacidades (§ 59). Es capaz de recorrer libremente la corriente de vivencias que le es propia, le es posible objetivar su propia experiencia²⁴. El yo es capaz de ver su propia vida, y ver en el sentido de la captación fenomenológica de sí mismo, de los otros que le rodean y con quienes co-constituye su mundo; el yo está ya siempre habitado por el otro; desde su cuerpo —como órgano espacializante— el mundo está poblado por los demás.²⁵ El cuerpo se forja en una trama cultural o intersubjetiva.

El centro egoico, el yo de los actos corporales, del desplazamiento y las sensaciones, es quien vive ese cuerpo, quien tiene un cuerpo y lo tiene incluso como su haber. El yo hace de la corporalidad viviente una corporalidad vivida. Lo que esto supone a nivel de las estructuras trascendentales de la vida representa el punto de quiebre de la antropología del cuerpo. Un cuestionamiento que demanda la presencia central de un yo que intenciona, objetiva y experimenta su propio cuerpo como objeto y tema; que envuelve al cuerpo desde él mismo: “El cuerpo es mi haber”²⁶. El problema fenomenológico recae sobre la condición de

²³ “YO COMO SUJETO DE MIS DECISIONES, de mis tomas de posición, de mis resoluciones y mis firmes posiciones hacia éstas o aquellas cuestiones, nacidas de tomas de posición primicias, instituyentes; y en conexión con ello: yo como sujeto de motivaciones en el sentido específico de que me dejo motivar así y así por especies respectivas de motivos para tomar tal o cual posición.” Husserl, E., *Ideas II*, Anexo XI, p. 381.

²⁴ “Aquí, la objetivación representa ninguna operación negativa —alienación o extrañamiento— sino que debe entenderse como un rasgo estructural necesario de toda experiencia mundano-fenomenológica. Esto es, que el hecho de que nos auto-objetivemos y objetivemos a otros seres humanos o vivientes en la percepción, esta percepción permite distintas formas de abuso, violencia y maltrato, pero la objetivación perceptiva en cuanto tal no es un acto de violencia.” Heinämaa, Sara. “The Many Senses of Death: Phenomenological Insights into Human Mortality”, en Hakola, Outi, Heinämaa, Sara, and Pihiström, Sami (eds.). *Death and Mortality – From Individual to Communal Perspectives, Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2015, p. 103.

²⁵ “En cualquier etapa de esta fase de la constitución, la mónada, propiamente hablando, no está en ninguna parte. Sin embargo, al haberse obtenido una determinada conjunción de mónadas, para cada una, a través de un sistema ordenado de modificaciones se constituye es una especie de espacio común.” Lobo, Carlos. “Self-Variation and Self-Modification of the Different Ways of Being Other” en Jensen, Rasmus Thybo and Moran, Dermot (eds.), *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, Switzerland: Springer, 2013, pp. 263-283.

²⁶ Husserl, Edmund. *Ideas II*, § 57, p.

este haber, sobre su significado constituido. ¿Qué es este “haber” en los términos experienciales en los que primariamente se manifiesta? ¿Qué significa la experiencia del cuerpo como haber del yo?

El concepto fenomenológico del yo, como la noción o concepción misma de la identidad subjetiva, implica el descubrimiento de una nueva estructura tanto como una resignificación de los términos de la tradición en el contexto subjetivista. Fenomenológicamente, el yo, la unidad idéntica de la vida subjetiva, es siempre una «identidad descentrada», desgarrada en un movimiento centrífugo y objetivante, sí, en un acto de “apropiación por desapropiación”:

La apropiación de la subjetividad intentada por Husserl —señala Hans R. Sepp— producía justamente lo contrario de lo buscado. En lugar de una apropiación del sí mismo conducía a su abandono, a una desapropiación de la respectiva existencia, y, por consiguiente, lleva al extremo aquella instrumentalización de la efectuación de la vida (*Lebensvollzug*) que se instala en la filosofía moderna.²⁷

La fenomenología se sitúa más allá o en un plano anterior a cualquier subjetivismo, su radicalización estriba en dar con la vida. El yo idéntico en todos sus momentos, en sus manifestaciones abiertas a sus modos de contemplación es un yo autoescindido²⁸, fracturado y concretado en su puesta a distancia de sí: “¿Qué significa esta escisión y esta identificación propia del yo en la reflexión, del yo objetual y simultáneamente anónimo? ¿Es esta la sola y única posibilidad de ser consciente de sí? Pero aun escindiéndose, este yo permanece siempre el mismo”²⁹. Esta mismidad se revela en un acto que la altera, la hace otra o la pone a distancia respecto de la básica y más elemental unidad del yo activo, el yo que lleva a cabo el acto de reflexión. Se mantiene pues esta no-coincidencia originaria entre el yo reflejo, encarnado, y el yo actuante desde su condición

²⁷ Sepp, Hans Rainer. “Apropiación por desapropiación. Paradojas de la reducción fenomenológica” en *Escritos de Filosofía*, Academia de Ciencias de Buenos Aires, No. 35-36, 1999, p. 3.

²⁸ “Como sujeto de todas estas maneras de comportamiento, el yo puro admite, empero, una aprehensión *realizadora*, que puede ser ejecutada por un nuevo acto del yo puro en referencia a sí mismo y sus maneras de comportamiento pasadas recordativamente concientes, o que también puede ser ejecutada por un yo puro en actos de comprensión en referencia a otro.” Husserl, Edmund. *Ideas II*, Anexo X, p. 378.

²⁹ Brand, Gerd. *Mondo, Io e tempo. Nei manoscritti inediti di Husserl*, Valentino Bomplani, Milano, 1960, p. 133. Trad. Enrico Filippini. Título original: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, M. Nijhoff, La Haya, 1955.

carnal también. Esta escisión o apropiación por desapropiación es también una condición de la carne, entre la corriente fluyente de la sensibilidad pasiva y el yo activo desde esa misma dimensión: “El punto de partida de la reflexión —afirma Brand— es, en cierto modo, el punto en el que el yo anónimo, que es consciente no objetualmente, se convierte en un yo que se mantiene y se hace consciente de modo objetivo”³⁰. El «milagro de la conciencia» es esta potencia de iteración, repetición del sí mismo, de un sí mismo del pasado y en su condición corporal³¹.

El cuerpo propio es el de un yo capaz de este saber de sí, en y desde la condición encarnada de su propia vida. Pero al mismo tiempo la propiedad representa una no coincidencia plena entre ese cuerpo apropiado y el yo. Y es que el cuerpo, en efecto, es apropiado, constituido, experimentado en su ser parte del mundo. El yo va colonizando el cuerpo y este devenir histórico es lo que *Ideas II* describe. La distinción que intento establecer entre *cuerpo vivido* y *cuerpo propio* recae en el yo descentrado, en el movimiento centrífugo en el que el yo también se constituye, a la par que su cuerpo; antes del yo y en la pasividad del yo hay un cuerpo vivido, pero no necesariamente un cuerpo propio como órgano de una voluntad lúcida o egocéntrica, bajo la condición de esa centralidad descentrada³².

El cuerpo como propiedad es objeto y expresa la apropiación su condición de ser cosa en y del mundo. El objeto, además, es simultáneamente el sujeto, por lo que no podemos dar por sentada la «mera» naturaleza cosificante de sí que acarrearía la autorreflexión así pensada. Lo que salta a la vista es más bien esta doble dimensión de la vida de conciencia, la duplicidad de una conciencia viviente y una conciencia refleja dada en una vivencia peculiar dentro de la corriente temporal de la vida: “Si la subjetividad es el fenómeno, por excelencia, puesto a la luz por la reducción fenomenológica, esta se revela tanto en su duplicidad como en su unidad, tanto en su entorno simbólico como en su unicidad, tanto en

³⁰ Brand, Gerd. *op. cit.*, p. 136., alemán, p. 70.

³¹ “El yo se hace frente a sí mismo, es para sí mismo, constituido en sí mismo. Cada yo puede también hacer frente a uno o varios otros yos, ser objeto constituido para ellos, aprehendido, experimentado por ellos, etc. Pero precisamente también es constituido para sí mismo y tiene su mundo circundante constituido.” Husserl, Edmund. *Ideas II*, Anexo VII, p. 369.

³² “Ciertamente este yo puede también fungir como tal enfrentante. Entonces TIENE en cuanto yo su enfrentante y a la vez ESTÁ haciendo frente a otro yo o en la reflexión a sí mismo. Pero no-yo, el *objeto* que no es sujeto, es lo que es sólo en cuanto enfrentante, solamente en cuanto algo constituido con referencia a un yo o a una pluralidad abierta de yos y sus peculiaridades primigeniamente yoicas.” Husserl, Edmund. *Ideas II*, Anexo VII, p. 369.

su facticidad como en su tendencia a lo supratemporal”³³. La apropiación es habituación del cuerpo, domesticación y espiritualización corporal. El cuerpo en cuanto propiedad no es anterior a la incidencia efectiva de la vida espiritual en su prefiguración. La apropiación es intersubjetiva y espiritual, cultural o histórica. Se trata de dimensiones que se trenzan y perfilan el cuerpo y el despliegue mismo de la apropiación. En ello los hábitos —que son del yo— juegan un papel fundamental. La habituación es encarnación, donde nace el yo como persona, entre los hábitos y el cuerpo, y totalizante de ambas dimensiones. La condición histórica del yo personal humano sintetiza ambas esferas sin opacar las diferencias del cuerpo y la vida psíquica, del yo y la carne. La apropiación del cuerpo es un gesto o movimiento espiritual primario de la vida de conciencia.

Para Marx la historia comienza en el trabajo, la apropiación de la naturaleza a través del cuerpo, del esfuerzo. El devenir histórico de la persona como una identidad egoica, una subjetividad encarnada, implica en su génesis esta suerte de rebasamiento de la causalidad a la que pertenece el cuerpo, por la voluntad en la que el yo se realiza, vuelto siempre hacia lo otro de sí. Desde este punto de vista, Husserl cava más profundo y llega a donde Marx no alcanza: el primer esfuerzo, acto voluntario en que comienza la historia del yo, es el esfuerzo sobre el propio cuerpo, laborar sobre el cuerpo como apropiárselo; nace el yo en esta primera apropiación. El cuerpo aparece, en su condición de cosa en el mundo como lo otro de sí y el acto de apropiación es al mismo tiempo enajenante, establece una distancia irremediable que distingue la conciencia y el cuerpo. El yo es su cuerpo, pero además tiene un cuerpo y esta posesión en el sentido mismo de su constitución, de la propiedad en cuanto tal, establece una distancia que posibilita al mismo tiempo la desposesión o alienación del cuerpo propio. La intencionalidad sólo expone la diferencia originaria en el seno de la experiencia de sí. El cuerpo propio que es cuerpo de un yo es también algo distinto y no coincidente, en el acto mismo, con el yo³⁴. En la autopercepción el cuerpo propio se distancia de sí mismo en su condición de cuerpo vivido. La propiedad del cuerpo

³³ Bernet, Rudolf. *La vie du sujet*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 3.

³⁴ “Ahora es evidente que no puede sostenerse en modo alguno que lo propiamente yoico sea experimentable en el cuerpo o dentro del cuerpo, que sea algo unido con él a la manera de un estrato constituido en el interior de una *objetividad* constituida. Toda *objetividad* y estrato semejante pertenece, en efecto, al lado del no-yo, de lo enfrentante, que solamente tiene sentido como enfrentante de un yo.” Husserl, Edmund. *Ideas II*, Anexo VII, p. 369.

es el correlato de un yo que se auto-objetiva a través de la carne, desde la carne, como un yo activo o en vigilia.

Pasividad y actividad son dos niveles de la vida egoica, el primero en realidad pre-egoico e impulsivo, una conciencia sorda fluyente en una corriente de pura sensibilidad; pensemos, por ejemplo, en una medusa o una estrella de mar, en un feto o un lactante que no tienen un yo ni una personalidad autorrefleja en general. Hay un proto-yo en el lactante, cuyo cuerpo de hecho no se limita en el cuerpo de la madre, sino que le corresponde como un continuum dependiente. Hay una esfera de protocapacidades del sujeto anterior a la actualidad de la experiencia que se distingue del plano de las capacidades adquiridas, y que es, por decirlo de algún modo, anterior a la experiencia. En el § 58 Husserl afirma que el yo no es primigeniamente a partir de la experiencia sino a partir de la vida, el yo deviene en la vida³⁵. La forma de la subjetividad se constituye en un desarrollo. El sí mismo no es algo constituido sino algo latente para sí. Yo, el que soy como sujeto, soy distinto, aunque el mismo que soy para mí como objeto, en ese para mí reside el resto inapresable de la vida que desborda continuamente la experiencia, esta experiencia ya aquí del mundo, en el mundo, en la vida que incesantemente fluye incluso cuando se apresa a sí misma en una experiencia de su límite. La continua temporalización autosintiente de la carne permanece como sustrato básico de los hábitos del yo. El yo personal se constituye en la génesis primigenia como personalidad determinada impulsivamente por instintos primigenios que se entrelazan en los actos de un yo superior, autónomo, libremente actuante y guiado por motivos de razón, no meramente arrastrado por los impulsos o su pasividad. El yo despierto es resistencia y oposición a la fuerza del impulso, un yo en vigilia es una persona en un mundo espiritual, entre otras personas, entre otros cuerpos vivos y vividos y otros cuerpos propios como mi propio cuerpo. La apropiación implica ya un estrato de alienación en el que la experiencia del cuerpo sería la de un cuerpo vivo, vivido, propio, y otro para sí.

4. DEL CUERPO OTRO

³⁵ "El yo no se constituye primigeniamente a partir de la experiencia —en el sentido de la apercepción asociativa en la cual se constituyen unidades y multiplicidades del nexo—, sino a partir de la vida (es lo que es no PARA el yo, sino él mismo el yo). Husserl, Edmund. *Ideas II*, § 58, p. 300.

La alienación del cuerpo propio es una posibilidad dada en la estructura disonante del yo y el cuerpo, que se manifiesta en el yo despierto como resistencia al impulso. El yo no es aquí el mero yo psicológico, no es el alma aunque la supone, no es la conciencia despierta aunque ahí se concreta como yo libre. El cuerpo, la carne autosintiente, no es el cuerpo orgánico o meramente físico determinado en su funcionalidad biológica. Ese cuerpo es cuerpo vivido y realidad anímica que se despliega desde un estrato de materialidad pura, como condición predada de la experiencia en su núcleo, es decir, no en el sentido científico de una realidad causalmente reducida. El cuerpo vivido forma parte de la realidad viva y vivida de la naturaleza, es afección en un primer y permanente núcleo de su devenir histórico. El cuerpo vivido es mi cuerpo, fenomenológicamente descubierto desde su esencial anonimato. Y aun sobre la relativa claridad que puede arrojar esta determinación del cuerpo propio en este registro, la no-coincidencia entre el yo y el cuerpo es igualmente originaria. La conciencia yoica es infinita, el cuerpo propio es finito y mortal. Este hiato insalvable se manifiesta en el acto intencional que objetiva el cuerpo y en la distancia que impone —como cualquier acto intencional— su reconocimiento, distancia entre el yo del acto y el objeto del mismo. La objetivación del cuerpo tiene, sin embargo, un sustrato elemental o basísimamente en esta no coincidencia originaria entre lo concienal y lo corporal.

La enajenación del cuerpo implica una ruptura del anonimato y una disrupción del flujo normal de la dimensión cognitiva del cuerpo propio. Las sensaciones de dolor o placer hacen manifiesta la unidad estesiológica del cuerpo pero no en el modo de la posesión, sino de la «alteración», en el dolor paralizante o el éxtasis avasallante, la voluntad más básica se disuelve en la imposición extraordinaria del cuerpo, de su presencia.

El anonimato del cuerpo se manifiesta en las sensaciones cenestésicas, en el dolor agudo el cuerpo se paraliza o se vuelve objeto de obsesión, ocurre una desidentificación del cuerpo y el yo, aparece el hiato originario de la conciencia y el cuerpo se hace visible, se exhibe en una experiencia que evidencia las condiciones de posibilidad, la estructura sobre la que se funda, en estratos de experiencia más complejos o concretamente espirituales, la posible desidentificación absoluta del yo respecto de su cuerpo o de partes de él. La experiencia cenestésica del cuerpo propio lo trae a presencia como mío, pero al mismo tiempo

impone la distancia de una voluntad incumplida, una ruptura de la expectativa más básica, sobre la que se funda toda otra expectativa en los términos protentivos que atraviesan la experiencia de objetos de la naturaleza física, a la que pertenece mi propio cuerpo. El cuerpo aparece entonces como un obstáculo para ese cumplimiento no solamente aplazado sino roto, en el dolor que impide el movimiento, se produce una imposición del cuerpo sobre el yo, opacamiento, negación o tachamiento de la voluntad, choque de un movimiento de la conciencia que se ve a sí misma en su impedimento frente al cuerpo vivido. En el dolor se exhibe esa originaria distancia que media entre el yo y el cuerpo, y brota en su complejidad una experiencia, enteramente corporal, que parece sólo describible a través de la paradoja que supone afirmar que un yo sin cuerpo es impensable, pero en el dolor ese sí mismo se «siente» enajenado de su propio cuerpo.

Lo importante es el hiato, la brecha visible ahí entre el yo y el cuerpo. Es impensable un yo no encarnado pero el yo no se agota, ni siquiera se localiza en el cuerpo. Yo soy mi cuerpo y, sin embargo, no es pensable una comunidad ontológica entre la mera materialidad, condición física y natural innegable del cuerpo y la condición anímica real de esa condición vivida, interna del cuerpo. Yo no sólo soy mi cuerpo, sino que además tengo un cuerpo. El dolor no es un acto intencional, desde luego, el dolor es lo que se padece, se padece el cuerpo, pero en la manifestación cenestésica e hiperestésica del cuerpo se funda de hecho la posibilidad de su objetivación, incluso en el sentido de la actitud naturalista. No hay una experiencia efectiva de dos planos de realidad, una puramente material y otra puramente anímica en la experiencia del otro, y de mi propio cuerpo. La unidad anímico-corporal de la vida subjetiva es constituida en la experiencia misma, corresponde al modo concreto en el que experimento el cuerpo del otro y mi propio cuerpo. Y, sin embargo, la presencia del otro no se agota en la presencia en carne y hueso de su cuerpo, o decir en carne y hueso implica ya esta excedencia continuamente a-presentada —a-percibida— en la experiencia del otro. A-presencia es presencia de lo que no se da. Es no-presencia, lo que no se

presenta. Sobre lo que no se da recae el mayor peso de la experiencia del otro, a nivel, o a través de la experiencia de su cuerpo³⁶.

Cuando el cuerpo sale de su condición anónima y se convierte en dirección primaria o tema de la experiencia del yo, "entonces el mundo desaparece del campo de atención. Nuestro horizonte pierde su sentido. Es una fuerza centrípeta que opaca todo lo demás"³⁷. La alienación representa una posición del yo respecto de su propio cuerpo en dos niveles principales: en el primero, como en el caso del dolor agudo, el yo se desplaza a un segundo plano por la desbordante experiencia de la presencia sentiente del cuerpo en el dolor agudo, el yo es una suerte de testigo en resistencia que tiene su propio cuerpo como un obstáculo e impedimento. El cuerpo es enemigo del yo. No solo se hace patente esa diferencia originaria, irreductible entre el yo y el cuerpo, sino que se profundiza al grado de la escisión rotunda del yo del dolor respecto de su propio cuerpo, un no-reconocimiento que reclama un cese definitivo. El yo como rehén de su propio cuerpo en el dolor y la enfermedad es el centro de una irradiación opaca ya no sobre el mundo, sus objetos, el horizonte, sino cerrada sobre sí, sobre las capacidades bloqueadas o cegadas de la subjetividad corporal. El dolor destruye la condición auto-moviente del propio cuerpo, aunque sea por un momento, el cuerpo que soy me es ajeno, indomeñable. Frente al dolor la voluntad no puede nada. El nivel de la sensibilidad es entonces el plano primario en el que esta experiencia de alteración como devenir «alter», otro más bien ajeno, lo ajeno primero, lo enajenado más bien (si lo que trato de describir es la enajenación como un curso de experiencia) caracterizado por una ruptura radical, una escisión, al interior del cuerpo doliente. El yo ya no se encuentra en su cuerpo, su cuerpo es otro para el yo en el dolor que se prolonga inundando la vida entera de quien lo padece.

El segundo nivel implica, no una resistencia, sino una entrega a la absoluta pasividad de la corporalidad sintiente. En este plano el placer sensible pensado como éxtasis pone al yo en la situación de espectador de una corriente sensible que inunda al yo, toma su voluntad. Este yo cede, lo que no ocurre con el yo del dolor; y en ese ceder la voluntad al gozo estriba su génesis, no antes, antes

³⁶ Quizá no se trata solamente de que la experiencia del otro pueda quedar reducida a los términos de la imposibilidad del darse. Todo el campo de lo apercebido queda abierto a una exploración más profunda, y una clarificación de la paradoja que subyace a la a-percepción como tal.

³⁷ Svaneaeus, Fredrik. "The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation", in *Continental Philosophy Review* 48 (2), Springer, June 2015, p. 116.

siempre puede ser resistencia al placer y por lo tanto tensión del yo despierto. En este ceder ante el placer hay una libre entrega no súbita al placer. El placer se distingue, de acuerdo con Husserl, en placer espiritual y placer sensible: "Quizá sea terminológicamente mejor distinguir —afirma Husserl— entre sensibilidad propia e impropia, y por este último lado hablar también de sensibilidad intelectual o espiritual y por el primero de sensibilidad sin espíritu"³⁸. El placer sensible, de cualquier forma, está siempre penetrado y trenzado con el placer o gozo espiritual que es motivado está fundado en valoraciones y sedimentaciones que generan expectativas y tendencias experienciales concretas. En el placer el yo cede porque el contenido del placer sensible es puesto por él, no pertenece en sí mismo a la corriente sensible o corporal y más bien incide en ella.

La enajenación responde a este hiato originario entre el yo y su cuerpo. La unidad manifiesta de la corporalidad desborda los límites de la *res* en su polarización material / inmaterial, o extensa inextensa. Pero además la unidad no representa una reducción entre polos, sino que permanecen claras sus distinciones, la vida anímica no se escorza, la presencia del alma no se matiza ni se da fragmentariamente, el cuerpo es extenso y por ello fragmentable, fracturable. La conciencia es infinita, el cuerpo es finito y mortal. Es impensable un yo sin cuerpo, pero la conciencia no tiene una localización precisa en el cuerpo ni se capta como limitada a él. La percepción del cadáver es un claro ejemplo del modo en que esta diferencia se mantiene como distinción percibida en la percepción misma de la unidad.

La enajenación depende de esta condición de la unidad cognitiva, porque es esta la unidad que se rompe sacando a flote las condiciones de su anonimato, pero de tal modo que se revelan en su subversión. El cuerpo propio se manifiesta en una necesidad e impulso de su negación. El cuerpo es propio, es mi propio cuerpo y, al mismo tiempo, es otro que se me opone en el dolor o me opaca en el placer: "El dolor nos hace sentir nuestro propio cuerpo de tal modo que es obvio que es mi cuerpo, pero es, al mismo tiempo, ajeno: más allá del control de la persona"³⁹.

La enajenación, esta especie de visión dualista sobre el sí mismo, no es una experiencia extraordinaria ni demanda una meditación metafísica, sino que forma parte de la experiencia natural que tenemos del mundo y de nosotros

³⁸ Husserl, Edmund. *Ideas II*, Anexo XII, § 2, p. 387.

³⁹ Svaneaeus, Fredrik. art. cit., p. 121.

mismos en el horizonte del mundo y entre los otros, si bien es la descripción fenomenológica donde se exhibe. Y se trata solo de una proto-enajenación, de la condición estructural que funda actos más complejos y culturales (o espirituales) en los que se discurre sobre la no coincidencia y se explota esa diferencia originaria entre el yo y su carne. Cada sociedad mantiene un régimen de usos y abusos del cuerpo propio y todo un orden sobre las dos dimensiones que caracterizan la existencia social del cuerpo propio, su intimidad y su publicidad. La diferencia originaria entre las funciones constituyentes y la dimensión constituida del cuerpo propio funda a fin de cuentas la distinción espiritual entre el cuerpo propio como lo más íntimo e inalienable y, al mismo tiempo, su irremediable valor público y social. Es probablemente el trabajo y la sexualidad donde se manifiesta con más claridad la tensión entre estos dos polos, público y privado, del propio cuerpo.

La acción intersubjetiva atraviesa el desarrollo entero de la vida subjetiva, como vida personal concreta. La persona es vida trascendental y su cuerpo es órgano constituyente, vida trascendental en carne y hueso. Pero no se confunde con su cuerpo. Su cuerpo es trascendental y trascendente, por lo que es constituido, bajo sus particularidades, como cualquier otro objeto espiritual de los que configuran mi mundo. Es así precisamente porque la conciencia, esta vida que soy yo, no se reduce a su cuerpo, es así porque el cuerpo es constituido por el yo. La condición de la enajenación del cuerpo propio es su propia determinación trascendental y trascendente para sí. El cuerpo vivido es cuerpo vivido y cuerpo para sí:

Es este saber secundario, este conocimiento de sí que nos hace pasar sobre un plano trascendental: la carne corporal a diferencia del cuerpo vivido es conciencia aperceptiva de ella misma como carne corporal. En ella reside la experiencia de una alteridad interna que corresponde al movimiento de la toma de conciencia, es decir a la alteración del sujeto que supone la dinámica de la apercepción⁴⁰.

Esta es la condición que explica su constitución como herramienta, mercancía, medio, otra cosa, órgano de repudio, determinante en su materialidad de

⁴⁰ Depraz, Natalie. *Lucidité du corps*, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2001, p. 6.

una condición social, porque, efectivamente, la materialidad del cuerpo es lo constituyente y lo constituido, porque nunca ha sido mera materialidad sino mi propiedad, un sentido de propiedad que se forja en el desarrollo del yo espiritual.

5. CONCLUSIONES

El cuerpo propio es una dimensión particular del cuerpo vivido que se constituye para un yo de la voluntad, libre o despierto. La apropiación de cuerpo hace al mismo tiempo visible su condición ajena o distinta respecto del yo. Distinta en términos ontológicos. La conciencia es encarnada y corporal, pero en su dimensión antropológica es siempre más que su propio cuerpo, es decir, se reconoce en esa condición, la de su desidentificación. Podríamos resumir el argumento señalando nada más que las condiciones estructurales de la conciencia, que es tiempo, pero no se agota en la descripción de la forma ineludible, absoluta, del transcurso; siempre hay un resto que queda inapresado en una sola de sus determinaciones. La conciencia es carne (corriente autosintiente) pero con todo y su condición absoluta, otra vez, no agota nuestras posibilidades de sabernos, en todas esas condiciones y, sin embargo, siempre en su excedencia. La enajenación del cuerpo es enajenación del yo, es el yo el que aparece en la periferia, en la cuneta de la corriente primaria de una sensibilidad que arrasa el primer plano y todas las distancias del horizonte del mundo. El cuerpo es mío y me es ajeno al mismo tiempo, y esta condición se funda en la doble dimensionalidad originaria del cuerpo vivo, vivido, propio. Su condición de ser objeto constituido y, sin embargo, potencia constituyente del mundo. Yo, esta vida trascendental que soy yo, continua actividad constituyente de sentido del mundo, tengo mi cuerpo y mi cuerpo no es solo parte de la corriente trascendental de la vida, sino que es objeto de experiencia. El cuerpo propio y el cuerpo ajeno son, claro, siempre el mismo cuerpo, como dos dimensiones entretejidas en la experiencia objetivable de mi propia vida. En la posesión del cuerpo germina la dimensión espiritual de la vida humana, de ahí que sea esta apropiación un quiebre antropológico de la fenomenología.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BERNET, Rudolf. *La vie du sujet*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- BRAND, Gerd. *Mondo, Io e tempo. Nei manoscritti inediti di Husserl*, Milán: Valentino Bomplani, 1960. Trad. Enrico Filippini.
- DEPRAZ, Natalie. *Lucidité du corps*, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2001.
- HART, James G. "Genesis, Instinct, and Reconstruction: Nam-In Lee's *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte*", en *Husserl Studies*, 15, 1998, pp. 101-123.
- HEINÄMAA, Sara. "The Many Senses of Death: Phenomenological Insights into Human Mortality" en Hakola, Outi, Heinämaa, Sara and Pihiström, Sami (eds.). *Death and Mortality – From Individual to Communal Perspectives, Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2015.
- HUSSERL, Edmund. *Natur und Geist*, Dordrecht: Springer, 2001. Trad. Franc. *Nature et Esprit. Leçons du semestre d'été 1927*, Paris: VRIN, 2017.
- , *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, México: FCE, 2013. Trad. Antonio Ziriñ Quijano.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, México: FCE, 2005, Trad. Antonio Ziriñ Quijano.
- LOBO, Carlos. "Self-Variation and Self-Modification of the Different Ways of Being Other" en JENSEN, Rasmus Thybo and MORAN, Dermot (eds.). *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, Contributions to Phenomenology 71, Switzerland: Springer, 2013, pp. 263-282.
- SAN MARTÍN, Javier. "El contenido del cuerpo" en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: *Cuerpo y Alteridad*, Madrid: UNED, 2010, pp. 169-187.
- SEPP, Hans Rainer. "Apropiación por desapropiación. Paradojas de la reducción fenomenológica" en *Escritos de Filosofía*, Academia de Ciencias de Buenos Aires, No. 35-36, 1999.

SERRANO DE HARO, Agustín. "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo" en *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid: Editorial Complutense, 1997.

SVANAEUS, Fredrik. "The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation", en *Continental Philosophy Review* 48 (2), June 2015, pp. 107-122.

TRADUCCIONES

**ESTUDIO INTRODUCTORIO A “LA FENOMENOLOGÍA Y LA CLAUSURA
DE LA METAFÍSICA: INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE HUSSERL”.
DERRIDA EN LA ESCUELA DE LA FENOMENOLOGÍA**

**“PHENOMENOLOGY AND THE CLOSURE OF METAPHYSICS:
INTRODUCTION TO THE THOUGHT OF HUSSERL”.
AN INTRODUCTION.
DERRIDA AT THE SCHOOL OF PHENOMENOLOGY**

Jimmy Hernández Marcelo

Universidad de Salamanca

Laboratorio de Ontología de la Universidad de Turín

jimhermar@usal.es, jimmy.hernandezmarce@edu.unito.it

Resumen: La fenomenología husserliana es concebida desde el principio como un intento de superar la metafísica tradicional. El presente estudio intenta comprender el sentido y alcance de esta superación mediante un viaje al interior del proyecto filosófico de Husserl. En su itinerario intelectual dos conceptos son fundamentales: la *reducción* y la pregunta por el *origen*. En estas coordenadas la fenomenología es presentada como una filosofía que restituiría el sentido originario de la metafísica y de todo el proyecto científico.

Palabras clave: Fenomenología, Husserl, Metafísica, Reducción, Temporalidad.

Abstract: From the beginning Husserl's Phenomenology is conceived as an attempt to overcome the traditional metaphysics. The present study tries to understand the meaning and scope of this overcoming by an incursion into the interior of the philosophical project of Husserl. In his intellectual itinerary two concepts are fundamental: the *reduction* and the question of the *origin*. In these coordinates Phenomenology is presented as a philosophy that would restore the original meaning of metaphysics and the entire scientific project.

Key words: Phenomenology, Husserl, Metaphysics, Reduction, Temporality.

1. LOS CAMINOS DE LA FENOMENOLOGÍA EN FRANCIA

La fecundidad de las investigaciones fenomenológicas en suelo francés¹ no puede explicarse simplemente por la llegada de filósofos formados en Alemania sino, sobre todo, por la correspondencia temática con los problemas filosóficos enunciados por la fenomenología. La receptibilidad de una determinada filosofía o modo de pensar es la condición *sine qua non* de su recepción. En este caso concreto, el ambiente académico francés se encontraba de alguna manera predispuesto a la llegada de la fenomenología, es decir, “reunía ya las condiciones de posibilidad de su recepción” (Dupont, 2014, 7-8). Spiegelberg menciona cinco tendencias de pensamiento que habrían hecho posible la recepción de la fenomenología: el espiritualismo de Bergson, el idealismo epistemológico de Brunschvicg, la filosofía católica, la teología protestante y el pensamiento social de corte hegeliano-marxista (Spiegelberg, 1982, 428-430). Por su parte, Waldenfels habla de racionalismo crítico (Brunschvicg), Bergsonismo (Minkowski), espiritualismo y personalismo (Lavalley, Le Senne, Mounier), existencialismo (Schestov, Berdjaew, Camus, Marcel), hegelianismo (Kojève, Hyppolite) y marxismo (Lefebvre, Tran Duc Thao) (Waldenfels, 1983, 19-33). Los especialistas en el tema coinciden en la afirmación de que en la Francia de finales del siglo XIX había un clima de apertura que favorecería la recepción de la filosofía de Husserl (Herrero Hernández, 2005, 63).

Siguiendo la argumentación de Dupont, si la recepción de un determinado modo de pensar supone su receptibilidad, entonces podríamos considerar que a cada enfoque de pensamiento le sigue una orientación determinada de recepción. Esta lógica le ha llevado a sostener que hay dos tradiciones fenomenológicas independientes: la filosófica y la teológica. Su interpretación está justificada tanto

¹ La historia de la fenomenología en Francia es dividida por Spiegelberg en *fase receptiva* y *fase productiva* (Spiegelberg, 1982, 426-427). Por su parte, Dupont establece cuatro fases en la recepción y desarrollo de la fenomenología en Francia; *fase de crítica al psicologismo* (Noël y Delbos), *fase de polémicas* (Schestov y Héring), *fase de popularización* (Groethysen y Gurvitch) y *fase de la apropiación original* (Lévinas y Sartre).

por los estudios de Spiegelberg como por los de Waldenfels sobre la fenomenología. El primero hace mención del pensamiento católico y la teología protestante —cuya figura central es Lévinas y su interpretación existencialista de la fenomenología— ha promovido la tradición fenomenológica que va desde Sartre hasta Merleau-Ponty y Ricoeur.

A este respecto, Waldenfels desarrolla un capítulo dedicado a la fenomenología francesa, que comenzaría con Sartre, proseguiría con Merleau-Ponty y Lévinas y finalmente llegaría hasta Ricoeur. Lo propio hace Spiegelberg quien empieza con Sartre, prosigue con Merleau-Ponty y Ricoeur y termina con Lévinas. Otro ejemplo de esto podemos encontrarlo en el libro editado por Vincenzo Costa y Antonio Cimino sobre *Historia de la fenomenología*, el cual al tratar la fenomenología francesa desarrolla a Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Ricoeur y añade, además, a Derrida (Cimino & Costa, 2012). Esta nueva clasificación nos resulta importante, pues aquí Derrida es considerado como un autor perteneciente al grupo de los fenomenólogos franceses. Descombes ya antes, en *Lo mismo y lo otro*, había clasificado la filosofía de Derrida como *La radicalización de la fenomenología* (Descombes, 1979, 160-166).

Por otro lado, Foucault escribe en 1985 un artículo dedicado a Canguilhem en el que expone el *status* de la filosofía en Francia:

Sin pasar por alto las discrepancias que han podido enfrentar a marxistas y no-marxistas, freudianos y no freudianos, especialistas de una disciplina y filósofos, universitarios y no universitarios, teóricos y políticos durante estos últimos años y desde el fin de la guerra; me parece correcto que podamos encontrar otra línea de división que recorra todas estas oposiciones. Tal es la que separa una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto; y, una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto. De un lado, tenemos una filiación que es la de Sartre y Merleau-Ponty; luego otra, que es la de Cavaillès, Bachelard, Koyré y Canguilhem. Sin duda, esta diferenciación viene de lejos y podríamos recorrer el rastro a través del siglo XIX: Bergson y Poincaré, Lachelier y Couturat, Maine de Biran y Comte. En todo caso, fue precisamente en el momento en el que esta tradición estaba constituida en el siglo XX cuando la fenomenología se recibió en Francia a través de ella. Pronunciadas en 1929, modificadas, traducidas y publicadas poco después, las *Meditaciones cartesianas* han supuesto enseguida la puesta en juego de dos lecturas posibles: una, en la dirección de una filosofía del sujeto, buscaba radicalizar a Husserl y no tardaría en toparse con las cuestiones de *Ser y Tiempo*: es el caso del artículo de Sartre de 1939 sobre la *Trascendencia del ego*; la otra, se remontará hasta los problemas fundadores del pensamiento de Husserl, los

del formalismo y del intuicionismo. Esto se hará visible, en 1938, en los dos textos de Cavailles sobre el *Método axiomático* y sobre la *Formación de la teoría de conjuntos*. Todo lo que haya podido seguir a estas dos formas de pensamiento, ya sean las ramificaciones, las interferencias, incluso los acercamientos, ha conformado en Francia dos tramas que han continuado siendo, al menos durante algún tiempo, profundamente heterogéneas (Foucault, 1985, 4).

El escrito de Foucault divide la tradición fenomenológica francesa en filosofía del sujeto, centrada en la existencia, y filosofía del concepto, centrada en el saber y la ciencia; así explicita la existencia de dos tradiciones vinculadas a la fenomenología: una epistemológica (saber y concepto) y otra filosófica (existencia y sujeto). Si a esta división añadimos la clasificación hecha por Dupont en la que muestra el recorrido de una tradición de pensamiento religioso y nos diseña el proceso genético de esta rama de la fenomenología², nos resultan tres familias fenomenológicas: filosófica, teológica y epistemológica.

La segunda de estas ha sido objeto de estudio de la investigación de Dupont. Por su parte, Nicolas Monseu, haciendo alusión al texto de Foucault nos manifiesta que su investigación sobre los orígenes de la fenomenología tiene como campo de trabajo la tradición centrada en el sujeto³. A esta tradición se refiere Marion cuando afirma que la fenomenología francesa será fenomenología del sujeto o no será (Marion, 1989, 247). Por su parte, la tradición epistemológica no ha sido objeto de investigación y, no obstante, podría darnos algunas claves interpretativas para comprender la recepción e interpretación que Jacques Derrida hace de la fenomenología husserliana⁴.

Jean Cavailles (1903-1944) es quizás una de las figuras más importantes de la epistemología francesa del siglo XX, junto a Gaston Bachelard y a Alexandre

² La novedosa investigación de Dupont presenta la recepción de la fenomenología en el pensamiento religioso en la segunda parte de su obra. Se centra en Jean Héring, Gaston Rabeau, Joseph Maréchal y el encuentro con el neo-tomismo (Dupont, 2014, 217-317).

³ Su investigación se centra en cuatro personajes: Jean Héring (1890-1966), Léon Chestov (1861-1930), Emmanuel Levinas (1906-1995) y Gaston Berger (1896-1960). El autor cita literalmente a Foucault para demarcar su estudio sobre los orígenes de la fenomenología como filosofía del sujeto (Monseu, 2005, 15).

⁴ La investigación realizada por Baring sobre la formación de Derrida entre los años 1945 y 1968 hace una primera exposición sobre la conexión de la tradición de la fenomenología epistemológica y el pensamiento de Derrida. Este autor afirma de Derrida que "su lectura de Husserl se realizó en contacto cercano a la tradición epistemológica francesa, representada por Jean Cavailles y Gaston Bachelard" (Baring, 2011, 2).

Koyré. Sus estudios históricos sobre la teoría de conjuntos y su edición de la *Correspondencia Cantor-Dedekind* (Cavaillès, 1962a) son una gran contribución al estudio de la historia de la matemática. Sus tesis de 1938: *Comentarios sobre la formación de la teoría abstracta de conjuntos* (Cavaillès, 1962b) y *Método axiomático y formalismo: ensayo sobre el problema del fundamento de las matemáticas* (Cavaillès, 1938). En la primera se presenta el sentido de la aparición histórica de la teoría de conjuntos y en la segunda muestra cómo el problema del fundamento de las matemáticas se conecta con la historia de la filosofía. Aquí se presentan dos ideas fundamentales: la importancia del signo en el nacimiento y desarrollo de la matemática y la necesidad de una dialéctica de lo real.

En su último escrito *Sobre la lógica y la teoría de la ciencia*, que fue publicado póstumamente en 1947 por Georges Canguilhem y Charles Ehresmann (Cavaillès, 1947, 78), intenta corregir algunos defectos de la nueva lógica trascendental que Husserl acaba de presentar en *Lógica formal y lógica trascendental* mediante el recurso a la dialéctica, puesto que "la necesidad generadora en la que se realiza el progreso histórico de la ciencia no es la de una actividad sino la de una dialéctica" (Cavaillès, 1947, 78). Sus herederos encontrarán en esta llamada de atención un espacio fecundo de trabajo filosófico. Este autor transmite a la generación siguiente la exigencia de volver a considerar el problema del fundamento de la ciencia con la ayuda de la fenomenología, pero yendo más allá de ella, recuperando el valor de la historicidad y la materialidad del saber. De la herencia epistemológica de Jean Cavaillès se deben señalar algunos temas importantes. En primer lugar, el problema del fundamento de la ciencia. En este tema Husserl y Cavaillès no podrían presentar mayores semejanzas. Por un lado, el padre de la fenomenología inicia su itinerario académico en el mundo de las matemáticas, formado en Berlín bajo la tutela de Weierstrass y Kronecker⁵. De esta época data su tesis presentada en la Universidad de Viena en 1882 bajo el título *Contribuciones al cálculo de variaciones* (Husserl, 1882). Este escrito retoma un problema planteado por Weierstrass en torno al cálculo de variaciones y la posibilidad de resolver el conflicto entre la geometría y el álgebra. Algunos años más tarde, Husserl decide consagrarse a la filosofía en Viena y se vincula a Brentano.

⁵ Para un estudio sobre el puesto de Husserl en el escuela matemática de Berlín véase (Gérard, 2008) y nuestro artículo (Hernández Marcelo, 2015).

Durante este período Husserl publicó dos textos: El escrito de habilitación sobre el concepto de número en 1887 (Husserl, 1887) y *Filosofía de la aritmética* en 1891 (Husserl, 1891), como prolongación y profundización del escrito anterior. La problemática filosófica gira en torno al fundamento de las matemáticas. Husserl profundiza en este estudio genético ayudado ahora por un enfoque descriptivo. Por su parte Cavailles, en sus dos tesis de 1938 intentará —análogamente— responder al problema sobre los fundamentos de la ciencia mediante sus estudios históricos sobre el fundamento de las matemáticas.

En segundo lugar, la centralidad del signo en relación al pensamiento. Para Cavailles esta idea es fundamental y se extiende a lo largo de toda su obra. La exigencia de una experiencia física más originaria que la que se remite a la propia conciencia constituyente es, a la vez, un reclamo de originariedad, es decir, de considerar como fundamental y originario el mundo pre-científico de la experiencia sensible. Aunque Cavailles no lo considere así, Husserl también había manifestado algunas ideas similares. Por ejemplo, en el capítulo doce de *Filosofía de la aritmética* Husserl habla de la relación entre la escritura y la palabra en la transmisión del saber y de la ciencia. Sostiene que los signos escritos son notablemente superiores a las palabras que designan números porque un signo escrito puede permanecer en el tiempo. Por tanto, el signo escrito de número (la escritura) es superior en orden lógico y práctico al del signo hablado de número (la voz) (Husserl, 1891, 275-277; Hua XII, 243-244). En cuanto a la vuelta al mundo pre-científico, Husserl en *Crisis* ha hecho referencia a esta vuelta al mundo de la vida. Cavailles parece no tomar en consideración este escrito de Husserl, pues nunca aparece referencia a él. Tal vez una mirada más atenta a *Krisis* habría mostrado a Cavailles que su exigencia de originariedad no era tan distinta a la denuncia de Husserl sobre el olvido del origen.

En tercer lugar, la dialéctica de lo real en relación al progreso de la ciencia. Así como la idea de la centralidad del signo, también la dialéctica es una idea que aparece en todos los escritos de Cavailles. Esta exigencia será asumida como un imperativo en la fenomenología de Tran Duc Thao. Para este autor la fenomenología carece de concreción histórica y materialidad dialéctica. Este intento de superación del solipsismo idealista de Husserl será desarrollado en *Fenomenología y materialismo dialéctico* (Thao, 1951). Si bien, la exigencia de materialidad o de vínculo de la idealidad y la sensibilidad, así como la exigencia de visión histórica

son temas desarrollados por los últimos escritos de Husserl (*Crisis, Lógica formal y trascendental, El origen de la geometría*).

En cuarto lugar, redirigir el debate con la fenomenología hacia el fundamento de la lógica. Cavailles inicia este giro lógico y a partir de allí sus discípulos (Thao, S. Bachelard) y, más adelante también Derrida, la utilizarán como instrumento para buscar una visión unitaria del proyecto filosófico husserliano. Esta unidad se encuentra en la búsqueda del fundamento de las ciencias mediante la propuesta de reformular la lógica y hacer de la filosofía una ciencia rigurosa. La lógica, será por tanto, el eslabón que daría unidad y sentido a la arquitectura filosófica de Husserl. En este sentido, Suzanne Bachelard afirma que las obras lógicas de Husserl son *Filosofía de la aritmética, Investigaciones lógicas, Lógica formal y trascendental y Experiencia y juicio* (Bachelard, 1957, 1). Por otro lado, el inicio del período genético lo encontramos, según Thao, en *Lógica formal y trascendental* y en *Meditaciones cartesianas*, y se lleva a su desarrollo final en *Crisis* y en el escrito inédito *El origen de la geometría* (Thao, 1951, 6-7). En esta línea, el propio Derrida señala que la filosofía husserliana mantiene una unidad de intención que va desde *Filosofía de la aritmética* hasta *El origen de la geometría* (Derrida, 1990b, 57).

2. EL JOVEN DERRIDA Y LA FENOMENOLOGÍA

El joven Derrida utiliza la fenomenología como instrumento de trabajo filosófico en un escenario intelectual dominado por el existencialismo, el pensamiento hegeliano-marxista y el estructuralismo. Su toma de distancia en un caso, la neutralidad prudente en el otro y el rechazo del último hacen que sus primeros estudios fenomenológicos sean verdaderamente originales en su época. Derrida encuentra en la fenomenología una potencialidad que merece ser reactivada con el fin de afrontar precisamente los problemas del debate filosófico francés de los años cincuenta y sesenta (Perego, 2016, 20). Por ello, la discusión en torno a la fenomenología husserliana se convertirá en su mayor preocupación filosófica (Baring, 2011, 82).

Derrida inicia su itinerario filosófico haciendo una lectura crítica de los textos de Husserl, en continuidad con la herencia de Cavailles y Tran Duc Thao (Baring, 2011, 106). Esta herencia se caracteriza por las siguientes notas: el problema del fundamento del saber, la centralidad del signo en la ciencia, la dialéctica de

lo real en relación con el progreso de la ciencia en la historia, cierta visión unitaria del proyecto husserliano y la centralidad del problema del origen.

Derrida redacta entre 1953 y 1954 su *Memoria consagrada Al problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (Derrida, 1990b) bajo la dirección de Maurice de Gandillac (1906-2006). En relación con esta investigación realiza una breve estadía en los *Archivos Husserl* de Lovaina durante el mes de febrero de 1954. Durante su estancia en Lovaina conoce a Rudolf Boehm, con quien tiene la oportunidad de intercambiar ideas sobre Husserl, Sartre, Merleau-Ponty y Heidegger. En esta época accede también al contenido de *El origen de la geometría* (Peeters, 2010, 91). Luego de un intento fallido en 1955, en 1956 aprueba la *agrégation* y obtiene una beca de la Universidad de Harvard como *special auditor* para revisar los inéditos de Husserl. En 1957 presenta su proyecto de tesis doctoral consagrado al estudio de Husserl (Hill, 2010, 3) bajo la dirección de Jean Hyppolite⁶. En esta nueva investigación, Derrida se proponía realizar un estudio, desde la filosofía de Husserl, de la idealidad del objeto literario; parte de ese proyecto refluirá en la introducción de su traducción de *El origen de la geometría* (Husserl, 1962; Hua VI, 365-386) cuya publicación le vale para ganar, junto a Roger Martin, el *premio Jean Cavailles* de 1964⁷.

Enseña en la Sorbona como profesor asistente de filosofía general y lógica (1960-1964) con Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem, Paul Ricoeur y Jean Wahl. El año 1967 es una fecha importante para Derrida, puesto que se publican sus tres primeras obras cuya repercusión traerá grandes consecuencias para su futuro profesional. Estas obras son *De la Gramatología* (Derrida, 1967a), *La escritura y la diferencia* (Derrida, 1967b) y *La voz y el fenómeno* (Derrida, 1967c). A partir de ese momento se inicia un período de fama internacional, especialmente en Estados Unidos de América. Derrida se convierte en un académico con mucha actividad internacional y por ello debe combinar la enseñanza, la investigación y la expansión de su filosofía por todo el mundo. El término más representativo de la filosofía derridiana es sin duda la “deconstrucción”. El

⁶ Esta tesis nunca llegó a ser presentada. El doctorado que Derrida recibe en 1980 es concedido por sus obras publicadas. Durante la defensa, que tuvo lugar el 2 de junio de aquel año, Derrida leyó un escrito titulado *Puntuaciones: el tiempo de una tesis*. El texto fue publicado posteriormente en *Del derecho a la filosofía* (Derrida, 1990a, 439-459).

⁷ El premio fue otorgado a Roger Martin por su obra *Logique contemporaine et formalisation* y a Jacques Derrida por la traducción y comentario a *L'origine de la géométrie* de Husserl.

proyecto deconstructivo de Derrida aparece alrededor de los años sesenta, coincidiendo con una supuesta ruptura con Husserl. A fin de comprender este *giro* es necesario considerar la dedicación casi exclusiva que Derrida tiene con la fenomenología de Husserl durante el período de tiempo que va de 1954 —año de la presentación de su *Memoria*— a 1967 —año de la publicación de *La voz y el fenómeno*—. Son estos escritos lo que hemos denominado *Escritos fenomenológicos de juventud*:

1. 1953-54: *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (Derrida, 1990b)
2. 1959: “*Génesis y estructura*” y *la fenomenología* (Conferencia)⁸
3. 1962: “Introducción” a la traducción de *El origen de la geometría* (Derrida, 1962).
4. 1966: “La fenomenología y la clausura de la metafísica: Introducción al pensamiento de Husserl” (Artículo)⁹
5. 1967: *La voz y el fenómeno* (Derrida, 1967c)

En el espacio temporal en el que se encuentran estos escritos (1954-1967), tres de ellos articulan todo el proceso de recepción, maduración y superación de la fenomenología en el joven Derrida: La *Memoria* de 1954, La “Introducción” a *El origen de la geometría* de 1962 y *La voz y el fenómeno* de 1967. Estos tres escritos dan testimonio de los comienzos de Derrida en la fenomenología, de su maduración como filósofo y fenomenólogo y, finalmente, de la radicalización de la fenomenología derridiana. Por su parte, las obras menores —la conferencia y el artículo— son momento de mediación en el desarrollo de la fenomenología del joven Derrida.

Los escritos fenomenológicos de juventud de Derrida dan testimonio del estudio que consagró durante sus años de juventud a la filosofía husserliana mediante una interpretación y crítica, influida en gran parte por una tradición filosófica que hunde sus raíces en la crítica de Cavailles a la lógica trascendental de Husserl y en la exigencia dialéctica del mismo autor, continuada luego por Tran

⁸ Conferencia del 31 julio de 1959. El texto definitivo se publicó con las actas de las *Conversaciones* e incluye la discusión seguida de la conferencia (Derrida, 1965). Reeditado en (Derrida, 1967b, 229-251).

⁹ La primera versión se publicó en griego (Derrida, 1966). La versión francesa se publicó en (Derrida, 2000).

Duc Thao. Durante esta etapa, la filosofía de Derrida se concentra en la necesidad de mantener la rigurosidad de la epistemología husserliana. Al mismo tiempo, su apuesta por Husserl es también un posicionamiento político respecto de las corrientes filosóficas de la época (Baring, 2011, 112). El propio Derrida dirá en 1990 que su *Memoria* fue el instrumento “a partir del cual un estudiante de filosofía buscaba orientarse en el mapa filosófico y político de la Francia de los años cincuenta” (Derrida, 1990b, VIII).

En la *Memoria*, Derrida muestra un gran dominio de la filosofía husserliana. No realiza una exposición sobre una obra o un período, sino que asume el reto de descifrar la totalidad del proyecto filosófico de Husserl. Su propuesta quiere sustituir la *fenomenología a la francesa* —desarrollada por Sartre y Merleau-Ponty— por una fenomenología vuelta hacia las ciencias (Peeters, 2010, 90). No obstante, después de la presentación de su trabajo, Derrida se siente decepcionado por la ausencia de respuesta (ib., 92). Ni Althusser ni Foucault se interesan por el texto; el único que se muestra interesado es Jean Hyppolite, quien recomienda a Derrida preparar su publicación. Esta tendría lugar treinta y siete años más tarde, en 1990. Este primer escrito revela, por un lado, la concepción e interpretación de la fenomenología del joven Derrida; por otro lado, esboza una fenomenología del texto y de la inscripción como estructura trascendental de la experiencia. Asimismo, resulta sumamente interesante la forma en la que unifica el proyecto de Husserl mediante el recurso a una dialéctica que exige una reformulación constante del proyecto inicial (origen) en vistas a un fin que subyace a toda realidad (*telos*).

En este sentido, Derrida es fiel al ideal fenomenológico de suspender la *doxa* y así librarnos de los prejuicios que condicionan nuestras elecciones sociales (Ferraris, 2006, 129). De este modo, el joven Derrida en sus investigaciones fenomenológicas llevará a cabo una verdadera revolución de la fenomenología (Perego, 2016, 20) a través de una fenomenología del margen que se caracteriza por leer a Husserl *autrement* (Waldenfels, 2001, 132). Este Husserl es quien lo conduce hasta los problemas de la escritura, la inscripción y ciertos aspectos literarios de la filosofía (Powell, 2006, 58). Por tanto, el Husserl del joven Derrida será el filósofo que dará lugar al nacimiento de la filosofía de la escritura.

3. LA CONTRIBUCIÓN DE DERRIDA A LA FENOMENOLOGÍA FRANCESA

La fenomenología del joven Derrida presenta dos tesis fundamentales: 1) la fenomenología dialéctica como superación de la yuxtaposición entre fenomenología estática y fenomenología genética; 2) la consideración de “Filosofía de la aritmética” como un escrito que prepara el nacimiento de la fenomenología.

Sobre la primera tesis. El joven Derrida repite contantemente que la motivación esencial del pensamiento de Husserl es el problema de la génesis (Derrida, 1990b, 35). No es casualidad que el filósofo moravo haya elegido este tema como el eje central de su filosofía, pues de la universalidad del problema, se siguen respuestas que afectan a la filosofía en general (ib., 32). La fenomenología es, en efecto, una arqueología que indaga el origen del mundo (ib., 3, nota 4). Todos los momentos en los que se va consolidando progresivamente el pensamiento de Husserl, son el escenario en el que aparecen las crisis y los recubrimientos del sentido originario, el reconocimiento de las dudas iniciales y el proyecto del fin último de la filosofía. En todos ellos, Husserl se ha aproximado a la originalidad genética sin nunca alcanzarla definitivamente (ib., 282). Esto es así porque la fenomenología —así como toda filosofía— es potencia de objetividad, descrita fielmente tal como se nos aparece en la historia, y según su sentido verdadero no es otra cosa que un producto genético que escapa a su génesis, que la trasciende radicalmente y se desvincula de ella esencialmente (ib., 16).

La fenomenología husserliana nunca ha sido considerada, según cree Derrida, en su verdadera naturaleza. En un primer momento fue concebida como una eidética descriptiva vinculada a la lógica pura (*fenomenología eidética*), luego fue interpretada como un idealismo fenomenológico trascendental cuyo centro se articulaba en torno a la irreductibilidad de la conciencia trascendental (*fenomenología trascendental*), y en un tercer momento se consideró que la fenomenología volvía su mirada hacia el mundo de la vida y la experiencia ante-predicativa (*fenomenología genética*). He aquí el cuadro con el que ha sido presentado el proceso evolutivo de la filosofía de Husserl. Sin embargo, surge siempre el interrogante de saber qué es realmente la fenomenología. ¿Está presente en cada momento la fenomenología misma? Y en el caso de respuesta afirmativa, ¿por qué determinados grupos consideraron que su aproximación fenomenológica era la correcta? Por ejemplo, los fenomenólogos seguidores de Heidegger —como es el caso de Lévinas— consideraron que este representaba un progreso más en el

edificio fenomenológico. ¿Y los miembros del *Círculo de Gotinga* son fenomenólogos o no? Muchos de ellos se quedaron anclados a las propuestas de *Investigaciones lógicas*.

El joven Derrida considera que la fenomenología se va manifestando en la historia. En ella se enfrenta a nuevos problemas, intenta resolverlos y en esta empresa Husserl se ve obligado a ir profundizando en su propia filosofía. La fenomenología, en su devenir histórico, es eidético-trascendental y también genética. Sin embargo, no se puede obviar que hay una sucesión temporal en el aparecer de cada uno de los enfoques. La vinculación a momentos específicos de su desarrollo forma parte de las aporías propias de todo aparecer histórico. Es habitual quedarnos con un momento, el más próximo, ya sea a nivel temporal como temático. De este modo, las escuelas fenomenológicas han creído siempre poseer la autenticidad del método y cuando algo no concordaba con su interpretación, eran incluso capaces de expulsar a su propio autor. Por el contrario, Derrida se propone evitar estos abusos dogmáticos y leer e interpretar a Husserl en la completa extensión temporal de su aparecer histórico, como si la esencia de su filosofía no pudiera ser separada de esta dinámica histórica que muchas veces lleva a contradicción.

Derrida pretende alcanzar el sentido de la fenomenología —descripción estática—, pero también comprender los procesos genéticos en los que este sentido se va consolidando en la historia como un evento —descripción genética—. Investigación eidética e investigación genética son dos momentos indispensables de la filosofía de Husserl y que juntos forman una unidad de sentido. Esta unidad no se manifiesta desde el principio, sino que se alcanza únicamente al final del recorrido. La historia de la fenomenología se ha sumergido en esta tensión entre idealidad e historicidad porque el aparecer de todo fenómeno a una conciencia —y la fenomenología es la ciencia del fenómeno— se da precisamente en una dialéctica entre sentido y existencia, entre idealidad y temporalidad, entre lógica y psicología.

Esto significa que la realidad que se manifiesta como mundo lo hace siempre de modo dialéctico. El mismo Husserl lo deja entrever cuando de modo completamente ambiguo, utiliza dos términos para hablar de lo real: *real* (realidad mundana o natural) y *reell* (realidad de la vivencia) (ib., 3, nota 3). Todo esto lleva al joven Derrida a considerar a Husserl como un filósofo dialéctico (ib., 32). Así, la filosofía husserliana no será ni estática ni genética, sino dialéctica. Ambos

momentos, aparentemente opuestos, son solo momentos constitutivos y necesarios del proyecto filosófico husserliano.

El joven Derrida concibe una fenomenología más amplia y general. Considerando que el problema fundamental de Husserl siempre ha sido el problema de la génesis y, al mismo tiempo, asumiendo que esta génesis como problema es una tarea de la conciencia que quiere auto-comprenderse en la respuesta a la pregunta por el origen, esta fenomenología es una especie de *nueva fenomenología del espíritu*. Según vemos, Derrida busca armonizar a Husserl con Hegel mediante la recuperación de la negación como mediación y su estatuto de motor del movimiento de toda génesis (ib., 197).

Ahora bien, la dialéctica para Derrida no es filosofía primera. Toda dialéctica se instituye a partir de instancias ya constituidas por una conciencia trascendental originaria y la fenomenología es anterior a esta dialéctica (ib., 32). La dialéctica es la forma en la que la realidad se muestra teniendo sentido para una conciencia constituyente; la fenomenología —incluso la llamada fenomenología dialéctica— es la tematización de esta manifestación. La única filosofía primera es la fenomenología, aunque para responder al problema de la génesis debe ser también dialéctica (ib., 226).

Derrida habla también de una dialéctica originaria, la cual no se ocupa de la reciprocidad original entre la singularidad histórica y la universalidad filosófica (ib., 5). Todo lo contrario, la filosofía de la génesis niega esta separación y defiende la inseparabilidad esencial de estos dos mundos de significaciones: la historia de la filosofía y la filosofía de la historia (ib., 1). Para Derrida el principio es formalmente primero y simple y realmente ambiguo y dialéctico. En esta dinámica, toda producción genética aparece y toma sentido por medio de una trascendencia que no es ella misma; por otro lado, todo producto genético es producido por algo distinto y orientado hacia el futuro, de tal forma que la significación le viene del hecho de estar inscrito en un contexto (inmanencia) (ib., 7-8). Esta misteriosa complementariedad entre la trascendencia y la inmanencia en todo aparecer en el tiempo y en el espacio obligan a la fenomenología a desplegarse dialécticamente para poder alcanzar el sentido de todo aparecer, como inmanencia y como trascendencia.

En cuarto lugar, Derrida postula una síntesis *a priori* como síntesis del ser y del sentido. Según entiende, esta síntesis es la única condición de posibilidad de una síntesis predicativa efectuada por un sujeto que conoce (ib., 213). Toda

génesis es una síntesis, pues constituye el sentido. La síntesis originaria es justamente la de lo constituido y constituyente, de lo presente y lo no-presente, de la temporalidad originaria y la temporalidad objetiva (ib., 123).

Finalmente, alcanzar esta síntesis *a priori* originaria y constituyente de todo sentido es sinónimo de alcanzar el comienzo real de la dialéctica. Para Derrida esto nunca es posible absolutamente. Según parece, toda reflexión filosófica sobre el sentido se mueve en la esfera del sentido. La pregunta por la génesis originaria y fundamental es en todo rigor una pregunta filosófica, las respuestas que se ensayan al respecto se pueden aproximar más o menos a esta dialéctica originaria, pero en el momento en el que esta es alcanzada su tematización la hace aparecer ya a la conciencia como teniendo sentido y, por tanto, como ya constituida y no como constituyente. Sin embargo, esta imposibilidad no inmoviliza la dialéctica (ib., 6); por el contrario, la profundización en la búsqueda del origen nos permite ir tematizando caras de lo real que no se habían manifestado antes y que a través de la actividad intelectual podemos ir comprendiendo con mayor profundidad.

Sobre la segunda tesis. Para comprender el carácter pionero de Derrida en su revalorización de la *Filosofía de la aritmética* es preciso hacer un breve repaso por la tradición fenomenológica francesa para ver hasta qué punto esta primera obra husserliana había sido tenida en cuenta y estudiada. Empezaremos por Alexandre Koyré (1892-1964), uno de los primeros discípulos de Husserl en Francia. La razón por la que este autor decidió dejar París en 1909 para estudiar en Gotinga es tema de debate. Para Schuhmann, Koyré fue a Gotinga buscando desarrollar su formación matemática (Schuhmann, 1987, 152). Por su parte, Zambelli sostiene que la asistencia de Koyré a los seminarios filosóficos (Husserl, Reinach, Scheler) y a otros cursos no tan filosóficos (lingüística, economía, política) da cuenta de un interés académico que no es propio de un matemático (Zambelli, 1999, 308-309). Es cierto que Koyré estuvo familiarizado con Hilbert y la escuela matemática de la Universidad (Klein, Minkowski, Carathéodory y Zermelo). No obstante, tal como remarca Zambelli, Koyré no inscribió su proyecto en el grupo matemático (ib., 310) y no buscó colaboración en un director matemático, sino en Husserl. Por su parte, Schuhmann argumenta que Koyré pudo conocer la filosofía matemática de Husserl durante su primera estancia en París, a través de Louis Couturat (1868-1914), ya que este autor estaba al corriente de la misma (Couturat, 1896, 331, nota 1). Entre 1899 y 1904 Couturat envió siete cartas a

Husserl (Husserl, 1994, 27-35). En una de estas cartas pregunta a Husserl con mucho interés si ya ha publicado el segundo volumen de *Filosofía de la aritmética* (ib., 27-28). Sabemos que el autor le envió una copia de su obra *Del infinito matemático* con una dedicatoria especial: “A Monsieur Husserl, Hommage de l'auteur Louis Couturat” (ib., 28, nota 2).

Según vemos, un estudio sobre los orígenes de la filosofía de Koyré nos ha conducido hasta el descubrimiento de una primera preocupación por la filosofía matemática de Husserl en suelo francés. El mismo Koyré publica en septiembre de 1912 un breve artículo en la *Revue de Métaphysique et de Morale* sobre el concepto de número en la filosofía de Bertrand Russell (1872-1970) (Koyré, 1912)¹⁰, lo cual provoca la inmediata respuesta de Russell, publicada en el mismo número de la revista (Russell, 1912). Nos llama fuertemente la atención que Koyré no mencione ni cite las investigaciones de Husserl presentadas en *Filosofía de la aritmética* relativas al concepto de número. Sin embargo, durante la *Jornada de estudios de la Sociedad Tomista* de 1932 Koyré hace mención de los orígenes matemáticos de Husserl y la influencia de Weierstrass (Société, 1932, 71).

Por su parte, Léon Noël publica en 1910 un artículo en la *Revue néo-scholastique de philosophie*¹¹ sobre el conflicto entre la lógica y la psicología titulado *Las fronteras de la lógica* (Noël, 1910). Noël quiere presentar una visión general del estado de la cuestión, es decir, del conflicto entre la psicología y la lógica (ib., 211-213). Para el autor la tradición denominada objetivismo tiene como representantes a Külpe (Würzburg), Stumpf (Berlín) y Husserl (Halle) (ib., 225-226). El descubrimiento de Husserl consiste en su doctrina sobre la lógica pura como superación del psicologismo (ib., 211-213). El autor no hace ninguna mención a los escritos anteriores a *Investigaciones lógicas*.

Por su parte, el filósofo francés Victor Delbos publica en 1911 un artículo sobre la filosofía de Husserl en la *Revue de Métaphysique et de Morale* con el título *Husserl. Su crítica al psicologismo y su concepción de la lógica pura* (Delbos,

¹⁰ Hemos de mencionar que el excelente artículo de Schuhmann sobre Koyré y la fenomenología no tiene en cuenta este artículo de Koyré (Schuhmann, 1987).

¹¹ Esta revista fue fundada en 1894 por el cardenal Désiré-Joseph Mercier (1851-1926) como *Revue néo-scholastique*. Posteriormente, en 1910 cambia su nombre por el de *Revue néo-scholastique de philosophie*. Finalmente, toma el nombre definitivo de *Revue philosophique de Louvain*. Actualmente forma parte del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina.

1911). El análisis y la exposición se centran en el primer volumen de *Investigaciones lógicas*. Inicia la exposición de Husserl dando cuenta de sus orígenes psicologistas en el contexto de *Filosofía de la Aritmética* (1891) y su tránsito al logicismo debido a la insuficiencia de la psicología para dar razón del contenido objetivo del pensamiento. Esto lo llevaría a separarse del psicologismo y a publicar *Investigaciones lógicas* (ib., 687-688). Por su parte, Albert Burloud (1888-1954) con su obra *El pensamiento según las investigaciones experimentales de H.-J Watt, de Messer y de Bühle*¹² y Albert Spaier (1883-1934) en *El pensamiento concreto. Ensayos sobre el simbolismo intelectual*¹³, intentan presentar la filosofía de Husserl de modo muy resumido, sin considerar en absoluto *Filosofía de la aritmética*.

Autores más conocidos por su vinculación con la fenomenología tampoco tuvieron mayor interés en los primeros escritos de Husserl. Según testimonio del propio Lévinas, al llegar a Friburgo estaba familiarizado con el contenido de *Investigaciones lógicas*, *La filosofía como ciencia rigurosa*, *Ideas I* y *Filosofía de la aritmética* (Lévinas, 2000, 3). También cita esta última obra al principio de su tesis sobre el concepto de intuición. Sin embargo, no encontramos ningún desarrollo de esta obra. Por su parte, Gaston Berger en *El cogito en la filosofía de Husserl* afirma que en *Filosofía de la aritmética* Husserl descubre ya el análisis intencional (Berger, 1941, 19). En la bibliografía menciona *El concepto de número* y la *Filosofía de la aritmética*, además de sus estudios lógicos y psicológicos aparecidos en revistas. Asimismo, Merleau-Ponty en las lecciones de la *Collège de France* del curso de 1958-1959 menciona la *Filosofía de la aritmética*, pero no desarrolla nada sobre su contenido (Ménasé, 1996, 66).

Entre tanto, la hermana de Cavallès afirma que “después de leer las obras de Husserl y de Borel sobre la teoría de conjuntos, decide —luego de una conversación con Brunschvicg— trabajar sobre la historia de la teoría de conjuntos” (Ferrières, 1990, 68). Esta decisión data de 1928, fecha en la que Cavillès decide cambiar de tema de tesis: del cálculo de variaciones a la teoría de conjuntos.

¹² El pensamiento de Husserl aparece relacionado con la filosofía de Messer y de Bühle sin hacer un desarrollo profundo de la filosofía husserliana (Burloud, 1927, pp. 7, 12, 63, 114, 130).

¹³ El autor cita el segundo volumen de *Investigaciones lógicas* en el § 8 “Logicismo y psicologismo” (Spaier, 1927, 41) y desarrolla someramente el concepto de acto intencional en el § 14 haciendo alusión explícita a Husserl (Spaier, 1927, p 54-57). En la bibliografía final incluye *Filosofía de la Aritmética* e *Investigaciones lógicas* (ambos volúmenes).

Este dato revelaría un conocimiento de los escritos matemáticos de Husserl por parte de Cavallès; sin embargo, la referencia no indica ninguna obra. Nuestra hipótesis es que se trataría de la tesis *Contribuciones al cálculo de variaciones*. No obstante, no hay forma de contrastar esta hipótesis.

Suzanne Bachelard publica en 1957 su tesis sobre *La lógica de Husserl*. Este escrito se centra en el estudio de la lógica husserliana y en el prefacio dedica algunas páginas a resaltar la importancia de la *Filosofía de la aritmética* en el proyecto filosófico de Husserl (Bachelard, 1957, 1-15). Finalmente, Jacques English ha sido el mayor difusor de la filosofía temprana de Husserl. Traduce en 1972 *Filosofía de la aritmética* al francés (Husserl, 1972) y luego hace lo mismo con algunos *Artículos sobre lógica* (Husserl, 1975) de Husserl que datan de entre los años 1890 y 1913. En 2004 publicó también *El número en Kant y en Husserl* (English, 2004).

Según vemos, durante los primeros años de la recepción y asimilación de la fenomenología en Francia, la investigación en torno al pensamiento de Husserl, por lo general, no tomaba el período anterior a la publicación de *Investigaciones lógicas*. No obstante, muchos autores tenían conocimiento de estos escritos. Los estudios detallados de estos textos, realizados por Suzanne Bachelard y Jacques English son posteriores a la *Memoria* del joven Derrida, la cual se convierte así en el primer estudio sistemático escrito en Francia en el que se realiza un análisis detallado de *Filosofía de la aritmética*. En este sentido, este primer escrito derridiano es también un estudio pionero en torno a la filosofía temprana de Husserl.

Ahora nos referiremos exclusivamente a la reflexión que Derrida hace de esta obra. En primer lugar, afirma que el punto de partida de Husserl no podría ser otro distinto al mundo de las matemáticas y en él se muestra cómo un matemático decepcionado ha encontrado en la doctrina de Brentano una ventana que le permite escapar del logicismo imperante entre los matemáticos. Por tanto, sus primeras investigaciones filosóficas no se desconectan completamente de su pasado. Por el contrario, asume el problema del fundamento de las matemáticas en la aritmética y siguiendo el proyecto de sus primeros maestros —Weierstrass concretamente— entiende que la aritmética tiene como base el concepto de número cardinal (Derrida, 1990b, 58).

El joven Derrida cree que en *Filosofía de la aritmética* se dan ciertas implicaciones entre las esencias y los conceptos matemáticos. Husserl parece sobrepasar los límites de una psicología clásica, situándose en las antípodas del

psicologismo (ib., 60)¹⁴. Este extraño psicologismo de Husserl es diferente de los propuestos anteriormente, pues según él una operación psicológica sola no puede ser suficiente para constituir la objetividad de las significaciones aritméticas y la unidad de todo objeto. Sin una intencionalidad originaria, ninguna vida psíquica puede aparecer como constituyente (ib., 59). Ahora bien, si la intencionalidad es originaria, la conciencia es inmediatamente objetivante (ib., 76). Este último paso es el que Husserl deja sin resolver y que retomará más adelante en *Ideas I*.

Si bien es cierto que para Husserl el número es construido por una abstracción, esta, sin embargo, se efectúa a partir de una síntesis originaria. Por tanto, el concepto es fundado en una esencia originaria. La abstracción supone una constitución anterior del objeto en su unidad ontológica por una conciencia trascendental. Esta unidad ya constituida es la posibilidad de los actos psicológicos (ib., 60). Según esto, el acto fundamental de abstracción debe ya acordarse con la esencia intencional de la conciencia (ib., 59).

La doctrina de la intencionalidad de Brentano parte de la convicción de que la conciencia es originariamente conciencia de algo. Husserl ha asumido que el origen del concepto de número se funda en el concepto de algo en general y el acto de asociación colectiva. Sin embargo, este algo en general hace posible la unidad aritmética y consecutivamente la abstracción que la hace surgir. Además, esta posibilidad es *a priori*. Explica Derrida que la unidad sintética del objeto es *a priori* porque es el objeto mismo el que está inmediatamente presente en la conciencia. La unidad no se construye por la génesis, sino que es ella la que hace posible la génesis. Visto así, la abstracción es posible porque la síntesis *a priori* está ya constituida en el objeto (ib., 60). Por tanto, si se quiere deducir o construir la posibilidad de algo en general, se debe ya suponer alguna otra objetividad en general (ib., 72). Esto nos lleva a pensar que la génesis psicológica no es constituyente, pero una síntesis intencional es necesaria para que la unidad del objeto tenga sentido (ib., 64). Al mismo tiempo, la síntesis que hace posible esta objetividad no es una construcción, una asociación *a posteriori* (ib., 59).

¹⁴ Paola Marrati también señala esta novedosa interpretación que el joven Derrida hace de *Filosofía de la aritmética* (Marrati-Guénoun, 1998, 15).

Derrida explica el carácter ambiguo de la primera filosofía de Husserl mediante el recurso a la dialéctica:

la ambigüedad de Husserl... traduce ya el carácter irreductiblemente dialéctico de una génesis que es a la vez productora y reveladora de un sentido, precediendo y constituyendo un sentido que aparece como necesariamente ya allí. En *Filosofía de la aritmética*, Husserl tematiza la génesis efectiva sin remitirse a sus condiciones de posibilidad *a priori* y a la significación objetiva de sus producciones. Pero hemos visto cómo una investigación estaba orientada en este sentido por los temas de la intencionalidad y del "algo en general". A cada instante el psicologismo, profundizándose, se cuestionaba a sí mismo. La génesis remitía a un fundamento *a priori* (ib., 78).

La problemática que Husserl debe resolver a lo largo de su vida es la de llegar a distinguir entre una génesis natural que constituye la unidad real del objeto, una génesis psicológica y una génesis fenomenológica que constituye intencionalmente un sentido objetivo (ib., pp. 64-65). En el terreno de la vivencia se tiene que hacer la distinción entre lo psicológico y lo fenomenológico, entre la realidad mundana (*real*) y la realidad trascendental (*reell*). Esta distinción solo es posible por la reducción fenomenológica, lo cual por el momento escapa a Husserl, y por eso el tiempo de la constitución del número se mantiene como un tiempo psicológico (ib., 61). Según Derrida, Husserl únicamente deja planteado el problema de la posibilidad simultánea de una objetividad y de una génesis empírica del número, de una creación real del sentido y de su aparición original a la conciencia (ib., 76). Todos estos temas serán desarrollados en sus escritos fenomenológicos, pero en todos ellos se mantiene el sentido inicial de la investigación (ib.). Este texto es, por tanto, "la expresión simultánea de un psicologismo y de un logicismo" (ib., 62-63).

Para el joven Derrida los problemas fundamentales de la fenomenología tales como la génesis, la conciencia trascendental, la objetividad y la temporalidad se encuentran ya en *Filosofía de la aritmética*. Piensa incluso que Husserl en esta obra ya supone una descripción fenomenológica que respete la significación original de los fenómenos (ib., 73), pues solo si se tiene en cuenta una objetividad original de la esencia, se mantiene que los objetos de la percepción son originalmente portadores de los números. Esto anuncia ya la intuición eidética (ib., 74).

Junto a esta continuidad en el tema de la intencionalidad y la descripción fenomenológica, que permite ver en aquel primer escrito la prefiguración de *Investigaciones lógicas*, Derrida reconoce otra línea de continuidad, pero ahora con las obras de su último período, particularmente con *El origen de la geometría*, donde se reactualiza el sentido originario de la operación o de la producción matemáticas (ib., 57). El gran mérito de Husserl, en aquella obra inicial, reside, pues, en haber fundado el valor del punto de vista genético, puesto que ha mostrado que la asociación colectiva y la abstracción son actos reales indispensables para la aparición del número. Toda esencia de número remite al acto de su producción realizado por un sujeto concreto, con una psicología y con una historia (ib., 72). Cuando Husserl describe la génesis del concepto como un proceso de abstracción, sostenido por el concepto formal de asociación colectiva, muestra que todo concepto abstracto únicamente es pensable si está acompañado por una intuición concreta de un objeto (ib., 65).

Derrida reprocha a la fenomenología francesa que haya visto en la *Filosofía de la aritmética* un puro y simple psicologismo (ib., 62, nota 18), sin profundizar en los grandes matices que hacen que su contenido se encuentre más próximo a la consideración de la lógica pura que al de un reduccionismo naturalista, y sin advertir que la intención, la temática y la metodología de esta obra se dirigen ya hacia la fenomenología; y aunque la doctrina de la intencionalidad no esté tematizada, su presencia no solo le permite escapar al constructivismo formal de Kant (ib., 77), sino también incorporar ya un elemento a-genético que sirva de fundamento a la génesis empírica (ib., 65). Por todo esto, *Filosofía de la aritmética* en su ambigua concepción de psicologismo intencional puede ser considerado como un escrito proto-fenomenológico.

4. LA METAFÍSICA DE LA PRESENCIA Y EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA DERRIDIANA

Jacques Derrida publicó en 1966 un artículo sobre la fenomenología de Husserl en la revista *Εποχές* de Atenas en versión griega con el título *E. Husserl: la fenomenología y la clausura de la metafísica* (E. Husserl: Η φαινομενολογία και το πέρας της μεταφυσικής) (Derrida, 1966). La traducción al griego estuvo a cargo de la filósofa Roxani Argyropoulou. La versión francesa de este artículo no se publicó sino hasta el año 2000 en la revista *Alter*, en un número especial dedicado a *Derrida y la fenomenología* (Derrida, 2000).

Este Artículo es una introducción general al pensamiento de Husserl. Derrida intenta describir de manera general toda la fenomenología. Siguiendo el esquema ya expuesto en la *Memoria*, estructura este artículo en tres apartados: *La prehistoria de la fenomenología, la epoché y la constitución estática y la fenomenología genética*. Asimismo, el contenido copia notas y párrafos de su conferencia en las *Conversaciones* de 1959. En el primer apartado se expone el tránsito de las investigaciones psicológicas a las lógicas; en el segundo, las investigaciones fenomenológicas de la constitución estática, cuyo eje central gira en torno al concepto de reducción; finalmente, se introduce en el análisis genético de la constitución del *ego*, la intersubjetividad, el origen del mundo y la historicidad. En esta última parte, Derrida reconoce que el problema del origen trascendental de la intersubjetividad ha sido siempre un tema difícil de comprender. Esto explica que sea el tema por el que han roto con Husserl los filósofos franceses que reconocen su deuda con la fenomenología, tales como Lévinas, Sartre y Merleau-Ponty (ib., 81).

A lo largo de la exposición destacan dos ideas fundamentales: la fenomenología como nueva metafísica y "la metafísica de la presencia". Derrida aquí las presenta como dos momentos esenciales del proyecto fenomenológico que van más allá del propio Husserl. En este sentido, el propio Derrida asume la tarea de radicalizar la fenomenología mediante la apertura metafísica (Husserl) e introducirla en el pensamiento del ser en la historia (Heidegger).

En primer lugar, se presenta la fenomenología en oposición a la metafísica clásica debido a su vinculación con la dialéctica como ejercicio retórico-dogmático que razona sobre premisas probables y no ciertas. Husserl rechazó esta metafísica clásica y en su lugar propuso la *descripción* concreta y fiel, apodíctica y no empírica de las cosas mismas. Esta vuelta a las cosas mismas fue el motivo fundamental de la fenomenología. En este sentido, la fenomenología nace desde el principio como una crítica y superación de la metafísica, ya que la palabra metafísica designa para Husserl la disimulación de las cosas mismas, de su sentido auténtico y originario (ib., 69). Esto explica que Derrida hable de un uso metafórico del término "metafísica" aplicado a la fenomenología. Además, vincula la fenomenología con el estudio de los *onta* en general, como si la fenomenología fuera también una ontología fundamental que respeta el sentido de todo lo que puede aparecer a la conciencia en general, de todo lo que se da y tal como se da en persona. Asimismo, continua Derrida, la pluralidad de interpretaciones de sus

discípulos de Husserl es muestra de la fecundidad de esta filosofía y de su apertura infinita, en contraste con la metafísica de la clausura (ib., 70).

Tal desconfianza en la especulación metafísica es motivada por la crisis generalizada del saber, que va de las ciencias de la naturaleza a las ciencias del espíritu, pasando por las matemáticas y la filosofía. Esta doble crisis —la de la ciencia y la de la filosofía— tiene una historia común. Según entiende Derrida, toda la filosofía de Husserl intenta responder a esta crisis de sentido. Su punto de partida es, a la vez, una vuelta a las fuentes originarias del sentido. La puesta entre paréntesis solo intenta devolver el sentido perdido, olvidado o modificado de las ciencias. Esto explica también la búsqueda de una fundamentación más radical de las ciencias. En sentido estricto, la fenomenología será también una nueva metafísica opuesta a la vieja metafísica, tal como se presenta en *Meditaciones cartesianas*. La fenomenología como metafísica será, entonces, una metafísica de la apertura a las cosas mismas (ib., 70). Esta transgresión de la metafísica tradicional —y es comparable a las de Marx, Nietzsche y Heidegger— es la restauración de su verdadero sentido como *episteme*. La fenomenología como metafísica será, entonces, la ciencia rigurosa y la filosofía primera (ib., 71).

Para Derrida la fenomenología sería también una empresa metafísica, sin duda, influido por la lectura de Heidegger. Esa interpretación no menoscaba su visión de la unidad del proyecto fenomenológico en sus diversas fases, sino que supone una confirmación con un matiz peculiar: los dos momentos (estático y genético) convierten a la fenomenología en una empresa ambigua, pues recorre la historia de la metafísica tradicional para superarla volviendo así a su origen. Por esta razón,

todo el itinerario husserliano está afectado por esta ambigüedad: nos retiene en el campo y en el lenguaje de la metafísica por el gesto mismo que lo lleva más allá de la clausura metafísica, de los límites de todo lo que de hecho se ha llamado metafísica (ib.).

Si antes Derrida no dudaba en hacer de la fenomenología una dialéctica filosófica, ahora no duda en convertirla en una nueva metafísica que restaura la intención de toda metafísica. En primer lugar, la pregunta por el origen es ya una pregunta metafísica. Por eso desde *Filosofía de la aritmética* Husserl aspiraba a responder por el origen e implícitamente reformular la metafísica (ib., 72). Las rupturas con el psicologismo, con el objetivismo y de alguna manera con el

mismo Brentano son superaciones de las propias deficiencias de interpretación que absolutizan una esfera de lo real, ya sea las vivencias (*reell*) o las cosas (*real*). Husserl al utilizar estos dos términos manifiesta ya desde el comienzo su intención de ir más allá de las interpretaciones tradicionales del problema del origen y se aventura en una nueva explicación que se irá consolidando a medida que va profundizando su propia reflexión filosófica. Es cierto que hay giros en la filosofía de Husserl, pero todos ellos mantienen las intenciones fundamentales a las que permanece fiel a la par que las radicaliza (ib., 73-74).

Además, en Husserl no solo hay rupturas, sino también críticas férreas, por ejemplo, contra el psicologismo, el antropologismo, el naturalismo, historicismo, etnocentrismo, etc. En todos los casos la crítica fundamental se dirige contra toda forma de relativismo y escepticismo. Como contrapartida, podemos ver a Husserl como un defensor de la posibilidad del conocimiento objetivo y universal que intenta describir el suelo de validez universal que funda toda experiencia y todo discurso (ib., 75). La crítica de todo relativismo lleva a la consideración metafísica de la condición de posibilidad de la historicidad en la que el ser y el sentido aparecen a los sujetos y los abrazan en un origen común que apunta a un horizonte común de realización (*telos*). En este horizonte aparece también la crisis como el olvido de los orígenes (ib., 82-83). De este modo, Derrida vuelve a su idea de unidad del proyecto filosófico de Husserl centrado en el problema del origen, pero ahora lo interpreta como una empresa metafísica, o mejor dicho, de renovación de la metafísica, puesto que cuando "Husserl rejuvenece y reajusta a la fenomenología todos los conceptos fundadores de la metafísica (*arché, telos, enteología, etc.*), los emplea en su sentido más pleno, más plenamente restaurado" (ib., 83).

La segunda idea importante del *Artículo* es la "metafísica de la presencia" que aparece al final del texto:

Heidegger, del que sabemos lo que debe a Husserl y cuánto lo decepcionó al alejarse de él, dice que el pensamiento del ser se ha perdido, o escondido, o retirado cuando, en el nacimiento de la filosofía el ser ha sido determinado *por la metafísica* como *presencia*, como proximidad del ente ante la mirada (*eidos, fenómeno, etc.*) y luego como *objeto*. Esta determinación del ser como *pre-presencia*, después, de la presencia como proximidad del ente a sí, como conciencia de sí (de Descartes a Hegel) *delinearía la clausura* de la historia de la metafísica. La historia del ser, del pensamiento del ser, no se agotaría en ello, la metafísica no sería, en todos los sentidos de esta palabra, más

que una época de ella (un periodo de retirada y de suspensión necesaria que será seguida de otra época, siendo la historia del ser la historia de sus épocas). Al privilegiar el lenguaje de la metafísica, el valor de certeza vinculado al fenómeno presente a la conciencia, al objeto noemático, a la conciencia de sí como proximidad a sí, al presente vivo (*lebendige Gegenwart*) como forma última y absolutamente universal de la temporalización y de la vida de la conciencia, Husserl quizás ha cumplido así una admirable revolución moderna de la metafísica: salida de la metafísica fuera del todo de su historia para volver por fin a la pureza de su origen. Es quizás a partir de allí que nos es necesario asumir la *epoché*, la *epoché* fenomenológica y la época histórica que se reúne allí. *Comenzar a pensar su clausura, es decir, también su porvenir* (ib., 83-84).

En esta cita podemos resaltar algunas ideas. La primera, la deuda fenomenológica de Heidegger. Ya en la *Introducción al origen de la geometría*, Derrida ha intentado reconciliar este acercamiento a propósito del tema de la historicidad. La segunda idea es la metafísica de la presencia. Esa metafísica esconde el pensamiento del ser y esta sería la metafísica tradicional criticada también por Husserl como filosofía de la clausura. En tercer lugar, la diferencia entre pensamiento del ser y metafísica (clásica); por un lado, la metafísica es un momento del pensamiento del ser, en concreto, el momento de la retirada; pero, por otro lado, esta metafísica del ocultamiento del ser anuncia ya el advenimiento de una nueva metafísica que restauraría el pensamiento del ser. Por último, Husserl como el que lleva a cabo la revolución moderna de la metafísica: sale de la historia de la metafísica para devolverla a su origen.

En 1966 Derrida no presenta a Husserl como un representante más de la metafísica de la presencia; por el contrario, el padre de la fenomenología a través de los diferentes momentos —reducción eidética y reducción trascendental— es capaz de devolver el sentido originario al pensamiento del ser. La recuperación de los conceptos de la tradición filosófica y metafísica no ancla a Husserl al pensamiento de la clausura, sino que son el punto de partida metodológico para volver sobre la constitución genética de la verdad. Solo en la consideración de la filosofía de Husserl en sus dos momentos constitutivos se comprende la importancia de su revolución filosófica y su identidad como nueva metafísica de la apertura: la única filosofía que es capaz de responder a la pregunta ontológica del ser y del sentido en la historia. De la misma forma en la que Derrida mostró que la exigencia de dialecticidad de Cavailles estaba ya presente en Husserl, también muestra ahora que la necesidad de salir del pensamiento del ente y

volver al pensamiento del ser exigida por Heidegger está ya presente en Husserl. No es una simple respuesta a dos críticos, sino la puesta en evidencia de que Husserl ha considerado también esos problemas y los ha asumido como parte de su tarea filosófica. Lo hace porque ha asumido toda la historia de la metafísica occidental como momentos internos del despliegue de su reflexión fenomenológica.

En efecto, la primera etapa, la historia de la metafísica, la del ocultamiento, correspondería con la fenomenología estática, en la que se consideran los objetos constituidos en la conciencia y son observados como estando allí disponibles para una mirada. Por ello, la metafísica del ocultamiento es la metafísica de la presencia del objeto a la conciencia. La segunda etapa, la metafísica del desvelamiento del ser, sería la fenomenología genética en la que los objetos ya no son considerados estando simplemente allí, sino que se interroga por su historicidad, por su aparición en la historia como seres. Según hemos visto muchas veces, Derrida supone indispensables ambos momentos de la fenomenología. Solo una filosofía así entendida, que aborda el problema del origen en sus dos momentos, es capaz de desvelar el origen inaccesible mediante una técnica de reproducción del *hic et nunc* originario que dio movimiento a toda la historia del sentido. La pregunta retrospectiva es también la pregunta por el sentido originario del ser. Esto significa que Husserl es para Derrida no solo el padre de la fenomenología, sino también el restaurador de la metafísica y el filósofo que abre la pregunta del ser en su sentido genuino. En resumen, fenomenología y pensamiento del ser no se oponen; por el contrario, este encuentra en aquella su plena realización.

El joven Derrida a través de sus investigaciones fenomenológicas va progresivamente desarrollando su propia filosofía. Ya la propuesta de una fenomenología dialéctica se mostraba como una síntesis entre Husserl y Hegel y respondía, al mismo tiempo, tanto a las críticas como a las interpretaciones defectuosas de la filosofía husserliana. Después, mediante el recurso a la intencionalidad material esboza una primera filosofía de la inscripción en la que emergen de manera embrionaria muchos conceptos vinculados a la técnica de registro y a la deconstrucción.

Durante los años que siguieron a la presentación de la *Memoria*, el joven Derrida consolida su fenomenología y asume una actitud activa de defensa de la filosofía de Husserl. Las *Conversaciones* de 1959 son la primera muestra de su compromiso con la fenomenología. Allí opone la fenomenología como filosofía de

la apertura al estructuralismo como filosofía de la clausura. Además, intenta vincular la fenomenología con una filosofía de la historia. En 1961 concluye la redacción de la *Introducción* a su traducción de *El origen de la geometría* de Husserl. Esta fecha y este escrito exponen un momento de madurez y profundización en la fenomenología de Derrida. Por un lado, en perfecta armonía con sus investigaciones anteriores, es capaz de responder a las interrogantes de Ricouer y a las interpretaciones de Merleau-Ponty y Thao del texto de *El origen de la geometría*; por otro lado, descubre en este escrito la última expresión de la radicalidad filosófica de Husserl al tematizar, ya no la historia, sino la historicidad como condición de posibilidad del aparecer del ser.

En esta *Introducción* también se expresa, por vez primera, un completo desarrollo de una fenomenología de la escritura. Derrida toma como punto de partida las investigaciones sobre la expresión y el significado. De este modo, pone de manifiesto la necesidad de un lenguaje originario que sea la condición de posibilidad de la universalidad de la idealidad. Así en su constitución estática, la reducción de todo lenguaje empírico nos conduce a esta estructura lingüística fundamental que hace posible virtualmente un horizonte infinito y omnipresente de la idealidad. El siguiente momento, el análisis genético del lenguaje, nos lleva a la consideración de la materialidad a través de la que esta idealidad entra en el horizonte de sentido de la subjetividad trascendental. En este momento genético se constituye el sentido como unidad sintética en la conciencia. Mediante el recurso a la medialidad de la técnica de registro, esta primera idealización es susceptible de sedimentación, transmisión y conservación a nivel comunitario. En un tercer momento, mediante una tecnología de materialización externa se codifican y se consignan las idealidades en documentos como guardianes del saber y la cultura. Esta nueva modalidad de registro permite una nueva superación de la esfera comunitaria hacia la comunicación inter-comunitaria o trans-comunitaria. La escritura en todas sus modalidades es una técnica que realiza la idealidad y la vuelve disponible para todos en todo lugar con independencia del sujeto empírico que la introdujo en la historia, pero la escritura también deja a esta idealidad a merced de muchos peligros. La escritura es, por tanto, este *Pharmakon* que hace aparecer el ser en la historia, a la vez, que lo oculta.

Por su parte, el artículo de 1966 pone de manifiesto en qué sentido la fenomenología es también una metafísica. Asumiendo la tradición filosófica precedente, Husserl pretende devolverle su sentido originario. La metafísica de la

presencia es un momento de la historia del pensamiento del ser como historia de su ocultamiento o de su no-presencia en la historia. La revolución filosófica realizada por Husserl busca, según Derrida, ser una nueva forma del pensamiento en el que se desvela el ser. En este sentido, la pregunta retrospectiva por el origen del sentido es ya una tarea metafísica. Dada la proximidad temporal entre este artículo y la publicación de *La voz y el fenómeno*, no se deben leer separadamente¹⁵. De lo contrario, se corre el riesgo de considerar sin más a Husserl un representante de la metafísica de la presencia y su filosofía una continuación de todos los prejuicios y dogmas de la metafísica tradicional, tan criticada por el padre de la fenomenología. Esta metafísica, en sus conceptos sedimentados por la tradición, es el punto de partida de toda crítica a la filosofía de la clausura. Husserl mismo la asume, la reduce y neutraliza para luego restituirla en su sentido originario. Por tanto, es *en* la metafísica de la presencia donde es posible su superación y nunca *sin* ella.

Finalmente, las investigaciones fenomenológicas de Derrida nos ayudan a comprender el sentido y alcance de su filosofía madura presentada a partir de 1967, año de la publicación de *La voz y el fenómeno*. Si en algún sentido se puede hablar de ruptura con Husserl o de revolución, estas lo serían en el sentido de ruptura en continuidad. Derrida se coloca en los márgenes de la fenomenología —su lectura e interpretación escapan a los cánones de la época— y elabora una fenomenología de los márgenes en la que intenta alcanzar los pliegues no tematizados por Husserl, pero que emergen esencialmente de su reflexión filosófica. Derrida se toma en serio la proclamación husserliana de la necesidad de un nuevo comienzo. En este sentido, Vincent Descombes tiene razón al denominar a la filosofía de Derrida como una *radicalización de la fenomenología*.

¹⁵ En 1967 se publicó en *Philosophy Today* un resumen de una conferencia de Derrida para la *Sociedad Americana de Fenomenología* que no llegó a presentar. En este escrito se pone de manifiesto la unidad entre el artículo *La fenomenología y la clausura de la metafísica* y *La voz y el fenómeno*. Además, se anuncia la publicación de una obra dedicada a la exposición de la filosofía de Husserl distinta a *La voz y el fenómeno* que debería ser publicada en aquella época en París y que al parecer tampoco fue publicada (Smith, 1967, 106).

BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, S. (1957). *La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendente*. París: Presses Universitaires de France.
- BARING, E. (2011). *The young Derrida and French philosophy, 1945-1968*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- BERGER, G. (1941). *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. París: Aubier.
- BURLOUD, A. (1927). *La Pensée d'après des recherches expérimentales de H. J. Watt, de Messer et de Bühler*. París: Alcan.
- CAVAILLES, J. (1938). *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques*. París: Hermann.
- , (1947). *Sur la logique et la théorie de la science*. París: Presses Universitaires de France.
- , (1962a). "Corresponance Cantor-Dedekind". En R. Aron & R. Martin (Eds.), *Philosophie mathématique* (pp. 177-251). París: Hermann.
- CAVAILLES, J. (1962b). "Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles: Étude historique et critique". In R. Aron & R. Martin (Eds.), *Philosophie mathématique* (pp. 23-176). París: Hermann.
- CIMINO, A., & COSTA, V. (Eds.). (2012). *Storia della fenomenologia*. Roma: Carocci.
- COUTURAT, L. (1896). *De l'infini mathématique*. París: Alcan.
- DELBOS, V. (1911). "Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 19, 685-698.
- DERRIDA, J. (1962). "Introduction". *Edmund Husserl. L'origine de la géométrie* (pp. 3-171). París: Presses Universitaires de France.
- , (1965). "«Genèse et structure» et la phénoménologie". In M. d. Gandillac, L. Goldmann & J. Piaget (Eds.), *Entretiens sur les notions de genèse et de structure* (pp. 243-260). París: Mouton.
- , (1966). "E. Husserl: Η φαινομενολογία και το πέρας της μεταφυσικής". *Εποχές*, 34, 181-189.
- , (1967a). *De la Grammatologie*. París: Éditions de Minuit.

- , (1967b). *L'Écriture et la différence*. París: Éditions du Seuil.
- , (1967c). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France.
- , (1990a). *Du droit à la philosophie*. París: Galilée.
- , (1990b). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France.
- , (2000). "La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl". *Alter: Revue de Phénoménologie*, 8, 69-84.
- DESCOMBES, V. (1979). *Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. París: Munit.
- DUPONT, C. Y. (2014). *Phenomenology in French Philosophy: Early encounters*. Dordrecht: Springer.
- ENGLISH, J. (2004). "Le nombre chez Kant et chez Husserl". *Revue de métaphysique et de morale.*, 44(4), 551-579.
- FERRARIS, M. (2006). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FERRIERES, G. (Ed.). (1990). *Jean Cavailles, philosophe et combattant (1903-1944)*. París: Presses Universitaires de France.
- FOUCAULT, M. (1985). "La vie: L'expérience de la science". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90(1), 3-14.
- GERARD, V. (2008). "Husserl, élève de Kronecker et Weierstrass: Théorie de la signification, théorie des nombres et théorie des fonctions". En J. Benoist (Ed.), *Husserl*. París: Les Éditions du Cerf.
- HERNÁNDEZ MARCELO, J. (2015). "El puesto de Husserl en el conflicto entre Weierstrass y Kronecker". *El Mirador*, 16, 29-47.
- HERRERO HERNÁNDEZ, F. J. (2005). *De Husserl a Levinas: Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
- HILL, L. (2010). *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUSSERL, E. (1882). *Beiträge zur Variationsrechnung*. (Doctorado), Universidad de Viena, Viena. (Universitäts-Bibliothek Wien D 13088)

- , (1887), *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*. Halle: Heynemann.
- , (1891). *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Halle-Saale: C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker).
- , (1962). *L'origine de la géométrie* (J. Derrida, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
- , (1972). *Philosophie de l'arithmétique: Recherches psychologiques et logiques* (J. English, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
- , (1975). *Articles sur la logique: 1890-1913* (J. English, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
- , (1994). *Briefwechsel. Philosophenbriefe* (Vol. VI). Dordrecht: Kluwer.
- KOYRE, A. (1912). "Remarques sur les nombres de M. B. Russel". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 20(5), 722-724.
- LEVINAS, E. (2000). "Séjour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929". En J.-L. Marion (Ed.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la Phénoménologie* (pp. 3-7). Paris: Presses Universitaires de France.
- MARION, J.-L. (1989). *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MARRATI-GUÉNOUN, P. (1998). *La Genèse et la trace: Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- MENASE, S. (Ed.). (1996). *Merleau-Ponty, Maurice. Notes de cours, 1959-1961*. Paris: Gallimard.
- MONSEU, N. (2005). *Les usages de l'intentionnalité: Recherches sur la première réception de Husserl en France*. Louvain-la-Neuve; Edition de l'Institut supérieur de philosophie; Dudley, MA: Peeters.
- NOËL, L. (1910). "Les frontières de la logique". *Revue néo-scholastique de philosophie*, 17(66), 211-233.
- PEETERS, B. (2010). *Derrida*. Paris: Flammarion.
- PEREGO, V. (2016). "Derrida e la fenomenologia come epistémè". En V. Perego (Ed.), *Jacques Derrida. La fenomenologia e la chiusura della metafisica* (pp. 5-41). Milano: La Scuola.

- POWELL, J. (2006). *Jacques Derrida: A biography*. London; New York: Continuum International Publishing Group.
- RUSSELL, B. (1912). "Réponse à M. Koyré". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 20(5), 725–726.
- SCHUHMANN, K. (1987). "Koyré et les phénoménologues allemands". *History and Technology. An International Journal*, 4(1-4), 149-167.
- SMITH, F. J. (1967). Jacques Derrida's Husserl Interpretation. *Philosophy Today*, 11(2), 106-123.
- SOCIETE, T. (1932). *La phénoménologie: Juvisy, 12 septembre 1932*. Paris: Éditions du Cerf.
- SPAIER, A. (1927). *La pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel*. Paris: Alcan.
- SPIEGELBERG, H. (1982). *The phenomenological Movement: A historical Introduction*. The Hague/Boston: M. Nijhoff.
- THAO, T. D. (1951). *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Minh-Taï.
- WALDENFELS, B. (1983). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- WALDENFELS, B. (2001). *Einführung in die Phänomenologie*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- ZAMBELLI, P. (1999). "Alexandre Koyré alla scuola di Husserl a Gottinga". *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, 19(3), 303-354.

**LA FENOMENOLOGÍA Y LA CLAUSURA DE LA METAFÍSICA:
INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE HUSSERL ***

**PHENOMENOLOGY AND THE CLOSURE OF METAPHYSICS:
INTRODUCTION TO THE THOUGHT OF HUSSERL**

Jacques Derrida

Traducción y notas: **Jimmy Hernández Marcelo**
Universidad de Salamanca/ Laboratorio de Ontología de la Universidad de
Turín
jimhermar@usal.es, jimmy.hernandezmarce@edu.unito.it

La *especulación* metafísica inspiró a Husserl una desconfianza tenaz. No dejó de ver en ella un ejercicio retórico dogmático, una *dialéctica* verbal, en el sentido que Aristóteles asignaba a la palabra "dialéctica", arte intermedio entre la retórica y la analítica, que razona sobre premisas probables y no ciertas. A la especulación metafísica, Husserl opuso siempre la *descripción* concreta y fiel,

* Este artículo de Jacques Derrida fue publicado originalmente en la revista *Εποχές* de Atenas en versión griega con el título "E. Husserl: Η φαινομενολογία και το πέρας της μεταφυσικής" (pp. 181-200). La traducción griega estuvo a cargo de la filósofa Roxani Argyropoulou (Ρωξάνη Αργυροπούλου). La versión francesa se publicó en el año 2000 en la revista *Alter* (pp. 69-84). Nuestra traducción castellana toma como fuente el texto francés de la revista *Alter*. Las notas del traductor se introducen con un *. Las notas del autor –Jacques Derrida– siguen el orden de numeración del texto original en numeración arábica (1, 2, 3, etc.). Un agradecimiento especial a Paloma Vicente Moraleja y a Maximiliano Hernández Marcos por las correcciones y sugerencias de traducción. De igual forma, agradecemos infinitamente a la profesora Natalie Depraz, miembro del comité de dirección de la *Revue Alter*, por su generosidad al autorizar la publicación de esta traducción.

apodíctica y no empírica, de lo que él llamaba "*las cosas mismas*". La "*vuelta a las cosas mismas*", como se sabe, fue el motivo fundamental de la fenomenología. El concepto de "cosa" (*Sache*) cubre aquí todos los "*onta*": cosa física o psíquica, objeto sensible o inteligible, verdad matemática o valor moral, significación religiosa o estética, naturaleza o cultura, etc. Volver a las cosas mismas es respetar el sentido de todo lo que puede aparecer a la conciencia en general, de todo lo que se da y tal como se da "*en persona*" (*leibhaftig*), como lo que es, en su desnudez originaria, despojada de todo revestimiento conceptual acontecido antes de ser recubierto por una interpretación especulativa. La palabra "metafísica" a menudo califica, en el lenguaje de Husserl, la disimulación de las cosas mismas, de su sentido auténtico y originario, mediante la dialéctica especulativa.

Esta sospecha se explica, al menos bajo una de sus caras, por la situación histórica en la que el joven matemático Husserl, discípulo de Kronecker y de Weierstrass, accede a la filosofía a partir de 1880, bajo la influencia de su nuevo maestro Brentano. Por aquel entonces en Alemania, ¿quién no tenía por definitivo el hundimiento de las grandes metafísicas post-kantianas, del idealismo hegeliano en particular? Pero también el positivismo triunfante y el optimismo cientifista empezaban a desfallecer. La crisis de la metafísica era extrañamente contemporánea de una crisis de la ciencia positiva, especialmente en el terreno de las ciencias humanas, de las "ciencias del espíritu", como se las llamaba entonces. Las inmensas ambiciones inspiradas por el modelo y el progreso de las ciencias de la naturaleza se derrumbaban poco a poco. Esta simultaneidad de las dos crisis no era fortuita. Delineaba un espacio histórico que todavía hoy es el nuestro. Por ello, el esfuerzo de Husserl se ha obstinado desde la primera hasta la última de sus obras (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*) en responder simultáneamente a las dos crisis, a los dos fenómenos de la misma crisis, que ha marcado todo el pensamiento filosófico de nuestro siglo: directa o indirectamente, pero siempre. Si bien nunca ha habido un filósofo husserliano de ortodoxia pura; si bien todos los fenomenólogos han sido "disidentes" —signo de la fecundidad de un pensamiento cuya apertura y movimiento no se han propuesto nunca como un sistema de dogmas, como una doctrina metafísica—; no obstante, no hay filósofo hoy que no se defina esencialmente por su relación con la fenomenología.

La respuesta husserliana a esta doble crisis fue, sin duda, revolucionaria o radical. Pero como la mayoría de las revoluciones, tomó el camino de la vuelta a

una tradición auténtica cuya historia habría pervertido el sentido y ocultado el origen. Siempre que Husserl “critica”, pone en cuestión o pone “entre paréntesis” en sus hechos a las ciencias positivas y a la filosofía, lo hace recordando su vocación originaria. “Nosotros somos los verdaderos positivistas”, dice tempranamente. Y es a la “filosofía como ciencia rigurosa” —tal es el título de un artículo de 1911— a la que corresponderá la tarea de una nueva crítica y de una nueva fundación radical de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu. Al concluir sus *Meditaciones cartesianas*, gran obra de su madurez, Husserl todavía contrapone la metafísica auténtica —la que deberá su cumplimiento a la fenomenología— a la metafísica en el sentido habitual. Por tanto, los resultados que presenta, según dice,

...son metafísicos, si es cierto que hay que llamar metafísicos a los conocimientos últimos sobre el ser. Pero aquí nada se trata menos que de metafísica en el sentido habitual, en tanto que esta última es una metafísica degenerada históricamente, que en absoluto se adecua al sentido con el que fue fundada originariamente la metafísica como *Filosofía primera*. La índole puramente intuitiva, concreta y, además, apodíctica que tienen las comprobaciones de la fenomenología da de lado todas las “aventuras metafísicas”, a todos los delirios especulativos*.

La fenomenología aparece ya entonces a la vez como la *transgresión* resuelta y audaz de la metafísica (y así de toda la filosofía tradicional cuyo fin denuncia, como lo hicieron Marx, Nietzsche y Heidegger) y como la *restauración* más consecuente de la metafísica. Si da un paso más allá de cierto hegelianismo en el que se recoge y se cumple toda la historia de la metafísica, es para volver al origen, al ideal platónico de la filosofía como *episteme* y al proyecto aristotélico de la *philosophia proté*. La nueva metafísica, surgida de la fenomenología trascendental, será la ciencia rigurosa y la filosofía primera. Ordenará todo el sistema del saber, asegurándole por derecho sus principios y sus raíces. El fenomenólogo, “funcionario de la humanidad”, dirá Husserl, tendrá el mandato del comienzo —la filosofía es la ciencia de los comienzos verdaderos, de los *rizomata panton*— y

* Las notas señaladas con asterisco son notas del traductor. Para la traducción de las citas de las obras de Husserl utilizadas por Derrida, citaremos directamente sus equivalentes en versión castellana. Aquí, por ejemplo, Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, § 60, p. 207.

del *mandato*: misión "arcóntica", según otra palabra de Husserl. Todo el itinerario husserliano está afectado por esta ambigüedad: nos retiene en el campo y en el lenguaje de la metafísica por el gesto mismo que lo lleva más allá de la clausura metafísica, de los límites de todo lo que de hecho se ha llamado metafísica. Los conceptos a los que la fenomenología ha tenido que apelar llevan la marca de esta extraña situación: conceptos tradicionales a los que ha sido necesario dar una nueva juventud, que Husserl ha debido volver a despertar bajo su pátina y sus sedimentaciones históricas, poner entre paréntesis, controlar con la ayuda de neologismos, comentar con infinitas precauciones, etc. Estas dificultades, sin duda, no son accidentales y exteriores a la esencia misma del proyecto husserliano. ¿Cuál es entonces este proyecto? ¿Cuál es este itinerario? ¿Cuáles son estos conceptos?

LA PREHISTORIA DE LA FENOMENOLOGÍA

¿Por qué, en su primer libro, *Filosofía de la aritmética* (1891), Husserl solicitó a la *psicología* los instrumentos para una primera crítica de la metafísica? Seguía así, sin duda, una tendencia general de la época y del ambiente. Pero también se percibe ya una preocupación original que nunca lo abandonará: la del origen concreto, en la experiencia subjetiva de la percepción, de las significaciones ideales y de los objetos científicos —aquí los objetos aritméticos, los números— que, en razón de su exactitud y de su valor objetivo universal, parecen por derecho independientes, en su procedencia, de toda experiencia psicológica, de la multiplicidad de los eventos psíquicos, de los actos de los que ellos son el polo. Hasta entonces, en la historia de la metafísica, la alternativa había sido la siguiente: *a* veces no se respetaba su objetividad y su universalidad —inscritas, sin embargo, en su sentido— y se los remitía a la experiencia sensible, a su origen psicológico: este era el gesto del empirismo, particularmente en los filósofos ingleses; *otras* veces, por el contrario, para tener en cuenta su universalidad, su necesidad inteligible, se asignaba a los objetos ideales y a las verdades matemáticas que eran su modelo, un lugar eterno fuera de la experiencia y de la historia, *topos noetos* en Platón, entendimiento divino en los grandes racionalistas cartesianos, estructura *a priori* del espíritu finito en Kant cuya noción de "formas universales de la sensibilidad pura" aseguraba una función análoga. En el fondo, ambos se habían abstenido siempre ante la difícil cuestión del origen: la historia de la metafísica

era la historia de esta abstención. De hecho, el empirismo y el racionalismo siempre se habían yuxtapuesto de modo oscuro y es precisamente esta complicidad la que será el objetivo de Husserl.

Al intentar describir, aún como psicólogo, el origen subjetivo y perceptivo del número sin eliminar el sentido universal e ideal de los valores aritméticos, Husserl espera estremecer o bien renovar la metafísica: “Los resultados de esta investigación deben ser importantes también para la metafísica y la lógica”. Los objetos ideales son producidos por actos subjetivos y no serían nada sin ellos: “Nos vemos forzados a decir: los números son producidos en el acto de enumerar; los juicios son producidos en el acto de juzgar”. Actividad *psíquica*, piensa aún Husserl, quien cede aquí, en cierto sentido, al psicologismo que criticará algunos años más tarde. Pero ya se lo ve preocupado por analizar la especificidad de los actos psíquicos que apuntan y que, primeramente, han engendrado a los objetos ideales, permanentes y universales. Por otra parte, siguiendo a Brentano, reconocía ya la dimensión *intencional* de la conciencia psicológica que es siempre *conciencia* de algo, salida fuera de sí hacia el objeto. Por último, si la intencionalidad todavía es descrita —lo que más adelante ya no será el caso cuando aparezca la estructura trascendental de la conciencia— como carácter real y natural de la conciencia, las producciones ideales de esta conciencia no son situadas entre los objetos naturales y las cosas en el mundo. He aquí una ruptura decisiva con el empirismo psicologista.

Los números son creaciones del espíritu, en la medida en que constituyen resultados de actividades que ejercemos respecto de contenidos concretos; pero lo que crean estas actividades, no son nuevos contenidos absolutos que podríamos recobrar luego en algún lugar en el espacio o en «el mundo exterior»; son concretamente conceptos de relaciones, que solo pueden ser producidos, pero de ningún modo se pueden encontrar en un lugar ya hechos.

Pero al atribuir el origen de los objetos ideales a una actividad intencional real, a eventos psíquicos reales, todavía se corría el riesgo de “realizarlos”, “naturalizarlos”, de omitir así su sentido ideal, su normatividad, su valor de universalidad. Por ello en *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), Husserl rompe con la tendencia psicologista de su primer libro y no publica su segundo tomo. En el *Prefacio* de *Investigaciones Lógicas*, vuelve a trazar el camino que lo ha conducido a abandonar su psicologismo y a emprender una “reflexión crítica general

sobre el sentido de la lógica y especialmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer (*die Subjektivität des Erkennen*) y la objetividad del contenido del conocimiento (*die Objektivität des Erkenntnisinhaltes*)*. Acababa de intentar un paso genético de uno al otro, pero “tan pronto como se pasaba (*Übergang*) de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento (a la unidad de la teoría), resultábame imposible establecer verdadera continuidad y claridad”**. Renunciando al psico-genetismo que criticará sistemáticamente, cita a Goethe: “contra nada somos más severos que contra los errores abandonados”***.

Aquí hay, sin duda, un giro. Pero entre las intenciones fundamentales a las que Husserl permanece fiel, se encuentra aún la oposición a la metafísica ingenua. En el momento de fundar por fin una lógica pura como “epistemología” y “ciencia de la ciencia”, todavía encuentra ante sí una confusión *metafísica*:

Para alcanzar este fin teórico es menester en primer término, como se conoce de un modo bastante general, una clase de investigaciones, que pertenecen a la esfera de la metafísica.

La misión de esta es fijar y contrastar los supuestos de índole metafísica, no contrastados y ni siquiera advertidos las más de las veces y, sin embargo, tan importantes, que constituyen la base por lo menos de todas las ciencias referentes al mundo real. Tales supuestos son, por ejemplo, la existencia de un mundo exterior, que se extiende en el espacio y en el tiempo, teniendo el espacio el carácter de una multiplicidad *euclidiana* tridimensional y el tiempo el de una multiplicidad unidimensional ortoidea; la sumisión de todo advenimiento al principio de causalidad, etc. Con bastante inexactitud suelen considerarse hoy como epistemológicos estos supuestos, que entran por completo en el marco de la filosofía primera de Aristóteles.

Pero esta fundamentación metafísica no basta para alcanzar la deseada perfección teórica de las ciencias particulares. Conciérne meramente a las ciencias que tratan del mundo real; y no todas tratan de este, desde luego no las ciencias matemáticas puras, cuyos objetos son los números, las multiplicidades y otros semejantes, que son

* Aquí Derrida comete un error que se debe corregir. Traduce “zu allgemeinem kritischen Reflexionen über das Wesen der Logik” por “reflexión crítica general sobre el sentido de la lógica”. Traduce *Wesen* como *sentido*, en lugar de *esencia*. En realidad debería decir: “reflexión crítica general sobre la esencia de la lógica”. Cf. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Tomo I, Madrid: Alianza, 2006, p. 22.

** Ibid.

*** Ibid., p. 23

pensados como meros sujetos de puras determinaciones ideales, independientemente del ser o el no ser real^{*}.

Husserl le reprochará también más adelante a Aristóteles, el fundador de la metafísica misma, la confusión metafísica de lo ideal y de lo real. En *Lógica formal y lógica trascendental*, en el momento de dar una extensión sin límite al concepto de lógica formal —y, por tanto, de forma pura—, acusará a toda la tradición (con la excepción de Leibniz cuya intuición genial no ha sido ni desarrollada ni comprendida) de no haber accedido a la noción de *forma pura* del juicio, a la lógica orientada hacia la forma vacía del objeto en general, del “algo” en general, de una indeterminación tan radical que escapa a las categorías de lo real o de lo irreal. La limitación metafísica de todo pensamiento formal ha sido ese presupuesto *ontologista* y *realista*: únicamente nos hemos interesado en el objeto del pensamiento en general, en sus condiciones de posibilidad, en tanto que se da como *ente real*. Platón hacía ya de la idealidad del *eidos* un “*ontos on*”. En suma, al retomar la cuestión kantiana de la posibilidad de un objeto en general o de la objetividad del conocimiento en particular, al criticar como él la metafísica, Husserl radicaliza el proyecto crítico. En efecto, Kant veía en las estructuras reales y fácticas del espíritu humano o del espíritu finito la condición de posibilidad de la objetividad. Por tanto, su empresa estaba también amenazada por esta forma original de psicologismo que Husserl llamará “psicologismo trascendental”. De este modo, llegamos a comprender la complicidad del psicologismo y de la metafísica tradicional: *un igual desconocimiento de la especificidad de la idealidad y de la normatividad*. Así, cuando el psicologismo de finales del siglo XIX (Mill, Lipps, etc.) trata la lógica como una rama o una parte de la psicología, ciencia de los eventos reales de la conciencia, comete este error que responde en primer lugar a una presuposición metafísica. Cuando Lipps define la lógica como una “disciplina psicológica” con el pretexto de que el pensamiento es también un “evento psíquico”; cuando declara también que “la lógica es una física del pensamiento o no es absolutamente nada”, confunde el acto y el objeto, el hecho y la norma, el ser y el deber ser, la ley natural y la ley lógica.

^{*} *Ibíd.*, § 5, p. 40.

Paralelamente a la crítica del psicologismo, tema central de los *Prolegómenos*, Husserl propone una crítica del antropologismo, individual o específico, que funda una legalidad ideal sobre estructuras fácticas del espíritu humano. El esquema de la crítica es siempre el mismo: se reduce la norma al hecho, la universalidad del valor a las condiciones particulares, se desemboca en el relativismo y en el empirismo, es decir, en el escepticismo. Ahora bien, el escepticismo no es una filosofía, pues se contradice a sí mismo desde que se propone como teoría verdadera y universalmente demostrable. Husserl se empeñará toda su vida por describir este suelo de validez universal que funda toda experiencia y todo discurso, por muy escéptico que sea. Más adelante, en la *Filosofía como ciencia rigurosa*, usa los mismos argumentos para oponerse al historicismo. Dilthey es su objetivo privilegiado. A pesar de su valiosa distinción entre la *comprensión* en las ciencias del espíritu y la *explicación* en las ciencias de la naturaleza, a pesar de su útil concepto de *Weltanschauung*, visión total del mundo propio de cada época o comunidad y en la que la religión, el arte, la filosofía, etc., forman una unidad espiritual, no por ello disminuye la reducción de la norma al hecho. En efecto, la norma de verdad, la pretensión a la verdad y el sentido de la verdad se pierden desde que se cree poder fundarlos en una totalidad histórica *de hecho* (época, comunidad, visión del mundo, etc.). La totalidad histórica de la visión del mundo es *finita* mientras que está *prescrito* a la verdad que su valor sea *infinito*, universal, ilimitado, en derecho, en el espacio y el tiempo. Siempre es esta posibilidad de la verdad —la ciencia y el proyecto de la filosofía como ciencia— la que arruina el historicismo. Este se contradice también, como todo empirismo, como todo relativismo y como todo escepticismo:

...no comprendo cómo [Dilthey] cree haber obtenido razones decisivas contra el escepticismo de su tan instructivo análisis de la estructura y los tipos de visiones del mundo*.

La historia y, en general, la ciencia empírica del espíritu, no puede de suyo hacer nada, ni en sentido positivo ni en sentido negativo, para decidir si hay que distinguir entre religión como configuración cultural y religión como idea, o sea, como religión válida;

* Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Encuentro, 2009, p. 63, nota 12.

entre el arte como configuración cultural y el arte válido; entre derecho histórico y derecho válido; y también, en fin, entre filosofía histórica y filosofía válida*.

...desde luego que nos mantenemos en que los mismos principios de estas valoraciones relativas se hallan en las esferas ideales que el historiados *que valora* y no quiere meramente comprender evoluciones, solo puede presuponer pero, como tal historiador, no fundamental. La norma de lo matemático está en la matemática; la de lo lógico, en la lógica; la de lo ético, en la ética, etc. **

Esto no significa que Husserl excluya la posibilidad de una historia *interna* de estas mismas normas, un origen histórico de estos sistemas ideales. Esta historia y este origen serán cuestionados en la *Crisis* y en *El origen de la geometría*. Ambos son trascendentales y no empíricos.

Estas normas, estas leyes lógicas, estos objetos ideales que forman el tejido del lenguaje, la gramática pura lógica que define las condiciones de un discurso dotado de sentido, incluso si es falso ("el círculo es cuadrado" es una proposición falsa, pero inteligible, tiene un sentido, es un contrasentido —*Widersinn*— pero no un sin-sentido —*Unsinn*—; mientras que "un verde es o" no responde a las condiciones gramaticales mínimas de todo lenguaje), todo esto es objeto de extensos y valiosos análisis en *Investigaciones Lógicas*. Pero estos objetos ideales solo son independientes de derecho en relación a las actividades psíquicas o históricas reales, fácticas, empíricas. Al no haber caído del cielo, ni habitar un *topos ouranios*, ha sido necesario que nazcan a partir de experiencias subjetivas y que sean constituidos y enfocados por una subjetividad no empírica. Mientras el campo original de esta subjetividad concreta no haya sido descubierto y descrito, se podrá acusar a Husserl —y no se ha dejado de hacerlo— de logicismo y de realismo platónico. Cuando vuelva, en la última de las *Investigaciones*, al origen intencional de la objetividad de los objetos, se lo acusará inversamente, a partir de la misma incompreensión, de idealismo subjetivista.

* Ibid., p. 62.

** Ibid., p. 65.

LA ΕΠΟΧΗ Y LA CONSTITUCIÓN ESTÁTICA

Entre el último tomo de *Investigaciones lógicas*, donde aparecen los primeros temas propiamente fenomenológicos, y la elaboración de la fenomenología trascendental, Husserl atravesó un periodo de desaliento profundo. Pero fue también el momento de maduración de lo que se podría llamar el *discurso del método* fenomenológico. Las reglas principales son, para resumirlas en una palabra, las reglas de *reducción*: reducción eidética, reducción trascendental.

La reducción *eidética* debe dar acceso a la intuición de la esencia o *eidos*. La esencia es, según la definición metafísica tradicional (la de Aristóteles evocada por el mismo Husserl) lo que hace que una cosa sea lo que ella es, el atributo o el haz de atributos sin los cuales no sería lo que es o no aparecería como lo que es. Por ejemplo, pertenece a la esencia de todo cuerpo el ser extenso; no se podría quitar su extensión a un cuerpo sin suprimirlo como cuerpo. La extensión pertenece, por consiguiente, al *eidos* general de todo cuerpo, lo que no es el caso de una cualidad sensible (color, sabor, etc.). Esto puedo saberlo y afirmarlo *a priori*, de modo universal y necesario, por tanto, apodíctico sin recurso a ninguna experiencia particular. No tengo necesidad —a no ser más que como un ejemplo contingente— de encontrar tal o cual cuerpo ni, en extremo, ningún cuerpo individual, para tener la intuición de la esencia extensa de todo cuerpo en general. Asimismo, pertenece a la esencia de la percepción de las cosas exteriores y trascendentes que esta percepción únicamente nos entregue una o varias caras del objeto, pero nunca la totalidad de los perfiles del objeto. Dios mismo, dice Husserl, si percibiera las cosas en el espacio, debería necesariamente confirmar esta evidencia de esencia. Si se intentara imaginar un cuerpo o una percepción que escapase a estas dos necesidades eidéticas, se tropezaría con una conciencia de imposibilidad. Los ejemplos que acabamos de citar conciernen a esencias cuya generalidad es muy extensa: todos los cuerpos como tales, todas las percepciones de objetos exteriores como tales. Pero se trata de esencias más o menos generales que se relacionan, por ejemplo, con todo objeto —corporal o no— o que solo conciernen a tal o cual tipo de cuerpo, en el fondo, este cuerpo individual actualmente percibido. Todo existente individual tiene su esencia y pertenece a categorías o a regiones esenciales. Será necesario tener cuidado en respetar la jerarquía y la articulación de las generalidades de esencia. La intuición de la esencia consiste en apuntar al carácter esencial, tanto universalmente evidente

como *a priori* necesario, de todo objeto o categoría de objeto. Para esto, es necesario "reducir", poner entre paréntesis, neutralizar el hecho, la existencia individual bruta, por ejemplo, la existencia de este cuerpo cuya existencia es contingente respecto de los predicados esenciales que puedo leer en él. Puedo tener la intuición de la extensión como esencia de los cuerpos, focalizarla a través del ejemplo contingente de tal o cual cuerpo, poniendo entre paréntesis la existencia de ese cuerpo o, por último, de todo cuerpo individual. La esencia no está fundada en ninguna existencia individual. La técnica de la *variación imaginativa*, que facilita la intuición eidética, consiste en modificar a través de la imaginación los caracteres de un objeto hasta que tal o cual variación prive al objeto de su posibilidad: por ejemplo, puedo imaginar cuerpos de distintos colores, de distintos pesos, etc., pero no puedo imaginar cuerpos sin extensión. Este es, entonces, el signo de que tengo que ver con un carácter invariante, *a priori* necesario y esencial a todo objeto corporal. La fenomenología nunca tendrá que ver más que con esencias, será la ciencia de las esencias y todas sus proposiciones deberían tener, por tanto, este carácter de evidencia apodíctica e incondicionada.

Aquí también, esta independencia de la esencia respecto de la existencia fáctica y esta libertad de la intuición a la que da lugar corren el riesgo de ser interpretadas como hipótesis metafísicas. ¿Acaso no hay aquí una hipóstasis de esencias, un realismo platónico de las esencias, un nuevo substancialismo? En el mismo momento en el que restaura el lenguaje platónico —*eidos*— o aristotélico —*ousia, quidditas*—, Husserl rechaza fuertemente el platonismo o el substancialismo. La esencia *no existe*. *No es nada* fuera del *hecho*, del que podemos, no obstante, separarla en la intuición eidética. Es una no-existencia original e irreductible. La extensión *no es nada* sin el cuerpo, pero ella no se confunde con ningún cuerpo existente. [Quedan así] "*pulcramente eliminadas todas las ideas, en parte místicas*, adscritas principalmente a los conceptos de *eidos* (Idea), esencia" *.

La *reducción trascendental* o *ἐποχή* fenomenológica pone entre paréntesis la totalidad de las existencias, según un procedimiento análogo. La totalidad de las existencias, es decir, el *mundo* mismo. El poner entre paréntesis, aquí, no es negar, recusar, poner en duda su existencia, en el estilo del escepticismo o del

* Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962, § 3, p. 23.

método cartesiano. Tampoco se trata de un idealismo absoluto de tipo berkeleyano. Se trata simplemente de neutralizar el acto por el cual yo planteo, afirmo o niego, la existencia del mundo como lo hago en la actitud natural, la de todos los días, pero también la del científico o filósofo clásico. Por una modificación neutralizante de la mirada, puedo siempre, por un acto de libertad que pertenece él mismo a la esencia de la conciencia, solo focalizar el mundo y todo lo que en él adviene, todo lo que depende de su existencia, como *fenómeno*: no como *cosa o mundo que aparece* a la conciencia, puesto que la existencia de la cosa o del mundo ya no me interesan, sino como *aparecer* de la cosa y del mundo. La percepción de un objeto no es el objeto percibido; el ser-percibido del objeto no es el objeto mismo. Dejando de interesarme por la existencia de este último, puedo dirigir mi mirada hacia su ser-percibido o hacia la percepción que tengo de él. Ser-percibido y percepción pertenecen a la vivencia de la conciencia, el *fenómeno* del mundo pertenece a la conciencia, por esencia no está en el mundo. Y alcanzo el fenómeno en una proximidad y una certeza absolutas e indudables. Como ya decía Descartes, el hombre que sufre ictericia puede equivocarse juzgando que el mundo es amarillo, pero no podría equivocarse al tomar conciencia de que él ve amarillo. La fenomenología, en el sentido riguroso del término, sería la descripción, en términos de necesidad eidética, de esta experiencia fenomenal sin la cual el mundo, el ser en general, no pertenecerían, no tendrían sentido y nunca darían lugar a un lenguaje y a un saber. Solo la reducción fenomenológica, la *ἐποχή* que suspende la creencia o la tesis de la existencia del mundo, pueden abrir el espacio de la descripción fenomenológica. Esta será también *trascendental*, puesto que describe una conciencia no empírica, no mundana, que es al mismo tiempo la condición de posibilidad de un objeto en general, de un fenómeno para la conciencia en general. Radicalización de los proyectos cartesianos y kantianos, el *cogito* sustraído a la *ἐποχή* ya no es una substancia, una existencia, porque toda existencia está en el mundo; las condiciones de posibilidad del objeto son dadas a las intuiciones originarias y concretas y no al análisis de las facultades formales que pertenecen a la facticidad de un espíritu finito. En los dos casos, es un residuo *metafísico* el que limita el cartesianismo y el kantismo.

En cierto sentido, la reducción trascendental es una reducción eidética. Lo que ella permite describir, será siempre una necesidad de esencia y no una facticidad empírica. En efecto, esta es "reducida" al mismo tiempo que la totalidad del mundo del que forma parte. Al comprender la reducción trascendental como

reducción eidética, se está seguro de evitar el idealismo empírico o el idealismo absoluto: no es tal o cual conciencia empírica, tal o cual subjetividad real quien resiste a la hipótesis de la aniquilación del mundo (*Ideen I*, § 49), pues forma parte de él. Simplemente la esencia —no la existencia— de la conciencia es independiente de la existencia del mundo: es la condición de posibilidad del aparecer de un mundo en general.

La difícil problemática de la reducción es expuesta, en primer lugar, en *La idea de la fenomenología* (lecciones de 1907)* y sobre todo en *Ideas I* (1913). En realidad, se revela muy rápidamente que no hay una sola y única reducción, un solo gesto *epocal*** que se realiza de una vez por todas. Hay una progresión indefinida de la reducción que vuelve a encontrar siempre en su camino residuos ingenuos, naturales y no críticos, estructuras constituidas que es necesario reducir para recobrar su fuente constituyente. No obstante, la etapa marcada por *Ideas I*, aunque sea preliminar, es ya muy importante. Nos ofrece una descripción muy elaborada de las estructuras más generales de la conciencia trascendental tal como se descubre en esta primera etapa de la reducción: correlación *hyle-morphé* y correlación *noesis-noema*. La *hylé* es la materia sensible de la vivencia: no el rojo de la cosa que está en el mundo y se ve así excluido por la reducción, sino el aparecer del rojo como pura cualidad sensible; no la sensación como realidad natural, fisiológica o psicológica, que está también en el mundo, sino el fenómeno vivido que le corresponde y que como tal no está en el mundo. Esta “materia” fenomenológica *no es intencional* (lo que plantearía serios problemas en cuanto a su relación con la conciencia intencional) y pertenece realmente (*reell*, que Husserl opone a *real*, que designa siempre una realidad natural*) a la vivencia, a la conciencia. Ella está animada, activada por una intención que le da forma, por una *morphé* que es intencional y pertenece también realmente (*reell*) a la conciencia. Una vez animada, remite a un objeto fenomenal vivido, el *noema*

* Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

** El adjetivo “epocal” derivado de “ἐποχή”.

*** Derrida traduce los términos husserlianos *reell* y *real* por “realmente” (*réellement* o *réel*) y “real” (*réal*) respectivamente. En castellano existe una tradición introducida por José Gaos de traducir *reell* por “ingrediente” y *real* por “real” (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*). La traducción de *La idea de la fenomenología* hecha por García-Baró es heredera de la terminología de Gaos. Por su parte, Vincenzo Costa en su traducción italiana de *Idee I* utiliza los términos “effettivo” y “reale” para traducir *reell* y *real* respectivamente. Este no es el momento ni el lugar para introducir un debate en torno a la traducción de estos términos, pero reconocemos que no estamos satisfechos con la forma de traducirlos en castellano. Tal vez sea necesario mantener su semejanza gráfica como se ha hecho, en efecto, en otras lenguas.

o *sentido* de la cosa. Al noema corresponde correlativamente un acto, la *noesis*, que aspira al objeto. El nóema, que no es cosa en el mundo, sino el sentido del objeto para la conciencia (su fenómeno, lo que puedo retener en la ausencia misma de la cosa existente), sin embargo, no pertenece realmente (*reell*) a la conciencia, puesto que es para ella, porque es su estar-frente. Es un objeto intencional, pero no real (*réel*) de la conciencia. La noesis es intencional y realmente (*réellement*) incluida en la conciencia. Se obtiene, entonces, la diferenciación siguiente: *hylé* real (*réel*) y no intencional, noema intencional y no real (*réel*), *morphé* y noesis intencionales y reales (*réelles*) —siempre en el sentido fenomenológico de la palabra *real* (*réell*)—.

Una vez más, entre las condiciones de la objetividad en general, del aparecer del mundo en general, en “el origen del mundo” (Fink), se encuentra una no-realidad (*non-réalité*) y una no-realidad (*non-réellité*)*, la del noema que no pertenece ni a la conciencia ni al mundo, que no es realmente (*réellement*) ni de la conciencia ni del mundo. Por las razones enunciadas más arriba, la metafísica no podía dar cuenta de este enigma. Tal es la brecha trans-metafísica que la *ἐποχή* ha hecho posible en el momento mismo en el que Husserl está todavía obligado a exponer su método en los conceptos fundadores de la metafísica: *eidos*, *hylé*, *morphé*, noesis, noema, *ἐποχή*, etc. La vuelta al lenguaje griego, destinado a liberar la descripción de las sedimentaciones que la tradición ha depositado en cada concepto moderno, señala muy bien la ambigüedad de esta situación.

LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA

Toda presuposición metafísica habría sido borrada si las estructuras de la conciencia así descubiertas fueran absolutamente originarias, si no estuvieran ellas mismas ya constituidas y, por tanto, en cierto sentido, aún mundanas. Ahora bien, Husserl reconoce en *Ideas I* que todavía debe diferir el problema de la temporalidad constituyente de la conciencia y considerar también la temporalidad fenomenológica como *ya constituida*². En las *Lecciones sobre*

* Introducimos el neologismo *reelidad* con el fin de ser fieles al ingenioso juego de palabras utilizado por Derrida.

² En el párrafo 85 de *Ideas I*, consagrado a la *hylé* y a la *morphé*, Husserl escribe: “En el plano de nuestras consideraciones en que nos mantenemos hasta más adelante y que se abstiene de descender a

fenomenología de la conciencia interna del tiempo (Lecciones de 1904-1905, editadas por Heidegger en 1928) ya había estudiado el problema de la temporalidad fenomenológica de la que daba notables análisis. Pero se interesaba entonces sobre todo en los *objetos* temporales y declaraba que “nos hacen falta los nombres” para describir esta “subjetividad absoluta” que es el flujo temporal (§ 36)*.

Después de *Ideas I*, era necesario pasar, entonces, de los análisis *estáticos* a los análisis *genéticos*. Fue otro gran giro en el pensamiento de Husserl, pero no marcó ninguna ruptura, solamente un progreso decisivo en el movimiento continuo de la explicitación. La fenomenología genética que pondrá el acento en el momento *pasivo* de la constitución trascendental, sobre lo que Husserl llamará la *génesis pasiva*, se desarrollará en variadas direcciones.

En primer lugar, se tratará de la *génesis del ego* mismo. Hasta aquí, se había considerado la forma egológica de la conciencia como constituida en el momento en el que comenzaba el análisis. Se deberá problematizar entonces la génesis del *ego*: problema serio que Husserl aborda sobre todo en las *Meditaciones Cartesianas* (1929) y en *Ideas II* (1912-1928)³. Todavía más difícil es el problema del origen trascendental de la intersubjetividad. Es el punto por el que han roto con Husserl los filósofos contemporáneos que reconocen más expresamente su deuda con la fenomenología (Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty). ¿Cómo puede *el otro* ser

las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye la temporalidad de todas las vivencias” (p. 202). Más adelante: “En todo caso, en el dominio fenomenológico entero (en el dominio entero —*dentro del plano*, en que hay que mantenerse constantemente, *de la temporalidad constituida*)—, desempeña un papel dominante esta notable dualidad y unidad la *hylé* sensible y la *morphé* intencional” (p. 203, la cursiva es de Derrida). Un poco antes, después de haber comparado la dimensión espacial y la dimensión temporal de la *hylé*, Husserl justifica así los límites de la descripción estática y la necesidad de pasar enseguida a la descripción genética: “El tiempo es, por lo demás, como resaltaré de las investigaciones que seguirán más tarde, el nombre de una *esfera de problema perfectamente cerrada* y una esfera de excepcional dificultad. Se verá que lo que hemos expuesto hasta aquí ha callado en cierto modo, y tenía necesariamente que callar, toda una dimensión, para no enmarañar lo único que por lo pronto es visible en la actitud fenomenológica... El “absoluto” trascendental, este preparado que debemos a las reducciones, no es en verdad lo último, es algo (*etwas*) que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto *sui generis* y que tiene su pristina fuente (*Urquelle*) en un absoluto último y verdadero” (§ 81, p. 192). Esta limitación ¿será removida alguna vez en las obras elaboradas como lo son en los innumerables manuscritos inéditos que publican progresivamente los Archivos Husserl de Lovaina? Se encuentran reservas de este tipo en todos los grandes libros ulteriores, en particular en *Experiencia y juicio*, pp. 72-73, 115, 183, etc.) y cada vez que se hace alusión a una nueva “estética trascendental” (conclusión de *Lógica formal y lógica trascendental* y parágrafo 61 de las *Meditaciones Cartesianas*).

* Edmund Husserl, *Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente*, Buenos Aires: Nova, 1959, p. 124.

³ Puesto que el *ego* monádico concreto contiene el conjunto de la vida consciente, real o potencial, es claro que *el problema de la explicitación fenomenológica de este ego monádico* (el problema de su constitución para sí mismo) *debe abarcar todos los problemas constitutivos en general*. Y, a fin de cuentas, la fenomenología de esta constitución de sí para sí mismo coincide con *la fenomenología en general* (*Meditaciones Cartesianas*, § 33). Así, “la fenomenología que se cultiva en los comienzos es meramente *estática*... Las cuestiones relativas a la génesis universal, y a la estructura genética del *ego* en su universalidad, que se remonta por encima de la conformación temporal, están lejos aún” (§ 37, p. 133).

constituido con su sentido de otro, como fenómeno intencional del *ego*, en el interior de la “esfera monádica” del *ego* hacia el que nos repliega la reducción? Lo imposible parecía, sin embargo, necesario: todo sentido es sentido para un *ego* en general. Minuciosos y admirables análisis intentan responder, en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas*, a esta cuestión y describir el enigma del aparecer en el *ego* del sentido de algo —el *alter ego*— que no está en el mundo, que es *otro* origen del mundo.

Era tanto más necesario responder a esta cuestión cuanto que la intersubjetividad trascendental es la condición de la objetividad en general, por tanto, de la ciencia. Es objetivo lo que no vale solamente para mí, sino para cualquier otro distinto de mí. Declarar un valor de objetividad, es apelar a cualquier otro sujeto en general. Por ello, el problema de la génesis del *alter ego* está conectado, en particular en *Lógica formal y lógica trascendental* (§§ 95-96), con el de la fundación trascendental de la ciencia y de la lógica como ciencia de la ciencia. La lógica formal, ciencia de los juicios teóricos que conciernen a todo objeto posible (el objeto en general en su forma vacía y pura) está fundada en una lógica trascendental. En esta obra de Husserl —que es sin duda la mejor elaborada y la más sistemática— todavía somos remitidos a la vida de la subjetividad trascendental pura.

Pero el nivel de la lógica clásica es el nivel del juicio, de la predicación objetiva. Él mismo está fundado sobre una capa más profunda de la experiencia, sobre un “logos del mundo estético”, el de la sensibilidad y de la percepción antepredicativa. La ciencia y la cultura definida por la ciencia nos dan un mundo mensurable cuyas determinaciones son *exactas* y sometidas a una causalidad y a una legalidad objetivas. Pero en lo que Husserl llama el mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*), la percepción nos entrega formas *anexactas* (lo que no es un defecto, una inexactitud), contornos vagos, un estilo de causalidad no objetivo. Es siempre en esta experiencia perceptiva y “subjetiva relativa” que se enraíza la ciencia, es siempre al mundo-de-la-vida que ella remite en última instancia. Será necesario preguntarse entonces cómo la objetividad y la exactitud de las ciencias surgen sobre el suelo del mundo-de-la-vida. Este tiene también sus estructuras de esencia universales que la fenomenología debe poder recobrar poniendo entre paréntesis el conjunto de proposiciones de la ciencia. Las cuestiones que conciernen a estos tres niveles (experiencia antepredicativa, predicación no científica en el mundo-de-la-vida, juicios objetivos de la ciencia) son desarrollados en

Experiencia y juicio (redactado y editado por Landgrebe en 1939 a partir de textos entre los cuales algunos datan de 1919) y en la *Crisis**.

La formulación de estas cuestiones presenta el sentido de lo que Husserl llama la *crisis* de las ciencias y de la humanidad europea, en el momento de la ascensión del hitlerismo y de la angustia histórica que oprime a Europa entre 1930 y 1939. La crisis es *siempre* un olvido del origen. La crisis de las ciencias depende del hecho de que el origen y el fundamento subjetivo-relativo de la exactitud ideal de la ciencia han sido disimulados. Las ciencias han perdido su relación con el mundo-de-la-vida. Por tanto, ya no se puede saber cómo la cadena extraordinaria del progreso científico se ha hecho posible para nosotros. El sentido de su historia nos es sustraído y su relación con nuestra existencia ya no se nos aparece. Este disimulo del origen no solo se ha producido en la ciencia, sino también y, al mismo tiempo, en toda la historia de la filosofía fascinada por el modelo matemático. Todas las tentativas de vuelta a la subjetividad trascendental (en Descartes, Hume, Kant) han estado recubiertas por lo que Husserl llama "el objetivismo", por oposición al "motivo trascendental". La *Crisis* sigue esta alternancia de desvelamientos y recubrimientos de un motivo trascendental que no se cumple plenamente más que en la fenomenología. Cumplimiento de un *Telos* que había hecho irrupción en Europa con el advenimiento de la geometría y de la filosofía griegas, dando su sentido a la figura espiritual de Europa. Esta no es un agregado geográfico-político, sino la unidad de una responsabilidad ante una tarea, un proyecto (*Vorhaben*). Sin este proyecto de una ciencia que produce verdades universales, por tanto, infinitamente transmisibles por el lenguaje y por la escritura (cf. *El origen de la geometría***), ninguna historia podría abrirse al infinito. El *telos* de la razón es entonces la condición de toda tradición y de toda historia puras e infinitas. Este *telos* que, después de haber dormido "en la confusión y en la noche" (de la naturaleza, de la animalidad, del hombre pre-europeo), ha hecho irrupción en Europa como idea del infinito, es una vez más

* Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona: Crítica, 1991.

** El texto de *El origen de la geometría* fue redactado por Husserl en 1936. Una primera versión del texto fue publicada en 1939 por Eugen Fink con el título *La pregunta por el origen de la geometría como problema intencional-histórico* (Edmund Husserl, "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem". *Revue Internationale de Philosophie*, 1939, 1(2), 203-225). La edición de *Crisis* en Husserliana VI de 1954 recoge este escrito en el anexo 3 (pp. 365-386). En castellano existe una versión con la *Introducción* de Jacques Derrida a la traducción francesa que recoge el escrito de Husserl (Jacques Derrida, *Introducción a "El origen de la geometría"*, Buenos Aires: Manantial, 2000, pp.163-192).

el *telos* de la metafísica como ontología, ciencia del ser, lenguaje sobre el ser. La metafísica es para Husserl el conocimiento del ser en tanto que ser: imperativo práctico y teórico a la vez; la razón teórica es una razón práctica dominada por la idea de una tarea. "Pues el «ser» es para la filosofía y, por ende, la investigación de correlaciones que es la fenomenología, una idea práctica, la de la infinitud del trabajo de definir teoréticamente"^{**}. Ante la crisis de las ciencias, de la filosofía, de la humanidad, hay que despertar, entonces, este ideal de la razón y restituirle su función arcóntica. En este sentido, el fenomenólogo es el "funcionario de la humanidad", porque únicamente la unidad de esta tarea racional puede fundar y salvar la unidad de la humanidad. Este ideal racional es el que está a la base del nacimiento de la filosofía como metafísica. Y cuando Husserl rejuvenece y reajusta a la fenomenología todos los conceptos fundadores de la metafísica (*arché*, *telos*, entelequia, etc.), los emplea en su sentido más pleno, más plenamente restaurado.

Heidegger, del que sabemos lo que debe a Husserl y cuánto lo decepcionó al alejarse de él, dice que el pensamiento del ser se ha perdido, o escondido, o retirado cuando en el nacimiento de la filosofía el ser ha sido determinado *por la metafísica* como *presencia*, como proximidad del ente ante la mirada (*eidós*, fenómeno, etc.) y luego como *ob-jeto*. Esta determinación del ser como *pre-sencia*, después, de la presencia como proximidad del ente a sí, como conciencia de sí (de Descartes a Hegel) *delinearía la clausura* de la historia de la metafísica. La historia del ser, del pensamiento del ser, no se agotaría en ello, la metafísica no sería, en todos los sentidos de esta palabra, más que una época de ella (un periodo de retirada y de suspensión necesaria que será seguida de otra época, siendo la historia del ser la historia de sus épocas). Al privilegiar el lenguaje de la metafísica, el valor de certeza vinculado al fenómeno presente a la conciencia, al objeto noemático, a la conciencia de sí como proximidad a sí, al presente vivo (*lebendige Gegenwart*) como forma última y absolutamente universal de la temporalización y de la vida de la conciencia, Husserl quizás ha cumplido así una admirable revolución moderna de la metafísica: salida de la metafísica fuera del todo de su historia para volver por fin a la pureza de su origen. Es quizás a partir de allí que nos es necesario asumir la *ἐποχή*, la *ἐποχή* fenomenológica y la época

* Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, § 41, p. 146.

histórica que se reúne allí. *Comenzar a pensar su clausura, es decir, también su porvenir*. Volver a empezar: es quizás lo que murmuraba Husserl en la víspera de su muerte: "Justo ahora que llego al final y que todo ha terminado para mí, sé que me es necesario retomar todo desde el comienzo"*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DERRIDA, J., *Introducción a "El origen de la geometría"*, Buenos Aires: Manantial, 2000, pp. 163-192. 2015.
- , *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, Salamanca: Sígueme.
- HUSSERL, E. *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, Halle-Saale: C.E.M. Pfeffer, 1891.
- , "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem". *Revue Internationale de Philosophie*, 1939, 1(2), 203 ss.
- , *Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente*, Buenos Aires: Nova, 1959.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- , *Lógica formal y lógica trascendental*. México: UNAM, 1962.
- , *Experiencia y juicio*. México: UNAM, 1980.
- , *La idea de la fenomenología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- , *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona: Crítica, 1991.
- , *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- , *Investigaciones lógicas*, 2 Tomos, Madrid: Alianza, 2006.
- , *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Encuentro, 2009.

* Derrida concluye su *Memoria* de 1954 sobre *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (Salamanca: Sígueme, 2015, p. 287, nota 15) con esta misma cita.

**NOTA INTRODUCTORIA A LA TRADUCCIÓN DE
"LA IDEA DE UNA CULTURA FILOSÓFICA.
SU PRIMERA GERMINACIÓN EN LA FILOSOFÍA GRIEGA"
DE EDMUND HUSSERL**

**INTRODUCTION TO
"THE IDEA OF A PHILOSOPHICAL CULTURE:
ITS FIRST GERMINATION IN GREEK PHILOSOPHY"
BY EDMUND HUSSERL**

Noé Expósito*

UNED

nexposito@fsof.uned.es

Resumen: En este estudio introductorio presentamos la traducción castellana del artículo de Edmund Husserl "La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega" publicado originalmente en 1923 en la *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*. Asimismo, ofrecemos una contextualización histórico-filosófica del artículo que presentamos, situándolo en el conjunto de la obra de Husserl, y prestando especial atención a su estrecha relación con los artículos que Husserl publicó sobre esta misma temática en la revista japonesa *Kaizo* entre 1923 y 1924, recopilados y traducidos al castellano bajo el título de *Renovación del hombre y de la cultura*.

Palabras clave: Edmund Husserl, cultura filosófica, Europa, filosofía griega, filosofía de la cultura, filosofía de la historia.

Abstract: The present paper offers an introduction to the Spanish translation of "The Idea of a Philosophical Culture: Its First Germination in Greek Philosophy" by Edmund Husserl, first published in 1923 in *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*. It contextualizes it historically and philosophically within Husserlian work. We pay special attention to the link between the afore mentioned article and other publications from 1923-1924, that appeared in Japanese journal *Kaizo*, and which focus on similar issues. The latter were published in Spanish translation under joint title *Renovación del hombre y de la cultura*.

Keywords: Edmund Husserl, philosophical culture, Europe, Greek philosophy, philosophy of culture, philosophy of history.

1. "LA IDEA DE UNA CULTURA FILOSÓFICA" (1923) EN LA OBRA DE HUSSERL

El artículo que presentamos¹ y traducimos por vez primera al castellano, "La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega", fue publicado por Husserl en 1923 en la *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*. Como es sabido, en los tomos XXII, XXV y XXVII de *Husserliana*² se recogen los ensayos, artículos, conferencias y reseñas de nuestro filósofo, siguiendo un orden estrictamente cronológico, con independencia de si fueron publicados o no en vida de Husserl. Así, en el XXII se recogen los escritos

* Beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Vigencia, productividad y retos de la crítica immanente en la filosofía social actual" (FFI2013-47230-P). Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad, España, dirigido por el doctor José Manuel Romero Cuevas y del Proyecto "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II" (FFI 2017-82272-P), Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad, España, dirigido por el doctor Agustín Serrano de Haro.

¹ Como podrá comprobarse, al no pretender ofrecer aquí un estudio crítico ni de este artículo ni de la temática que en él se aborda, he prescindido prácticamente de todo aparato crítico y de toda referencia bibliográfica que no fuese la del propio Husserl y sus editores, limitándome, también dentro de esta, a los artículos de *Kaizo*, así como a su correspondencia personal. La razón de ello es, simplemente, que he optado por otorgarle la palabra al propio Husserl, reproduciendo amplios pasajes de su propia pluma, y evitando entrar en disquisiciones sobre las múltiples y complejas cuestiones —y no son pocas— que las tesis expuestas suscitan. Me he limitado, en suma, a intentar reproducir las ideas principales que Husserl esboza en este escrito, poniéndolas en intrínseca relación, eso sí —y quizás sea esta la aproximación más interpretativa— con los artículos de *Kaizo*. Sin embargo, tampoco aquí he arriesgado grandes hipótesis hermenéuticas, sino que, muy al contrario, me he limitado prácticamente a reproducir los textos. En lo que a la bibliografía secundaria disponible en castellano sobre esta temática se refiere, mi presentación se apoya, fundamentalmente, en tres estudios que, a mi juicio, resultan de obligada lectura para esta problemática, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología* (2003), de Jesús M. Díaz —especialmente el capítulo octavo "El proyecto de Europa y su crisis: La función práctica de la fenomenología y la filosofía de la historia", pp. 299-340— y, de entre los numerosos trabajos que Javier San Martín ha dedicado en las últimas décadas a estas cuestiones, desde *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (1987), donde traduce incluso varios pasajes del artículo que aquí presentamos (cfr. 184-189; ed. 2008, 188-197-193), habría que destacar sus libros *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia* (2007) —especialmente los capítulos IV y V dedicados a la filosofía de la historia en Eugen Fink y Husserl, pp. 89-124, y los capítulos VIII y IX titulados respectivamente "El sentido de Europa" y "¿Es Europa una idea etnocéntrica?", pp. 183-238— y *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* (2015), donde también se ocupa de este escrito (cfr. "Lección cuarta. Filosofía, vocación e historia", pp. 145-149). En estos estudios se nos ofrecen reunidos y comentados clara y rigurosamente muchos de los textos de Husserl que refutan con toda contundencia los prejuicios, tradicionalmente asumidos, sobre la supuesta ahistoricidad de la fenomenología o su despreocupación por la historia, así como el supuesto etnocentrismo yacente tanto a su filosofía de la cultura como a su filosofía de la historia, prejuicios todos ellos que ignoran, en suma, el auténtico sentido que Husserl otorgaba a la idea de Europa como cultura filosófica y *telos* de la humanidad, ideas que, como veremos, quedan expuestas meridiana-mente claras en el escrito que presentamos.

² Cfr. *Husserliana XXII, Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1979. Ed. de B. Rang; *Husserliana XXV, Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1986. Ed. de T. Nenon y H. R. Sepp; *Husserliana XXVII, Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, The Hague, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1988. Ed. de T. Nenon y H. R. Sepp. En lo que sigue incluiré en el cuerpo textual las referencias a la colección *Husserliana* con la abreviatura "Hua" seguida del tomo correspondiente en números romanos y la paginación en arábigos.

correspondientes a los años 1890-1910; en el XXV los de 1911-1922; y, finalmente, en el XXVII, los correspondientes a 1922-1937. Por tanto, según los criterios de edición, el artículo que presentamos debería encontrarse en el tomo XXVII. Sin embargo, según explican los editores, Hans Rainer Sepp y Thomas Nenon (cfr. Hua XXVII: IX, nota 1), este escrito fue excluido porque ya había sido publicado en el tomo VII de *Husserliana*, dedicado, como es sabido, a las lecciones sobre *Filosofía primera* de 1922-1923³. Efectivamente, el artículo que presentamos fue empleado por Husserl en las citadas lecciones, de modo que, según nos indica su editor, Rudolf Boehm, podemos reconstruir el texto si acudimos tanto al cuerpo principal de las lecciones como a los textos complementarios, procediendo del siguiente modo: "1.) en los textos complementarios, p. 203 hasta p. 206, lín. 5; 2.) en el texto principal, p. 8, lín. 23 hasta p. 10, lín. 31; 3.) p. 206, lín. 7-32; 4.) p. 11, lín. 31 hasta p. 17, lín. 7; 5.) p. 207" (cfr. Hua VII: 438). De lo anterior resulta, en definitiva, que el artículo que presentamos, tal y como fue publicado originalmente por Husserl en 1923, ha quedado fuera de *Husserliana*. A todo ello hay que añadir un dato decisivo, y es que, como es sabido, en el citado tomo XXVII, publicado en 1988, se recogen los artículos sobre ética y renovación de la cultura que Husserl publicó entre 1923 y 1924 en la revista japonesa *Kaizo* (cfr. Hua XXVII: 3-94). Estos importantísimos escritos son relativamente conocidos entre la comunidad filosófica hispanohablante gracias a la magnífica traducción realizada por Agustín Serrano de Haro en 2002 bajo el título de *Renovación del hombre y de la cultura*⁴. Tal es, como puede adivinarse, el contexto en el que Husserl escribe el artículo que aquí nos ocupa, solo que la *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik* tenía su sede en Lübeck, Alemania, mientras que la revista *Kaizo* se publicaba en Japón. Pero más allá de las relaciones extrínsecas entre estos escritos, y su llamativa conexión con el contexto japonés, al que enseguida aludiremos, lo decisivo aquí es la intrínseca relación temática que guardan entre ellos, hasta el punto de que, desligado de los demás, el artículo sobre "La idea de una cultura filosófica" queda completamente descontextualizado. Tal debió ser la situación de Rudolf Boehm

³ Cfr. *Husserliana VII, Erste Philosophie (1923/4)*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, La Haya, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1956. Ed. de R. Boehm.

⁴ Cfr. Edmund Husserl: *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2002. Introducción de Guillermo Hoyos Vásquez y traducción de Agustín Serrano de Haro. Existe una reedición en la colección Siglo Clave de 2012, a la que me referiré en lo que sigue.

cuando advirtió que nuestro artículo, archivado bajo la signatura K VIII 13, “fue puesto por Husserl en un sobre con la inscripción: E. Husserl, Die Idee einer europäischen (sic!) Kultur; aus der japanisch-deutschen Zeitschrift I, Heft 2, August 1923 (F. Hoffmann und Compö Lübeck, Königstr. 19)” (cfr. Hua VII, 438). Así, de acuerdo con Javier San Martín (cfr. 2008: 223, nota 5; 2015: 146, nota 14), la sorpresa de Rudolf Boehm —de ahí su *sic!*— ante el empleo por parte de Husserl del adjetivo “europea”, en lugar de “filosófica”, para caracterizar la idea de cultura que tenía en mente solo se explica, efectivamente, por el desconocimiento del contexto en el que se enmarca nuestro artículo y la significación de la idea de Europa en su filosofía de la historia. No debe olvidarse, por lo demás, que Rudolf Boehm edita el tomo VII con las lecciones sobre *Filosofía primera* en la temprana fecha de 1956, tres décadas antes de que los artículos de *Kaizo* se dieran a conocer al público filosófico occidental.

Expuesto, pues, el lugar —o el no lugar— que el artículo sobre “La idea de una cultura filosófica” ha ocupado en *Husserliana*, nos ocuparemos ahora, con la brevedad que se nos impone, del lugar de este escrito en la vida y en la obra de Husserl. La elección de presentar ambos aspectos conjuntamente, vida y obra, no es arbitraria, sino que, en el caso que nos ocupa, quedan intrínsecamente vinculados. Recordemos que desde la publicación del primer libro de *Ideas*, en 1913 —y el nefasto impacto que ello supuso para sus discípulos, al entender que la filosofía trascendental allí presentada recaía en el idealismo—, Husserl no publica nada hasta que recibe en 1922 la oferta de T. Akita, representante de *Kaizo* en Berlín, de publicar un artículo en la citada revista junto a nombres como Heinrich Rickert, Karl Kautsky o Eduard Bernstein, y lo que es más importante, por un monto de 20 Pfund⁵. Ante esta oferta, y dada su difícil situación económica, tal y como le cuenta enseguida a Winthrop Pickard Bell, debida a la gravísima deflación económica que sufría Alemania en los años 20, Husserl, casado y con dos hijos, no puede decir “nein” (cfr. Brf. III: 45). Sin embargo, como también le explica en esa misma carta —de casi ocho páginas— a Bell, no lo hace solo por

⁵ Cfr. *Briefwechsel*. VIII. *Institutionelle Schreiben*, en *Husserliana Dokumente III/1-10*. Band VIII, The Hague, Netherlands, Kluwer Academic Publishers. Ed. de Karl Schuhmann, p. 273. En lo que sigue incluiré en el cuerpo textual las referencias a la correspondencia citada con la abreviatura “Bfr.” seguida del tomo correspondiente en números romanos y la paginación en arábigos.

dinero, sino también por motivos estrictamente filosóficos. Merece la pena reproducir aquí el siguiente fragmento:

Desafortunadamente, yo me llamo Husserl, y no Russell, y no puedo enviar artículos escritos así fácilmente (¡son "solo japoneses!"). Puesto que soy yo, no puedo escribir para "Kaizo" ni una coma diferentemente de como lo haría para el *Jahrbuch*. Elegí el problema de la "renovación" (o sea, de la cultura europea —Kaizo significa doblemente en inglés "reconstruction"), y que interpreto como el problema ético fundamental y, en verdad, como ético-individual y como ético-social. ("¿Cómo se convierte una 'humanidad' en una ética, una 'auténtica', cómo se realiza, 'conversión', auto-reconfiguración, reconstruction?, etc."). Usted ha de recibir copias y, presumiblemente, le interesarán las líneas generales. Esto era para mí y no es, pues, trabajo filosófico inútil (ib.).

La alusión a Bertrand Russell se explica porque, además de los nombres citados, el filósofo británico también colaboró en 1922 con la revista *Kaizo* publicando dos artículos titulados "International Condition of China" y "The Theory of Relativity" (cfr. Brf. III: 44, nota 118). Pero más allá de esta irónica alusión, nos interesa constatar que, para Husserl, estos escritos eran de suma importancia, y que fueron escritos con el mismo empeño y rigor que si hubiesen sido publicados en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, de modo que no pueden considerarse escritos "menores" ni por su lugar de publicación ni por su temática. Respecto a esto último, Hans Rainer Sepp y Thomas Nenon nos recuerdan que Husserl, antes de presentar de un modo elaborado y más o menos sistemático la idea de "renovación" en los artículos de *Kaizo*, ya había aludido a ella en algunas cartas privadas (cfr. Hua XXVII: XII), como la enviada, precisamente, a Bell en agosto de 1920 apelando a la necesidad de una "renovación ético-política de la humanidad" y a "un ideal de Europa" basado en "una pura filosofía práctica" (cfr. Brf. III: 12). Otro aspecto interesante que nos revela esta correspondencia al hilo de los artículos de *Kaizo*, y que Husserl no comenta en los artículos publicados, es que este término posee, efectivamente, un doble sentido: en primer lugar, "renovación" (*Erneurung*), pero también, y en segundo lugar, "reconstruction", que Husserl opta por no traducir y conservar en el original inglés. Este matiz resulta interesante por lo siguiente. Si recordamos el inicio del primer artículo publicado en la revista *Kaizo*, cuyo título reza "Renovación. El problema y el método", allí comienza Husserl afirmando que "Renovación es el

clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea" (2012: 1), y un poco más adelante insiste:

Y por ello decimos: *Algo nuevo tiene que suceder*; tiene que suceder en nosotros y por medio de nosotros, por medio de nosotros como miembros de la humanidad que vive en este mundo, que da forma a este mundo, como también él nos da forma a nosotros. ¿O es que acaso hemos de aguardar a ver si esta cultura sana por sí sola en el juego azaroso entre fuerzas creadoras y destructoras de valores? (2012: 2).

Vemos cómo en estos pasajes, y a lo largo de los artículos de *Kaizo*, Husserl insiste en este sentido de "renovación", pero, en última instancia, eso *algo nuevo que tiene que suceder* no es sino la "reconstruction" del ideal cultural europeo, es decir, el ideal de "una vida cultural libre a partir de la razón autónoma", que surge con la filosofía griega, y es lo que entiende Husserl como "lo específicamente europeo", tal y como afirma en el quinto artículo de *Kaizo* sobre los "Tipos formales de cultura en la evolución de la humanidad" (2012: 75). Ahora bien, esta idea de cultura basada en la razón teórica y práctica, en la ciencia racional alumbrada por Platón, y "llamada a elevar a la Humanidad en su conjunto a un estadio nuevo en lo que hace a todo su vivir y todo su obrar" (ib.: 92), de ahí que la plantee Husserl como un *telos* de la Humanidad, todo ello, digo, no ha de entenderse ingenuamente, sino que, como el propio Husserl nos advierte

Naturalmente que esto hay que entenderlo *cum grano salis*, pues se trata de un proceso de conformación que se pone en marcha y es progresivo, y como todavía escucharemos, el ideal de configuración filosófica de la cultura que existe en la conciencia general se transforma más tarde (en la Modernidad) en auténtica idea-meta que, como voluntad universal de cultura, determina el carácter fundamental de la Modernidad mientras se mantiene en un desarrollo libremente ascendente (Ilustración) (ib.).

No hay, pues, ingenuidad alguna en el planteamiento husserliano, no hay *teleología infalible*, sino, más bien, todo lo contrario, la constatación de que la Guerra de 1914 "ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura. Justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado" (2012: 1), según sentenciaba Husserl en el primero de esta serie de artículos. Sin caer, pues, en la ingenuidad, nuestro filósofo sí que rechaza abierta y explícitamente tanto "un pesimismo pusilánime" como "un «realismo» carente de ideales", asumiendo sin ningún reparo

"la posibilidad de un progreso ético continuado bajo la guía del ideal de la razón" (2012: 2). En este sentido, tiene razón, a mi juicio, Agustín Serrano de Haro cuando, en su estudio sobre "Husserl y el sentido de la historia a la altura de 1923", señala la tensión u oscuridad en la que quedaría en estos escritos el "nexo de comprensión entre las experiencias de sinsentido colectivo que se recogen en el primer artículo, y la ingente fuerza promotora de saber y sentido que es la Modernidad tal como se la describe en el cuarto y sobre todo en el quinto artículo" (2011: 16). Dado que Husserl intenta presentar al público japonés de un modo claro y sintético el "El método de investigación de esencia", así como la relación entre "Renovación y ciencia", títulos del segundo y cuarto artículo respectivamente, y todo ello en el marco de las problemáticas señaladas, tanto de la "Renovación como problema ético individual", según reza el segundo artículo, como colectiva, tal y como se apuntó más arriba, resulta casi inevitable que, ciertamente, quedasen algunos aspectos oscuros o sin desarrollar. Y todo ello sin olvidar que el quinto de los artículos de *Kaizo*, dedicado, como se indicó, a los "Tipos formales de cultura", quedó interrumpido, concluyendo con la mera indicación esquemática de los dos puntos que Husserl tenía pensado abordar, que serían los siguientes:

4. La idea de la justificación absoluta. Crítica de la razón.
5. La idea práctica de una cultura universal a partir de la razón. Máxima repercusión del ideal platónico, no un mero ideal, sino una voluntad universal como voluntad común, una entelequia (2012: 103).

Pues bien, lo interesante para nosotros es que ambos puntos son, precisamente, los dos en los que Husserl más insiste en su artículo sobre "La idea de una cultura filosófica" que aquí presentamos. Con ello no estamos afirmando que este último fuese su continuación o que, de algún modo, venga a completar el desarrollo interrumpido del escrito de *Kaizo*, pero sí nos parece que, de algún modo, recoge y sintetiza una de las ideas directrices que articula y motiva estos escritos, a saber, el esclarecimiento del *sentido de Europa* como cultura filosófica. Es obvio que esta es la problemática de fondo en los artículos de *Kaizo*, y así lo reconoce Husserl explícitamente al constatar, ya desde el primer escrito, según vimos, el "sinsentido de esta cultura". Esto quiere decir que, en última instancia, todo el aparato teórico-conceptual, el método de investigación de esencia, los análisis de la relación entre ciencia y renovación, etc., son puestos al servicio del

objetivo último, a saber, la dilucidación de “La idea práctica de una cultura universal a partir de la razón”, que sería, precisamente, según advertimos, “lo específicamente europeo”. Sin embargo, en los artículos de *Kaizo* Husserl menciona el término “Europa” o “cultura europea” solo en el primer artículo y en el último, en los pasajes que hemos citado, mientras que en el artículo sobre “La idea de una cultura filosófica” que aquí presentamos este término iba incluido ya en el título mismo, según nos informaba Rudolf Boehm. Tal era, por lo demás, el objetivo de Husserl al escribir este escrito, tal y como le cuenta a Dietrich Mahke en agosto de 1924:

De los artículos en “Kaizo”, 1 alemán y 3 japonés (una serie de artículos sobre “renovación” (ética-social, ontología de la socialidad y similares)) no tengo ninguna separata. Tampoco del artículo sobre el sentido de la cultura europea, que apareció en la revista japonesa-alemana hace un año (Brf. III: 445).

Aparte de los problemas que tuvo Husserl con la revista *Kaizo* en relación con la remuneración de los artículos publicados y el envío de algunos ejemplares —debido, en parte, al terremoto sufrido en Tokio en 1923 y que derruyó la única imprenta existente con posibilidad de imprimir con caracteres latinos—, problemas, digo, de los que nos informan tanto su correspondencia como Hans Rainer Sepp y Thomas Nenon en su introducción (cfr. Hua XXVII: XI), nos interesa aquí resaltar cuáles eran, según el propio Husserl, los temas centrales de los artículos que comentamos. Pues bien, según hemos leído, el artículo que aquí presentamos no trata sino “sobre el sentido de la cultura europea”. Es por ello que, en nuestra opinión, aunque este escrito pueda leerse perfectamente al margen de los artículos de *Kaizo*, solo en el contexto de las problemáticas allí abordadas cobra este pleno sentido. Y, quizás, lo mismo podría afirmarse a la inversa, ya que los temas abordados en los artículos de *Kaizo* —“renovación” (ética-social, ontología de la socialidad, y similares)— desembocan, según el esquema y el planteamiento del propio Husserl, en la pregunta por el sentido de Europa como cultura filosófica. Así, y para concluir nuestro breve comentario del papel que Husserl otorgaba a este escrito en el conjunto de su obra, merece la pena recordar que nada más publicarlo se lo hizo llegar a Alexander Pfänder, lo cual indica que no se trataba para nuestro filósofo de un escrito menor, envió al que Pfänder respondió enseguida, en abril de 1924,

Ulteriormente, le agradezco muy cordialmente el envío de su ensayo sobre "La idea de una cultura filosófica". Hasta el final del semestre no encontré el tiempo necesario y el recogimiento para leerlo concentrado y con detenimiento. Lo único lamentable es que haya tenido que comprimir esta amplia y profunda panorámica sobre la aspiración (*Zielung*) de la historia cultural europea en un espacio tan pequeño. Pues hay todavía muy pocas personas que hayan aprendido a permitir que, con paciencia, tales exposiciones saturadas se hinchen en su espíritu. Y la creciente aversión actual contra la injerencia de la razón en la cultura probablemente deberá ser contrarrestada con explicaciones más amplias (Brf. II: 174).

Así, en vista de todo lo anterior, y no solo por la importancia que tanto el propio Husserl como sus colegas otorgaron a este escrito, sino por la potencia y el rigor filosófico del texto mismo, que enseguida pasamos a comentar, podemos afirmar que el artículo sobre "La idea de una cultura filosófica" publicado en 1923 en la *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik* juega un papel decisivo en la obra de nuestro filósofo, al nivel de los artículos de *Kaizo*, mostrándonos la continuidad entre un texto programático como *La filosofía como ciencia estricta* (1911) y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936).

2. ALGUNAS TESIS CENTRALES DE "LA IDEA DE UNA CULTURA FILOSÓFICA"

No es nuestro objetivo presentar aquí un análisis minucioso de las tesis e ideas esbozadas en este escrito, sino, sencillamente, comentar las líneas generales del mismo, incidiendo en su estrecha relación con los artículos de *Kaizo*. Y es que, como se indicó más arriba, las dos ideas centrales que Husserl desarrolla en este artículo son, precisamente, las que dejó indicadas en el último artículo, interrumpido, de *Kaizo*:

4. La idea de la justificación absoluta. Crítica de la razón.
5. La idea práctica de una cultura universal a partir de la razón. Máxima repercusión del ideal platónico, no un mero ideal, sino una voluntad universal como voluntad común, una entelequia (2012: 103).

Así, como afirma en el artículo sobre "La idea de una cultura filosófica", para Husserl ambas ideas están esencialmente ligadas, hasta el punto de que la primera sería *condición de posibilidad* de la segunda, según habría vislumbrado y

fundado sistemáticamente, por primera vez en la historia de la humanidad, el genio de Platón:

La más alta condición de posibilidad de su cultivo hacia una cultura "auténtica" es la creación de ciencia auténtica. Ella es el medio necesario para la elevación y la consecución de toda otra cultura auténtica y, al mismo tiempo, es ella misma una forma de tal cultura. Todo lo verdadero y auténtico debe poder ser acreditado como tal, e incluso solo es posible como una libre elaboración surgida a partir de la evidencia de la autenticidad del objetivo. La acreditación última, el conocimiento último de todo lo auténtico, en cuanto conocimiento, está sujeto a normas científicas y posee su forma racional más elevada como justificación basada en principios, es decir, como filosofía.

Respecto a la primera idea, la justificación absoluta y la crítica de la razón, Husserl encuentra en ella, junto a "la tendencia, por así decirlo, innata hacia la universalidad sistemática", el rasgo fundamental de la ciencia griega que parte de Tales, caracterizada por "la repercusión sistemática de un interés teórico liberado de todos los demás propósitos, un interés puramente en la verdad por morde la verdad". En este sentido, la filosofía, entendida como "ciencia pura", no puede, ni pudo limitarse en la Grecia clásica, a ser meramente una nueva configuración cultural más entre otras, sino que, como afirma Husserl al inicio del texto, esta "prepara un giro para el desarrollo de toda la cultura que la conduce en su conjunto a una determinación superior". Ahora bien, por más que la filosofía se presente aquí como "ciencia pura", en el preciso sentido que Husserl le otorga a esta expresión, no hay que olvidar que su origen radica en la necesidad práctica que todo ser humano tiene de orientarse en su "mundo circundante", de ahí que

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.

En este fragmento resume Husserl una tesis central para comprender el necesario entrelazamiento entre *teoría* y *praxis*, puesto que, en última instancia,

ambas remiten a una y la misma *subjetividad* que actúa activamente, conforme a fines, en su "mundo circundante". Ello explica que la primera idea que comentamos, la referida a la pretensión de justificación absoluta fundada en la crítica de la razón, no pudiera quedar restringida al ámbito del conocimiento científico-teórico ni tampoco a los "problemas cosmológicos". Tal es una de las tesis centrales de este artículo:

De este modo debió entrar todo el complejo de las últimas y más altas preguntas en el campo del trabajo teórico, apuntando al conjunto de las ideas normativas absolutas, las cuales, en su validez inatacable e incondicional, deben determinar por principio la acción humana en cada esfera. Incluso si estas ideas pudieron fungir, en cierto modo como entelequias ocultas, ya antes de su contemplación pura y su configuración teórica, como fuerzas que determinan el desarrollo: solo cuando son conscientemente elaboradas e inteligidas apodícticamente como formas de una posible legitimidad pudieron y pueden hacer efectiva una "humanidad auténtica".

Con ello entramos de lleno en la segunda idea apuntada al final del artículo interrumpido de *Kaizo*, la idea práctica de una cultura universal a partir de la razón y de la repercusión del ideal platónico, pero "no un mero ideal", insiste Husserl, "sino una voluntad universal como voluntad común, una entelequia". No es casualidad que la noción de *entelequia* solo aparezca citada en el último de los artículos de *Kaizo*, el que trataba, recordemos, sobre los "Tipos formales de cultura en la evolución de la humanidad", y que Husserl la sitúe ahora, en este escrito, en el centro de su reflexión. Esta idea resulta decisiva para comprender tanto la teoría de la cultura de Husserl como su filosofía de la historia y, por ende, el sentido último de la proclama husserliana según la cual la cultura filosófica, cuya primera germinación nos remite a Grecia, se presenta como un *telos* para toda la humanidad. En primer lugar, hay que aclarar que el "conjunto de las ideas normativas absolutas" al que se refiere Husserl no es ni lo propiamente característico ni lo exclusivo de la cultura filosófica, sino que, como acabamos de leer, tales ideas "pudieron fungir, en cierto modo como entelequias ocultas, ya antes de su contemplación pura y su configuración teórica, como fuerzas que determinan el desarrollo" de cualquier configuración cultural y, por tanto, también de las culturas *pre-filosóficas*. Lo que sí sería exclusivo de la cultura filosófica, y tal es la tarea que "hubo de corresponder a la filosofía –a la ciencia universal–", fue "ayudar a la humanidad, que se dejaba llevar de modo ciego, a lograr la más

profunda autoconciencia, la conciencia de su verdadero y auténtico sentido de la vida". Por ello, sentencia Husserl, "su mayor obligación hubo de ser, ante todo, darle a este sentido la forma racional última, la de una teoría aclarada y comprendida en todas sus partes, justificada hasta lo último en todo respecto". Es por ello que, por más que tales ideas operasen, ya en la cultura griega, ya en cualquier otra cultura, "como entelequias ocultas", lo decisivo para Husserl es que "solo cuando son conscientemente elaboradas e inteligidas apodícticamente como formas de una posible legitimidad pudieron y pueden hacer efectiva una «humanidad auténtica»".

Por tanto, y en segundo lugar, cuando Husserl postula que la cultura filosófica surgida en Grecia de la mano de Sócrates y Platón representa un *telos* para toda la humanidad, lo que se nos quiere decir no es sino que,

Con otras palabras: el verdadero y auténtico saber de lo bello y lo bueno, generado originariamente en la completa evidencia, es el único que hace al ser humano verdaderamente virtuoso. Es la condición necesaria (y, según Sócrates, también la suficiente) de una vida racional o ética. Solamente la irracionalidad, el dejarse ir ciegamente en la ausencia de claridad, que no se esfuerza por aquel auténtico conocimiento del verdadero bien, hace a los seres humanos infelices, les hace perseguir objetivos necios. En el proceso reflexivo de hacer evidente aquello que realmente se persigue, y todo aquello que, al mismo tiempo, se había presupuesto sin claridad como supuestas bellezas y fealdades, utilidades y nocividades, se separa lo verdadero y lo falso, lo auténtico y lo inauténtico.

En este fragmento encontramos una idea central en la filosofía de la historia de Husserl, pues, como señala San Martín (cfr. 2015: 147-194), nuestro filósofo distingue dos etapas en la historia de la humanidad: una, pre-filosófica, caracterizada por el "dejarse ir ciegamente en la ausencia de claridad" (*das blinde Dahinleben in der Unklarheit*), y otra inaugurada por el surgimiento de la filosofía, cuya tarea sería "ayudar a la humanidad, que se dejaba llevar de modo ciego (*blind dahinstrebenden Menschheit*), a lograr la más profunda autoconciencia, la conciencia de su verdadero y auténtico sentido de la vida". Por ello afirmaba Husserl en los artículos de *Kaizo* que, por más que esta idea haya que tomarla *cum grano salis*, no será otra la "idea-meta que, como voluntad universal de cultura, determina el carácter fundamental de la Modernidad mientras se mantiene en un desarrollo libremente ascendente (Ilustración)" (2012: 92). Por ello, como también

insiste San Martín, "La verdadera fundación de Europa es la que se produce en la Edad Moderna, cuando se recupera el ideal emancipatorio griego que está implícito en estas ideas" (2015:149), y así lo afirma Husserl expresamente en el artículo que presentamos:

Pues todas las luchas por una autonomía de la razón, por la liberación del ser humano de los lazos de la tradición, por la religión "natural", el derecho "natural", etc. son, en última instancia, luchas o reconducen a luchas por la función normativa universal de las ciencias que siempre han de ser justificadas de nuevo y que finalmente abarcan el universo teórico.

Advertimos, pues, cómo la filosofía, en tanto que "vida racional o ética", se presenta como un *telos* para toda la humanidad apelando, no a principios o argumentaciones abstractas, sino al plano más concreto, práctico, incluso personal y afectivo, al que quepa remitirnos: evitar la infelicidad y la persecución de objetivos necios. Puede que tal condición no sea *suficiente*, como matiza aquí Husserl aludiendo a Sócrates, pero sí, tal es la tesis, *necesaria*. No es otra la idea, permítaseme aquí la referencia, de José Ortega y Gasset cuando presenta su "crítica del esfuerzo puro", pues, ciertamente, se pregunta retóricamente el fenomenólogo español, "¿adónde puede llevar el esfuerzo puro? A ninguna parte; mejor dicho, sólo a una: a la melancolía"⁶. La tristeza, la frustración, en una palabra, la infelicidad, no tiene su raíz únicamente en la "irracionalidad" —piénsese, por ejemplo, en una enfermedad sobrevenida—, y por ello Husserl eliminó en las lecciones sobre *Filosofía Primera* el "solamente" de la cita recién reproducida (cfr. Hua VII, 10, línea 8), para evitar cualquier rastro de intelectualismo en este respecto. Sin embargo, y por más que todos estos planteamientos no sean suficientes para satisfacer las exigencias de una auténtica reflexión ética, ni en el plano personal ni en el colectivo, Husserl nos muestra la necesidad de asumir con Sócrates que

Sólo quien filosofando —tomando la actitud puramente teórica— reflexiona sobre su vida y los fines que la mueven, sólo quien en esta actitud alcanza evidencia de qué es en verdad bello y qué feo, qué es noble y qué mezquino, qué justo y qué injusto, qué

⁶ José Ortega y Gasset: "Meditación del Escorial" en *Obras completas*, 10 vols. Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/ Taurus, 2004-2010, vol. II, p. 664.

bueno y qué malo y, filosofando de este modo, reconoce las auténticas normas de la razón práctica, sólo éste puede entonces, guiado conscientemente por tales normas, conducir su vida como vida racional en la práctica. Lo cual implicaba que sí hay en verdad una filosofía, y que es una filosofía de la praxis racional de la vida, la cual encierra una filosofía de los valores (2012: 95).

Este fragmento, recogido del último artículo de *Kaizo*, nos pone en la pista de cómo Husserl dotará de contenido concreto y personal a todos estos planteamientos, pues, ciertamente, todo esto *encierra una filosofía de los valores*. No podemos detenernos aquí en esta cuestión, central en la ética de Husserl⁷, y de la que tendremos que ocuparnos con profundidad en los años venideros al hilo de la publicación en 2014 del tomo XLII de *Husserliana*⁸, decisivo para esta problemática. Sin embargo, y por más que exijan ser completados o matizados, los planteamientos tanto de *Kaizo* como del artículo que nos ocupa nunca fueron puestos en duda por Husserl, es más, ellos se muestran, nunca se insistirá lo suficiente, como *condición necesaria* de toda ética entendida como vida guiada por las normas y principios de la razón práctica. Es por ello que, concluye Husserl,

También tales pensamientos (aquí, por supuesto, perfeccionados) fueron, en sus rasgos esenciales, *prefigurados* por Platón, preparados, mas también fundados en sus formas primitivas. Y, ciertamente, la *tendencia*, ante todo característica fundamental de la *cultura europea*, a la racionalización universal mediante una ciencia que primeramente se configura a sí misma de un modo racional, despertó por vez primera con el genio de Platón.

Este fragmento nos muestra a las claras por qué el título de “La idea de una cultura filosófica” podría sustituirse perfectamente por el de “La idea de una cultura europea”. Tal sería la aportación fundamental de Platón respecto a su maestro, ya que Sócrates, mantiene Husserl, “reaccionó contra la sofística como reformador práctico”, mientras que “*Platón* transfiere el peso principal de esa reacción a la ciencia, convirtiéndose en su reformador científico-teórico, y dirige el camino del desarrollo autónomo de la humanidad por primera vez en y sobre la

⁷ Cfr. mi reseña en este mismo volumen de *La ética de Edmund Husserl* de Urbano Ferrer y Sergio Sánchez Migallón, Sevilla: Themata-Plaza y Valdés, 2011; 2018 (2ª edición), pp. 283-291.

⁸ Cfr. Husserliana LXII, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 - 1937)*, New York, Springer, 2014. Ed. de Rochus Sowa y Thomas Vongehr.

vía de una cultura científica". Así, mientras que Sócrates se consagra como el "práctico de la ética" (*ethische Praktiker*), Platón, dando un paso más allá, aunque "conforme al espíritu socrático, busca superar la *skepsis* científica, enemiga de la ciencia, se convierte en el padre de todas las ciencias auténticas". Y no solo eso, sino que, apoyándose en las tesis defendidas en los artículos de *Kaizo* sobre "renovación", es decir, "(ética-social, ontología de la socialidad, y similares)" —recordemos la carta a Dietrich Mahke de agosto de 1924—, Husserl llevará hasta sus últimas consecuencias —sin asumir, por supuesto, ni sus postulados metafísicos ni políticos— la idea platónica del Estado como "ser humano en grande", concluyendo lo siguiente:

Como es sabido, Platón denomina a la comunidad, en atención a su forma normal de desarrollo, el Estado, el "ser humano en grande". Él se guía, evidentemente, por la apercepción, naturalmente adulta, que determina el pensamiento y la acción de la vida política-práctica de un modo general e inevitable, la cual contempla las comunidades, ciudades y Estados, en analogía con los seres humanos individuales, como seres que piensan, sienten, deciden en la práctica, que actúan —algo así como personalidades. Y, de hecho, como todas las apercepciones originarias, también esta posee en sí misma una legitimidad originaria. Así, Platón se convierte en el fundador de la doctrina de la razón social, de una comunidad humana verdaderamente racional en general o de una vida social auténtica en general —en resumen, el fundador de la ética social como la ética plena y verdadera.

Estas ideas, insisto, las desarrolla Husserl en los artículos de *Kaizo*, por ejemplo, en el tercero, por más que su título rece "Renovación como problema ético individual", donde mantiene que "la colectividad *puede* también adoptar una forma superior de vida y devenir una *personalidad de orden superior*, y como tal llevar a cabo logros colectivos que no sean meras sumas de logros personales individuales" (2012: 23). Tal analogía, insiste Husserl, no ha de entenderse en términos metafóricos, sino "en analogía efectiva con la vida ética del individuo" (*in wirklicher Analogie zum ethischen Einzelleben*) (ib.). Advertimos, pues, la estrecha relación entre el artículo que presentamos y los publicados por Husserl en la revista *Kaizo*: sin atender a los postulados filosóficos y metodológicos esbozados en estos escritos, algunas de las tesis enunciadas en este artículo parecen carecer de un mayor desarrollo o fundamentación y, viceversa, donde los textos de *Kaizo* parecen quedar interrumpidos, justo al preguntarse por "La idea práctica de una cultura universal a partir de la razón", arranca este potente escrito sobre

“La idea de una cultura filosófica” o, en palabras del propio Husserl, sobre “el sentido de Europa”.

3. NOTAS A LA TRADUCCIÓN

Por los motivos expuestos más arriba, y al quedar fuera de la colección *Husserliana* tal y como fue publicado por Husserl en 1923, el artículo sobre “La idea de una cultura filosófica” ha pasado inadvertido a gran parte de los investigadores dedicados a la fenomenología y, con más razón, a quienes no se dedican al estudio de esta corriente filosófica. En nuestro caso, la iniciativa de esta traducción vino por parte de Javier San Martín, quien, como comentamos al inicio, sí conocía este escrito y sabía de la importancia del mismo en el conjunto de la obra de Husserl. A él agradezco, pues, en primer lugar, el haberme puesto sobre la pista del mismo, así como su empeño y apoyo a la hora de realizar la traducción, que, junto con mi compañera Agata Bałk, hemos discutido a fondo línea a línea en un auténtico trabajo en equipo, cuyo resultado ofrecemos aquí.

Del mismo modo, y en lo que a la parte propiamente técnica de la traducción se refiere, agradezco sinceramente a Antonio Ziri6n la minuciosa labor de revisi6n que muy amablemente se ofreci6 a realizar de nuestro primer borrador, lo cual nos ha permitido ofrecer aqu6 una traducci6n mucho m6s rica y ajustada al texto original, profundamente mejorada respecto a la versi6n inicial. De su genial ocurrencia es, por ejemplo, la traducci6n de *Erkenntnisst6tte* como “sede cognoscitiva” en este importante y bello pasaje:

El ascenso de la humanidad (*Menschheit*) hacia la altura de una verdadera y aut6ntica condici6n humana (*Menschentum*) presupone el desarrollo de la aut6ntica ciencia en su totalidad enraizada y vinculada por principios. Ella es la sede cognoscitiva de toda racionalidad; de ella obtienen los designados dirigentes de la humanidad –los “arcontes”– las intuiciones intelectivas seg6n las cuales ordenan racionalmente la vida de la comunidad.

Respecto a las dificultades de traducci6n que acarrear algunos t6rminos, como los reci6n citados *Menschentum*, *Menschheit* y el mismo de *Humanit6t*, adoptamos la soluci6n propuesta por Agust6n Serrano de Haro en su traducci6n de los textos de *Kaizo*, traduciendo el primero, en su 6nica aparici6n en el texto –la citada– por “condici6n humana”, mientras que los dos restantes se

traducirán indistintamente por "humanidad" cuando aparezcan acompañados de alguna cualificación de valor positivo, tal como "auténtica humanidad" (*echte Humanität*) o "una verdadera y auténtica humanidad" (*eine wahre und echte Menschheit*). Así es como Husserl emplea estos términos en la mayoría de los casos en este escrito, excepto alguna excepción, como cuando *Menschheit* no va acompañado de ninguna cualificación de valor positivo, caso en que lo traducimos, con Serrano de Haro, como "colectividad" o "colectividad humana".

Otro término significativo en este escrito es el verbo *aufkeimen*, que aparece sustantivado ya en el mismo subtítulo, y que hemos optado por traducir como "germinación", conservando así el significado del sustantivo *Keim*, que significa "germen, embrión". También podría haberse vertido en este caso como "brote" o "aparición", pero, dado que en un momento importante del texto, cuando afirma que "en Sócrates se encuentran las formas germinales (*Keimformen*) de las ideas crítico-rationales fundamentales" la única traducción acertada parece ser la de "germinal", hemos optado por unificar todas las apariciones del término en este escrito. Tampoco es sencillo verter al castellano la expresión *ethische Praktiker*, con la que Husserl se refiere, según vimos, a Sócrates como el reformador ético y, en este sentido, el "práctico de la ética" (*ethische Praktiker*). También podría traducirse como el "practicante de la ética", pero, en todo caso, el sentido es el mismo, y es que, como señalamos, Sócrates, a diferencia de Platón, no se ocupa *teórica y sistemáticamente* de los problemas filosóficos, sino solo de un modo *práctico*, de ahí el calificativo.

Finalmente, como se comprobará, hemos añadido en notas al pie las modificaciones o matizaciones que Husserl fue introduciendo en su empleo de este escrito en las lecciones sobre *Filosofía primera*. Hemos añadido las notas en el cuerpo textual principal justo en el lugar donde Husserl introdujo las modificaciones para indicar el lugar exacto, y no, por ejemplo al final de la oración, ya que, como se verá, Husserl introduce a veces varias matizaciones en una misma frase. En la mayoría de los casos son matizaciones menores, pero sintomáticas, como la señalada más arriba con la eliminación de "solamente" (cfr. Hua VII, p. 10, línea 8), y otras veces se trata de desarrollos más extensos o aclaraciones de alguna idea importante.

Por último, quiero extender los agradecimientos anteriores a mis compañeros del Proyecto de Investigación "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II" (FFI 2017-82272-P), dirigido por Agustín Serrano de Haro, con quienes he tenido

la oportunidad de discutir, en el mejor sentido del vocablo alemán *diskutieren*, sobre esta y tantas otras temáticas fenomenológicas durante nuestras Jornadas anuales y en los Cursos de Postgrado que desde hace años venimos celebrando en el marco del Proyecto.

4. BIBLIOGRAFÍA

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. (2003), *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, UNED.

HUSSERL, Edmund (1923), "Die Idee einer philosophischen Kultur. Ihr erstes Aufkeimen in der griechischen Philosophie", en *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*, Lübeck, 45-51.

—, (1956), *Husserliana VII, Erste Philosophie (1923/4)*. Erste Teil: Kritische Ideengeschichte, La Haya, Holanda: Martinus Nijhoff. Ed. de R. Boehm.

—, (1979), *Husserliana XXII, Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, La Haya, Holanda: Martinus Nijhoff. Ed. de B. Rang.

—, (1986), *Husserliana XXV, Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*. Mit ergänzenden Texten, La Haya, Holanda: Martinus Nijhoff. Ed. de T. Nenon y H. R. Sepp.

—, (1988), *Husserliana XXVII, Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, La Haya, Holanda: Kluwer Academic Publishers. Ed. de T. Nenon y H. R. Sepp.

—, (1994), *Briefwechsel. II. Die Münchener Phänomenologen*, en *Husserliana Dokumente III/I-10*. Band II, La Haya, Holanda: Kluwer Academic Publishers. Ed. de Karl Schuhmann.

—, (1994), *Briefwechsel. III. Die Göttinger Schule*, en *Husserliana Dokumente III/I-10*. Band VIII, La Haya, Holanda: Kluwer Academic Publishers. Ed. de Karl Schuhmann.

—, (1994), *Briefwechsel. VIII. Institutionelle Schreiben*, en *Husserliana Dokumente III/I-10*. Band VIII, La Haya, Holanda: Kluwer Academic Publishers. Ed. de Karl Schuhmann.

—, (2002), *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos. Introducción de Guillermo Hoyos Vásquez y traducción de

Agustín Serrano de Haro. Existe una reedición en la colección Siglo Clave de 2012.

- , (2014), *Husserliana LXII, Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 - 1937)*, New York, Springer. Ed. de Rochus Sowa y Thomas Vongehr.

ORTEGA Y GASSET, José (1915), "Meditación del Escorial" en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/ Taurus, 2004-2010, vol. II, 658-664.

SAN MARTÍN, Javier (1987), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos. Existe reedición de 2008 en Biblioteca Nueva.

- , (2007), *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid: Biblioteca Nueva.

- , (2015), *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid: Trotta.

SEPP, Hans Rainer y NENON, Thomas (1988), "Einleitung der Herausgeber" en *Husserliana XXVII, Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, La Haya, Holanda: Kluwer Academic Publishers. Ed. de T. Nenon y H. R. Sepp, IX-XXX.

SERRANO DE HARO, Agustín (2011), "Husserl y el sentido de la historia a la altura de 1923" en *Revista Laguna*, Núm. 28, 9-22.

LA IDEA DE UNA CULTURA FILOSÓFICA. SU PRIMERA GERMINACIÓN EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

Edmund Husserl

El carácter fundamental de la ciencia griega que parte de Tales es la "filosofía", es la repercusión sistemática de un interés teórico liberado de todos los demás propósitos, un interés puramente en la verdad por mor de la verdad. Pero, en este sentido, ciencia pura no se refiere meramente a una nueva configuración cultural que, sencillamente, se suma a las demás configuraciones culturales. Ella prepara un giro para el desarrollo de toda la cultura que la conduce en su conjunto a una determinación superior. En el interés puramente teórico por la tendencia, por así decirlo, innata hacia la universalidad sistemática, la filosofía no podía permanecer en su preferencia inicial, perfectamente comprensible, por los problemas cosmológicos. Por más que exista el mundo en la consideración natural externa como la totalidad de todas las realidades, la cual abarca en sí a la humanidad como un grupo subordinado de particulares, el mundo, sin embargo, se da a los sujetos actuantes, y aun en particular a los investigadores, en el vivir actual, en la forma necesaria de orientación "yo y mi mundo circundante", "nosotros y nuestro (común) mundo circundante". Esta "coordinación principal" también debió hacerse efectiva para el interés que investiga teóricamente. 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 elegir. Debíó confrontarse con ello ya en el dominio mismo de la ciencia, dado que las teorías bosquejadas, de inmediato involucradas en la disputa de los sistemas, debían defender su *derecho*. De este modo, la ciencia incipiente tuvo que superar la forma originaria de desarrollo de la investigación teórica ingenua para poder llegar a ser ciencia verdaderamente racional, que se justifica intuitivamente y de forma definitiva; ella tuvo que investigar, en un autoexamen *teórico-científico*, las *normas* de una ciencia que se justifica definitivamente y, según ello, tuvo finalmente que perseguir conscientemente una configuración esencialmente reformada, a saber, la de una ciencia dirigida y justificada de forma teórico-científica.

Mas similares problemas normativos afectaron, además de a los teóricos en su actuación cognoscitiva, a los sujetos actuantes en general. De este modo debió entrar todo el complejo de las últimas y más altas preguntas en el campo del trabajo teórico, apuntando al conjunto de las ideas normativas absolutas, las cuales, en su validez inatacable e incondicional, deben determinar por principio la acción humana en cada esfera. Incluso si estas ideas pudieron fungir, en cierto modo como entelequias ocultas, ya antes de su contemplación pura y su configuración teórica, como fuerzas que determinan el desarrollo: solo cuando son conscientemente elaboradas e inteligidas apodícticamente como formas de una posible legitimidad pudieron y pueden hacer efectiva una "humanidad auténtica". Porque, qué significa esto sino una humanidad que en verdad ha alcanzado la mayoría de edad, y que, como tal, aspira a vivir en todo momento en una autorresponsabilidad vigilante; que está dispuesta en todo momento a seguir a la "razón", y a regirse a sí misma, y solo conforme a las normas pensadas e inteligidas por sí mismas; y que quiere estar siempre preparada y capacitada para defender la absoluta legitimidad normativa de su actuación a partir de las fuentes últimas de la validez definitiva. De este modo, pues, hubo de corresponder a la filosofía —a la ciencia universal— la tarea de ayudar a la humanidad, que se dejaba llevar de modo ciego, a lograr la más profunda autoconciencia, la conciencia de su verdadero y auténtico sentido de la vida. Su mayor obligación hubo de ser, ante todo, darle a este sentido la forma racional última, la de una teoría aclarada y comprendida en todas sus partes, justificada hasta lo último en todo respecto. Esta, desarrollada

sistemáticamente en ciencias de principios, hubo de poner de manifiesto fundadamente todo el sistema de normas que una humanidad debe satisfacer para poder llegar a ser una auténtica y verdadera humanidad, una humanidad guiada por la razón pura práctica. En cuanto filosofía, el sentido más propio de una ciencia universal de los principios, ella misma hubo de mostrar en la combinación de sus reflexiones racionales últimas que un desarrollo de la humanidad verdaderamente humano nunca sería posible en la forma de un crecimiento meramente orgánico, ciego y pasivo; que, por el contrario, esta solo es posible a partir de la libertad autónoma y, en primera línea, desde una *ciencia* verdaderamente autónoma; pero, máximamente, desde una filosofía universal que se ha dado a sí misma en sus disciplinas de principios su sistema legal absoluto, la ley universal para todas las leyes auténticas posibles. La filosofía misma debe mostrar con una racionalidad, vinculante en última instancia, que la cultura histórica crecida naturalmente solo puede tener la forma desarrollada de una cultura genuinamente humana en la forma de una cultura metódica y científicamente fundamentada, y —expresado *idealmente*—, en la forma de una comprensión última de sí misma, desde una racionalidad última, es decir, a partir de principios absolutos evidentes de una cultura filosófica legitimadora y configuradora prácticamente.

La primera germinación y elaboración de esta convicción decisiva para la historia de la humanidad se puede mostrar en el transcurso evolutivo de la filosofía griega. En general, la historia de la filosofía (que, por haber crecido inicialmente como ciencia universal, debe seguir siendo, pues, según su sentido esencial, ciencia universal) puede ser considerada desde el punto de vista de su función humana más elevada —desde el punto de vista de su necesaria determinación a gestar una autoconciencia universal y últimamente racional de la humanidad, mediante la cual ella pueda ponerse en camino de una humanidad auténtica. A continuación se esbozará, sin mayor elaboración, un fragmento de tal modo de consideración, más como invitación a una realización realmente más minuciosa que como pretensión de un resultado logrado.

La primera filosofía¹, orientada ingenuamente hacia el mundo exterior, experimentó una ruptura en su desarrollo debido a la *skepsis* sofística. Las ideas de la razón en todas sus formas básicas resultaron desacreditadas por las argumentaciones sofísticas, que presentaron² lo verdadero en sí en todo sentido —lo existente en sí, lo bello en sí, lo bueno en sí— como una ilusión engañosa. Con ello perdió la filosofía el sentido de su propósito. Para lo existente, lo bello, lo bueno, que por principio solo son subjetivos-relativos, no había proposiciones ni teorías verdaderas en sí³. Pero esto no afectaba solo a la filosofía. La vida activa en su totalidad se vio privada de sus objetivos normativos firmes, la idea de una vida práctica según la razón perdió su validez. *Sócrates* fue el primero en reconocer los problemas frívolamente tratados en las paradojas sofísticas como problemas del destino de la humanidad en su camino hacia una auténtica humanidad. Él reaccionó contra la sofística como reformador práctico⁴. ⁵*Platón* transfiere el peso principal de esa reacción a la ciencia, convirtiéndose en su reformador científico-teórico, y dirige el camino del desarrollo autónomo de la humanidad por primera vez en y sobre la vía de una cultura científica⁶.

⁷En lo que se refiere, en primer lugar, a *Sócrates*, su reforma ética de la vida consiste en que, para él, la vida verdaderamente satisfactoria es una vida desde la razón pura, esto es, una vida en la que el ser humano, en incansable autorreflexión y radical rendición de cuentas, pone en práctica la crítica —crítica evaluativa última— de sus metas vitales⁸. Tal rendición de cuentas⁹ se lleva a cabo como proceso cognoscitivo y, ciertamente,¹⁰ como regresión metódica a

¹ Añadido [en adelante A]: “de los griegos” en Husserliana VII, *Erste Philosophie (1923/4)*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, La Haya, Holanda: Martinus Nijhoff, 1956, ed. de R. Boehm, p. 8, línea 24 [nota del traductor].

² A: “como pretendidamente demostrado, mediante argumentaciones impresionantes”, Hua VII, p. 8, líneas 29-30.

³ A: “ninguna ciencia o, lo que entonces era lo mismo, ninguna filosofía”, Hua VII, p. 8, líneas 32-34.

⁴ Esta última frase aparece modificada así en las lecciones: “Como es sabido, él reaccionó contra la *skepsis* solo como reformador práctico”, Hua VII, p. 9, líneas 5-6.

⁵ En Hua VII nuevo párrafo.

⁶ Husserl amplía y matiza esta reflexión en las lecciones: “Al mismo tiempo, sin abandonar los impulsos socráticos, guía el camino del desarrollo autónomo de la humanidad, en el sentido de su desarrollo hacia una humanidad racional, primeramente a través de la ciencia, de la ciencia reformada en el nuevo espíritu de radical intelección en el método”, Hua VII, p. 9, líneas 9-14.

⁷ En las lecciones introduce Husserl un párrafo justo antes de este: “Explicaremos por partes y según las doctrinas principales el sentido del trabajo vital socrático y después el del platónico. Respecto al primero, sigamos el rico esbozo que nos ha transmitido Platón”, Hua VII, p. 9, líneas 14-17.

⁸ En las lecciones añade Husserl aquí “y entonces, por supuesto, y mediados por ellas, de sus caminos vitales, de sus medios respectivos”, Hua VII, p. 9, líneas 23-24.

⁹ Husserl añade “y crítica”, Hua VII, p. 9, línea 25.

¹⁰ Husserl añade “según Sócrates”, Hua VII, p. 9, línea 26.

la fuente originaria de todo derecho y de su conocimiento; expresado en nuestro lenguaje: a¹¹ "completa claridad", "intelección", "evidencia". En este método de conocimiento de la clarificación se confronta normativamente lo bello y lo bueno *mismos* puestos antes la vista, en entera claridad, a lo supuesto como bello y bueno. Con otras palabras: el verdadero y auténtico saber de lo bello y lo bueno, generado originariamente en la completa evidencia, es el único que hace al ser humano verdaderamente virtuoso¹². Es la condición necesaria (y, según Sócrates, también la suficiente) de una vida racional o ética. Solamente¹³ la irracionalidad, el dejarse ir ciegamente en la ausencia de claridad¹⁴, que no se esfuerza por aquel auténtico conocimiento del verdadero bien, hace a los seres humanos infelices, les hace perseguir objetivos necios. En el proceso reflexivo de hacer evidente aquello que realmente se persigue, y todo aquello que, al mismo tiempo, se había presupuesto sin claridad como supuestas bellezas y fealdades, utilidades y nocividades, se separa lo verdadero y lo falso, lo auténtico y lo inauténtico. Se separa, justamente, porque, en claridad completa, el contenido esencial propio de las cosas mismas llega a realización intuitiva y, a una con ello, su ser valioso y su ser no valioso *mismos*¹⁵. Cada aclaración de este tipo adquiere inmediatamente un significado ejemplar. Lo que viene a la intuición en el caso particular¹⁶ como lo verdadero o auténtico mismo y como norma¹⁷ de la mera opinión oscura se ofrece, sin más, como ejemplo para algo *universal*. Este es intuido en la pura intuición de esencia que se sitúa de modo natural, en la que todo lo empíricamente casual adopta el carácter¹⁸ de las

¹¹ En las lecciones matiza Husserl "mediante la regresión a" en lugar de "a", Hua VII, p. 9, línea 28.

¹² Estas dos últimas frases son revisadas y ampliadas por Husserl como sigue: "Toda vida humana despierta se ejecuta como aspiración y acción externas e internas. Mas toda acción se mueve por presunciones, convicciones: presunciones del ser, referidas a las efectividades reales del mundo circundante, pero también presunciones de valor, presunciones sobre lo bello y lo feo, sobre lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, etc. Estas presunciones son, antes de nada, completamente vagas, lejos de cualquier claridad originaria. El método de conocimiento socrático es un método de entera clarificación. En él, lo meramente supuesto como bello y bueno, son confrontados normativamente a lo bello y a lo bueno *mismos*, obtenidos en una clarificación plena, logrando, de este modo, un verdadero saber de ello. Este auténtico saber, generado originariamente a través de la completa evidencia, es el único, enseña ahora Sócrates, que hace al ser humano verdaderamente virtuoso; o, lo que es equivalente, lo único que puede proporcionarle verdadera felicidad, la mayor satisfacción pura posible", Hua VII, p. 9, línea 29, p.10, línea 6.

¹³ Este "solamente" es eliminado en las lecciones, Hua VII, p. 10, línea 8.

¹⁴ Aquí añade y matiza Husserl: "la apática pasividad, que omite esforzarse por aclararse sobre el auténtico conocimiento de lo bello y lo bueno *mismos*", Hua VII, p. 10, líneas 9-11.

¹⁵ En Hua VII nuevo párrafo.

¹⁶ A: "En el caso particular individual de la vida, de la historia, del mito", Hua VII, p. 10, líneas 22-23.

¹⁷ En las lecciones "norma" es sustituida por "medida", Hua VII, p. 10, línea 23.

¹⁸A: "de lo inesencial y", Hua VII, p. 10, líneas 27-28.

variables libres, como *esencialmente* auténtico *en general* y, en esa universalidad pura o apriórica, como norma válida para todos los casos particulares concebibles de tal esencia en general.

Resumamos. Sócrates, el práctico de la ética¹⁹, empezó por situar en el centro del interés —ético-práctico— la oposición fundamental de toda vida personal despierta, la que hay entre la opinión sin aclarar y la evidencia. Él reconoció por primera vez la necesidad de un método universal de la razón y reconoció el sentido fundamental de este método²⁰ como crítica intuitiva y apriórica de la razón; dicho con más precisión, como método de autorreflexiones clarificadoras, que llegan a plenitud en la evidencia apodíctica, como fuente originaria de toda validez última. Él intuyó por primera vez la existencia en sí de esencialidades puras y generales como absolutas donaciones de sí mismas de una intuición pura y general²¹. En relación con este descubrimiento, la rendición de cuentas radical exigida en general por Sócrates para la vida ética logró *eo ipso* la forma significativa de una normatividad de principio o justificación de la vida activa según las ideas generales de la razón que han de ponerse de manifiesto mediante la pura intuición de esencia.

Es posible que todo esto esté ausente en Sócrates, junto a su falta de propósitos teóricos²², también de una configuración propiamente científica y de una realización sistemática²³: sin embargo, lo cierto es que, de hecho, en Sócrates se encuentran las formas germinales de las ideas crítico-racionales fundamentales, cuya configuración teórica y tecnológica, y más fecundo desarrollo, constituye la gloria inmortal de Platón.

Platón trasladó a la ciencia el principio socrático de la rendición de cuentas radical. El conocer de modo teórico, investigar y justificar son, ante todo, solo una forma particular de la vida en sus empeños y acciones. También aquí, pues, se requiere una reflexión radical sobre los principios de su autenticidad.

Si la reforma socrática de la vida se dirigió contra los sofistas en la medida en que estos enmarañaron y corrompieron con su subjetivismo las ideas

¹⁹ A: "en reacción contra la sofística que negaba todo sentido racional de la vida", Hua VII, p. 11, líneas 5-6.

²⁰ A: "expresando modernamente,", Hua VII, p. 11, línea 11.

²¹ En las lecciones se modifica el final de esta frase: "de una pura intuición de esencia", Hua VII, p. 11, líneas 16-17.

²² "teórico-científicos" matiza Husserl en las lecciones, Hua VII, p. 11, líneas 23-24.

²³ A: "como teoría científica del método de una auténtica praxis de vida", Hua VII, p. 11, línea 26.

morales²⁴ generales, del mismo modo se dirige Platón contra ellos en cuanto corruptores de la ciencia (de la “filosofía”). Los sofistas encontraron tan poca resistencia en ambos aspectos y produjeron efectos tan dañinos porque se carecía tanto de una auténtica vida racional en general como de una auténtica vida cognoscitiva científica. También aquí era toda la racionalidad mera pretensión ingenua, oscura en sí misma sobre la posibilidad y legitimidad última de sus metas últimas y sus caminos. Una vida racional auténtica, en particular un investigar y operar verdaderamente científicos, debe rebasar enteramente el nivel de la ingenuidad mediante la reflexión radicalmente clarificadora, debe —dicho idealmente— disponer de plena justificación suficiente para cada paso, mas, ante todo, de la justificación lograda a partir de principios generados intelectivamente—²⁵. Por el gran rigor mediante el cual Platón, conforme al espíritu socrático, busca superar la *skepsis* científica, enemiga de la ciencia, se convierte en el padre de todas las ciencias auténticas. Se convierte en ello porque, en lugar de tomar a la ligera las argumentaciones sofísticas contra la posibilidad de un conocimiento válido en sí y de una ciencia vinculante para todo ser racional, las someterá, por el contrario, a una profunda y penetrante crítica de principios; porque, al mismo tiempo, emprende la fundamentación positiva de la posibilidad de tal conocimiento y ciencia, y esto (guiado por la más profunda comprensión de la mayéutica socrática) en el espíritu de una intuitiva aclaración de esencia y de la exposición evidente de sus normas de esencia generales; y, finalmente, haciendo todo el esfuerzo posible para poner en marcha una auténtica ciencia basada en tales intuiciones de principios.

Se puede decir que solo con Platón entraron en la conciencia de la humanidad las ideas puras: conocimiento auténtico, teoría y ciencia auténticas y —abarcando todo ello— filosofía auténtica; como también es él el primero que los ha reconocido y ha tratado como los temas de investigación filosóficamente más importantes por ser los más de principio. Platón es también el creador del problema filosófico y de la ciencia del método; es decir, del método para realizar sistemáticamente la más alta idea directiva de la “filosofía” inherente a la esencia misma del conocimiento. Conocer auténtico, verdad auténtica (válida en sí misma, determinante de modo definitivo), existente en sentido auténtico y

²⁴ “éticas” en lugar de “morales” en las lecciones, Hua VII, p. 12, línea 6.

²⁵ En Hua VII nuevo párrafo.

verdadero (como sustrato idéntico de una verdad que determina definitivamente) se convierten para él en correlatos de esencia. El conjunto total de todas las verdades válidas en sí, que han de alcanzarse en el conocimiento auténtico posible, forma necesariamente una unidad teóricamente conectada y que ha de ponerse metódicamente en obra, la de una ciencia universal. Esto es la filosofía en sentido platónico. Su correlato es, por tanto, la totalidad de todo lo verdaderamente existente.

Con ello entra en escena una nueva idea de filosofía, que determina todos los desarrollos posteriores. De ahora en adelante no debe ser mera ciencia en general, constructo ingenuo de un interés puramente teórico²⁶. Tampoco, (como antes), meramente universal, sino, *al mismo tiempo*, ciencia *absolutamente justificada*. Debe ser una ciencia que aspira en cada paso y en todo respecto a la validez definitiva y, ciertamente, sobre la base de justificaciones realmente activadas, de las cuales ha de responder en todo momento el que conoce (y el que conoce con él) como absolutas en completa intelección²⁷. Con la dialéctica platónica, el comienzo de una nueva época, se vislumbra ya que una filosofía de ese más alto y auténtico sentido solo es posible sobre la base de investigaciones de principio previas en torno a las condiciones de posibilidad de una filosofía. En ello radica, como si estuviera contenida en un germen vivo, la idea posteriormente significativa de una necesaria fundamentación y articulación de la filosofía en dos niveles, una, por así decir, filosofía “primera” y una “segunda” (sin querer asumir, por lo demás, con esta manera aristotélica de hablar, también su sentido histórico)²⁸. En cuanto *filosofía primera*, precede una metodología universal que se justifica por sí misma de modo absoluto; o, expresado teóricamente: una ciencia de la totalidad de los principios puros (aprióricos) de todo conocimiento posible y de la totalidad de lo contenido sistemáticamente en estos, es decir, de las verdades aprióricas deducibles puramente a partir de ellos. Como se puede intuir, con ello se delimita la unidad —inseparablemente conectada debido a la conexión esencial de todas las verdades fundamentadas de principio— de todas las ciencias aprióricas que hay que realizar.

²⁶ “de un interés dirigido puramente al conocimiento”, matiza Husserl en las lecciones, Hua VII, p. 13, líneas 19-20.

²⁷ En Hua VII nuevo párrafo.

²⁸ Esta última frase entre paréntesis fue eliminada en las lecciones, Hua VII, p. 13, línea 34.

En el segundo nivel se encuentra la totalidad de las *ciencias de hechos* "auténticas", esto es, "*explicativas*" según el método racional. En todas sus fundamentaciones justificativas que se retrotraen a la Filosofía Primera, al sistema apriórico del método racional posible en general, obtienen, a partir de su continua aplicación, una racionalidad universal, justamente la de aquella "explicación" específica que puede acreditar como definitivamente justificado cada paso metódico a partir de principios aprióricos (o sea, siempre en la evidencia de una necesidad apodíctica). Estas ciencias —siempre idealmente hablando—, al mismo tiempo, a partir de la reconocida unidad sistemática de los principios aprióricos más elevados, logran la unidad de un sistema racional; ellas son disciplinas de una "*Filosofía segunda*", cuyo correlato y ámbito es la unidad de la realidad fáctica efectiva.

Pero regresemos de nuevo al propio Platón, pues también ahora debe insistirse en que en absoluto quería ser un mero reformador de la ciencia. En su propósito último también permaneció siempre socrático en sus esfuerzos científico-teóricos, es decir, ético²⁹ en el sentido más universal. De modo que su investigación teórica tenía aún un significado más profundo. Se trata, dicho brevemente, de la siguiente convicción fundamental, cuyo pleno sentido y completo y legítimo alcance quedan todavía lejos de haber sido sopesados: la fundamentación válida definitivamente, el afianzamiento, la legitimación de *cualquier* actividad humana racional se realiza en las formas y a través del medio de la razón *teórica*³⁰ —y se lleva a cabo, en última instancia, mediante la filosofía. El ascenso de la humanidad hacia la altura de una verdadera y auténtica condición humana presupone el desarrollo de la auténtica ciencia en su totalidad enraizada y vinculada por principios. Ella es la sede cognoscitiva de toda racionalidad; de ella obtienen los designados dirigentes de la humanidad —los "arcontes"— las intuiciones intelectivas según las cuales ordenan racionalmente la vida de la comunidad.

Mediante tales intuiciones se delinea la idea de una nueva cultura; esto es, como una cultura en la que la ciencia no crece solamente entre otras configuraciones de la cultura y aspira cada vez más conscientemente hacia su *telos* de ciencia "auténtica", sino en la que la ciencia está llamada a asumir y perseguir

²⁹ "Práctico de la ética" (*ethischer Praktiker*)" matiza Husserl en las lecciones, Hua VII, p. 14, línea 25.

³⁰ "A: "que juzga predicativamente", Hua VII, p. 14, línea 31.

cada vez de manera más consciente la función del *Hegemonikon*³¹ de toda cultura en general —de manera semejante al *Nous*³² en el alma individual frente a las otras partes del alma. El desarrollo de la humanidad como un proceso de cultivo no se realiza solo como desarrollo en los seres humanos individuales, sino como desarrollo en el cultivo del "ser humano en grande". La más alta condición de posibilidad de su cultivo hacia una³³ cultura "auténtica" es la creación de ciencia auténtica. Ella es el medio necesario para la elevación y la consecución³⁴ de toda otra cultura auténtica y, al mismo tiempo, es ella misma una forma de tal cultura. Todo lo verdadero y auténtico debe poder ser acreditado como tal, e incluso solo es posible como una libre elaboración surgida a partir de la evidencia de la autenticidad del objetivo. La acreditación última, el conocimiento último de todo lo auténtico, en cuanto conocimiento, está sujeto a normas científicas³⁵ y posee su forma racional más elevada como justificación basada en principios, es decir, como filosofía.

También tales pensamientos (aquí, por supuesto, perfeccionados) fueron, en sus rasgos esenciales, *prefigurados* por Platón, preparados, mas también fundados en sus formas primitivas. Y, ciertamente, la *tendencia*, ante todo característica fundamental de la *cultura europea*, a la racionalización universal mediante una ciencia que primeramente se configura a sí misma de un modo racional, despertó por vez primera con el genio de Platón. Y adopta, solo a consecuencia de su repercusión, la forma, que cada vez se irá configurando con más fuerza, de una norma justamente reconocida en la conciencia general de cultura, y finalmente (en la época de la Ilustración), la forma de una idea directiva que ha de dirigir de modo consciente el desarrollo de la cultura.

Especialmente precursor en estas relaciones resultó el reconocimiento de que el ser humano individual y su vida deben considerarse necesariamente como un miembro que opera en la unidad de la comunidad y de su vida comunitaria, y que, por tanto, tampoco la idea de la razón es meramente la del ser humano individual, sino una idea de la comunidad, bajo la cual, pues, también han de ser juzgadas normativamente la humanidad agrupada en sociedades y

³¹ En el original en griego, y añade "de toda la vida comunitaria, y con ello", Hua VII, p. 15, línea 6.

³² Originalmente en griego.

³³ A: "verdadera y", Hua VII, p. 15, línea 13.

³⁴ "y la mejor consecución posible" matiza Husserl en las lecciones, Hua VII, p. 15, línea 15.

³⁵ "adopta la forma de conocimiento judicial y, como tal, está sujeto a normas científicas", matiza Husserl en las lecciones, Hua VII, p. 15, líneas 20-23.

las formas de los modos de vida sociales instauradas históricamente. Como es sabido, Platón denomina a la comunidad, en atención a su forma normal de desarrollo, el Estado, el "ser humano en grande". Él se guía, evidentemente, por la apercepción, naturalmente adulta, que determina el pensamiento y la acción de la vida política-práctica de un modo general e inevitable, la cual contempla las comunidades, ciudades y Estados, en analogía con los seres humanos individuales, como seres que piensan, sienten, deciden en la práctica, que actúan —algo así como personalidades. Y, de hecho, como todas las apercepciones originarias, también esta posee en sí misma una legitimidad originaria. Así, Platón se convierte en el fundador de la doctrina de la razón social, de una comunidad humana verdaderamente racional en general o de una vida social auténtica en general —en resumen, el fundador de la ética social como la ética plena y verdadera. Esta tenía para Platón, totalmente en el sentido de las explicaciones anteriores, un carácter especial por su idea atendida a principios de la filosofía. Es decir, si Sócrates había fundado la vida racional en un saber que se justifica intelectivamente, ahora, para ese conocimiento, entra en escena con Platón la filosofía, la ciencia justificada absolutamente. Luego además, también para la vida individual racional, la vida en comunidad, y para el hombre individual, el ser humano en grande. La filosofía se convierte, de este modo, en el fundamento racional, en la condición de principio de posibilidad de una comunidad auténtica, verdaderamente racional y de su vida verdaderamente racional. —Incluso si ello se limita en Platón a la idea de la comunidad del Estado y es pensado de un modo temporalmente condicionado, la extensión universal de sus ideas fundamentales es fácil de aplicar a una colectividad humana comunitarizada, por ampliamente que la concibamos. Con ello se abre camino la idea de una nueva humanidad y de una cultura de la humanidad, y, ciertamente, como una humanidad y una cultura a partir de la razón filosófica.

Cómo debiera desarrollarse ulteriormente esta idea en una racionalidad pura, hasta dónde alcanza su posibilidad práctica, en qué medida debe ser reconocida como la norma práctica más elevada y hacerla eficaz, son aquí preguntas abiertas. Pero, en todo caso, las ideas platónicas fundamentales de una filosofía estricta como función de una vida comunitaria que debe ser reformada a través de ella, ejercen, *de facto*, un constante y creciente efecto. Consciente o inconscientemente, determinan el carácter esencial y el destino del desarrollo europeo de la cultura. La ciencia se extiende a todas las esferas de la vida y

exige en todas partes, conforme ha progresado, o cree que así ha sido, el significado de una autoridad que da las normas en última instancia.

Por tanto, en este sentido, el carácter fundamental de la cultura europea puede caracterizarse perfectamente también como racionalismo y su historia puede ser considerada desde el punto de vista de la lucha por la implantación y configuración del sentido que le es característico, de la lucha por su racionalidad. Pues todas las luchas por una autonomía de la razón, por la liberación del ser humano de los lazos de la tradición, por la religión "natural", el derecho "natural", etc. son, en última instancia, luchas o reconducen a luchas por la función normativa universal de las ciencias que siempre han de ser justificadas de nuevo y que finalmente abarcan el universo teórico. Todas las preguntas prácticas albergan en sí preguntas cognoscitivas, que, por su parte, se pueden comprender de modo general y convertir en preguntas científicas. Incluso la pregunta por la autonomía de la razón como el más alto principio de la cultura debe ser planteada científicamente y ser decidida con validez científica definitiva.

Traducción de Noé Expósito

**COMENTARIOS
Y
NOTAS CRÍTICAS**

CRESPO, M. (Ed.). *Filosofía trascendental, Fenomenología y Derecho Natural*. Hildesheim: Georg Olms, 2018, 193 pp.

Adrián Bueno Junquero

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

adrianbuenojah@gmail.com

Como resultado de un simposio organizado en Mayo de 2015 por el Instituto Cultura y Sociedad (ICS) de la Universidad de Navarra nace la obra que tengo el honor de comentar por su carácter novedoso y su ambiciosa pretensión dentro del restringido campo de la orientación fenomenológica del Derecho. Me remito a las palabras del mismo editor de la obra, Mariano Crespo, para ubicarla en el contexto temático donde se inscriben las distintas interrogaciones particulares: “se proponía profundizar histórica y sistemáticamente en las distintas teorías de la ley natural y de la racionalidad práctica” (p. 7)¹. A la complejidad de esta empresa interdisciplinar ha de sumársele la intención de circundar alrededor de una posible inteligibilidad de la esencia de lo jurídico, examinada fenomenológicamente a través de aquellos elementos que son anteriores a toda disposición normativa y que pueden mentarse como “pre-positivos”. A título de ejemplo podemos mencionar desde los estados de cosas que se encuentran en los actos del *prometer*, *transmitir*, etc. en el proyecto de Adolf Reinach, hasta la noción de *ponderación* presentada por Esteban Marín en su contribución, transitando por la reconstrucción sistemática que plantea Mariano Crespo sobre la corriente eidética que orienta el análisis del Derecho hacia descripciones formadas sobre el “método” trascendental de la fenomenología. En todo caso, no cabe duda alguna que

* Si no se dice lo contrario, las traducciones son del propio autor.

¹ Cabe recordar que ha sido editado por Ana Marta González y Alejandro G. Vigo.

las investigaciones realizadas por el editor en los años previos a la publicación de la obra han contribuido enormemente a la celebración probablemente de la primera obra conjunta de fenomenología del Derecho en habla hispana².

La primera de las contribuciones corre a cargo de Marta Albert y se titula "Ética material de los valores y Derecho natural". Tras la publicación en 2004 de su obra titulada *Derecho y Valor. Una filosofía jurídica fenomenológica* —donde la autora expone la triple dimensión del obrar en su carácter jurídico—, esta vez se interroga por la posibilidad de hacer aterrizar todo Derecho natural sobre el suelo fenomenológico de la ética material de los valores elaborada por Max Scheler en su famosa obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Ya en las primeras páginas el/la lector/a se encontrará con una definición de la "ética material de valores" estrictamente scheleriana que será fundamental para ubicar el punto de partida de la orientación fenomenológica. No ocurre lo mismo, sin embargo, con la definición de Derecho natural, que como bien recuerda la autora, no escapa fácilmente de la multiplicidad de interpretaciones elaboradas por la ciencia jurídica y la Filosofía del Derecho.

Retomando la idea aristotélica de las relaciones de necesidad en el ámbito social presente en la *Ética a Nicómaco* (p. 12), se ha de reconocer a la autora la lograda tríada de caracteres o notas esenciales presentes en toda manifestación de Derecho natural: (1) una doble genealogía de la necesidad que conecta con las cosas mismas a través de la "proyección en la vida social y en relación al problema de justicia" (p. 13) y que puede denominarse "*a priori* de necesidad" (p. 13); (2) como todo valor jurídico posee "un propio ser y un contenido material que puede ser conocido por el hombre" (p. 13), este aparente carácter "*per se*" termina siendo, a juicio de la autora, contradictorio; (3) la concepción de la persona jurídica se halla envuelta de "un entramado de necesidades esenciales jurídicamente relevante" sobre todo porque "la dimensión relacional es estructural al ser humano" (p. 13). Es a través de esta tríada de caracteres o notas esenciales de todo Derecho natural que la autora identifica tres puntos de partida

² A pesar de las interesantes aportaciones a las cuestiones éticas, destacamos las dos contribuciones más recientes en materia de fenomenología el Derecho: Crespo, M. (2016). Fenomenología y filosofía del derecho. *Pensamiento*, 72 (274), 1247-1261; Crespo, M. (2016). Derecho Natural y Fenomenología. Una aproximación desde las ideas de Hans Reiner. En Cianciardo, J. & Zambrano, P. (Coords.). *Razón Práctica, Autonomía y Derechos Fundamentales* (pp. 19-35). Ciudad de México: Tribunal Federal de Justicia Administrativa.

presentes en toda teoría iusnaturalista: la existencia de necesidad en la “naturaleza de las cosas”, el carácter objetivo y cognoscible de la justicia y el puesto central de la persona en el mundo jurídico (p. 14). Ello, además, le sirve de contrapunto para contrastar la teoría de Scheler con las bases del iusnaturalismo a través de una interpretación de la famosa máxima husserliana *zu den Sachen selbst!* basada en una visión eidética de la fenomenología de *Ideas I*, donde efectivamente Husserl conecta el retorno a las cosas mismas con la diferenciación de la actitud natural y la actitud propiamente fenomenológica. Solamente si nos orientamos a las cosas de un modo filosófico podemos desvelar sus mismidades, esto es, sus notas esenciales o *esencia (das Wesen)*, manifestadas, eso sí, por medio de unas “conexiones de necesidad que, en ocasiones, son de necesidad esencial” (p. 15).

Tomando como referencia la compleja estructura de la intencionalidad que impregna tanto el campo noético como el noemático, no es posible hallar dichas conexiones esenciales de necesidad en el marco de una subjetividad cerrada. Precisamente porque “hay necesidad más allá de la convención” (p. 15), retrotraer la ética material de los valores a la dación fenomenológica exige hacerla aterrizar sobre un determinado campo eidético de naturalezas ideales, accesibles, no obstante, por medio de la autodación que proporcionan las intuiciones y el encabalgamiento de actos que impregna la compleja estructura de la actividad fenomenológica. A propósito de estas cuestiones relativas al método fenomenológico, la autora identifica en esta referencia el cumplimiento del primer principio del iusnaturalismo, según el cual se muestra la *existencia de necesidad en la “naturaleza de las cosas”*. Pero no será suficiente la constatación del carácter apriorístico y material de la ética scheleriana para fundamentar sus vínculos con el iusnaturalismo. Las dos tesis restantes encuentran asimismo cumplimiento a través de una mirada tendida sobre la noción de necesidad, explorada a través de su pertenencia a la razón y a las emociones (p. 17), ahondando, posteriormente, en las famosas leyes pascalianas del corazón que terminan arrojando al ser humano al horizonte de la *objetividad de los valores*. En este sentido, siempre corremos el riesgo de juzgar valorativamente una determinada concepción de lo justo, lo bueno, lo bello, etc. De ahí la importancia de orientarnos a través de la *actitud* fenomenológica hacia la región de las esencias o mismidades que también se presentan en el campo material de los valores, aunque no a través de un formalismo que resuena a neokantismo, sino a través de, como recuerda la

autora, “el marco de una determinada experiencia personal que supone la superación de la resistencia que el mundo nos presta” (p. 19).

La reflexión prosigue con la determinación de los dos órdenes de valor diferenciados que hallan su primera manifestación en la obra de Scheler *Trabajo y Ética* (1899) a través del ejemplo del símil de los colores. En efecto, el orden primero “distingue los valores según la altura de sus depositarios” —orden *formal*—, mientras que el segundo “discrimina según las modalidades de valor” —orden *material*— (p. 19). Como hay una determinada influencia del carácter *apriorístico* en la formulación de la ética material de los valores, también los órdenes encuentran, en su carácter *a priori*, una jerarquía de valores. Aquellos que se encuentran en el estrato más hondo y más bajo de todos se denominan valores sensibles (*sinnliche Werte*) y agrupan tanto lo agradable como lo desagradable. En el siguiente estadio superior hallamos los valores vitales (*Lebenswerte*) donde se enmarca lo noble, lo vulgar, lo bueno, lo malo, etc. A este tipo de valores les seguiría en ascenso los valores espirituales (*geistige Werte*) donde tendría lugar el denominado *percibir sentimental espiritual* y las preferencias, el amor o el odio espirituales (p. 20). Finalmente hallamos un último estrato de valor denominados “valores de lo santo y lo profano (*das Heilig und das Unheilig*)” (p. 20), que son los que se encontrarían vinculados a lo absoluto por su misma definición.

Una vez ubicados los correspondientes tipos de valores y justificada su dimensión apriorística, quedaría por responder a la pregunta de cómo podemos acceder a ellos en nuestra vida o experiencia cotidiana. Precisamente en esta dirección se encuentran los análisis de las siguientes páginas donde Albert incorpora la concepción scheleriana de la llamada *teoría de la funcionalización*, representada en términos de la remisión de lo apriorístico al flujo vivencial, operando, eso sí, a través del engranaje que vertebra la “experiencia natural y científica” (p. 21). Retomando la concepción scheleriana de la *epojé* husserliana basada en la noción de *resistencia*, reconduce la noción del valor a esta dimensión prerreflexiva que previamente se da en las experiencias de resistencia con respecto al mundo para terminar definiéndola en términos de “contenidos prelingüísticos” (p. 229). Con la diferenciación entre el sentir que remite a los sentimientos no intencionales y el sentir propiamente intencional (p. 22) se describe este acceso o enlace *primario* que caracteriza a todo sentir intencional de los valores, sin intermediarios. De este modo se muestra el denominado “carácter subliminal de la

fenomenología de Scheler" (p. 23) por medio de la inmediatez que proporciona el sentir intencional —y su referencia a la autodación—, pues la resistencia es tan poderosa que debemos *enfrentarnos* de alguna manera a los *sentires* encontrados. Así es cómo se produce el salto cualitativo hacia la necesidad de una reflexión "para que se nos vuelva objetiva esa percepción sentimental" (p. 23).

En este punto el/la lector/a encontrará minuciosos análisis sobre la concepción scheleriana de la intuición emocional y sus vínculos con la jerarquía de los valores, donde la autora remite al texto de Scheler *Ensayo de fundamentación de un personalismo ético* para recordar el carácter personalista de su ética, y por lo tanto, del *a priori* ya mencionado. Es especialmente destacable la reflexión que realiza sobre las características o notas esenciales del posible Derecho natural axiológico (pp. 27-38), donde las referencias a las obras de Scheler o las citas de algunos de sus contemporáneos otorgan a la investigación un rigor ineludible. Entre las referencias que la autora menciona sobre la posibilidad de incluir la ética material de los valores de Scheler en una suerte de iusnaturalismo axiológico, cabe mencionar la constatación de los llamados *derechos morales* o *derechos naturales* (p. 28), y sobre todo, el itinerario que se despierta en aquellos/as que pretenden transitar por la filosofía fenomenológica del autor cargando con el peso de la pregunta por la moralidad de su propuesta ética. De alguna manera se inicia con la pregunta por el lugar propio del iusnaturalismo en este estadio de moralidad y terminará por determinar cuáles son los modos operativos de la intuición fundamental en la constitución de lo jurídico, concluyendo que "la voluntad del legislador no determina lo que es o será Derecho" (p. 38).

Por mencionar algunos niveles o estadios de este itinerario ha de hacerse referencia a la *idea del orden jurídico* y a la *idea del Derecho natural*, analizada desde la jerarquía mencionada del valor y concluida con la descripción de lo que idealmente debe ser tal y como es percibido como algo desconectado de la normatividad porque "no precisa de una norma para ser realizado" (p. 29). A esta declaración le sigue la determinación de la idea del Derecho natural "en el penúltimo estrato de la moralidad" (p. 30), pues en el último se hallan "los valores de lo justo y lo injusto" (p. 30). Otro de los ejemplos es la constatación de la imposibilidad de fundamentar el iusnaturalismo en la naturaleza humana a causa de la ya mencionada "naturaleza" de la legalidad que se nos torna accesible únicamente por medio de las intuiciones fenomenológicas. A través de una crítica frontal al proyecto kantiano, no solamente por el carácter formal de su propuesta

ética sino por la noción de lo *universalmente válido* —al sustituir “el concepto de objetividad por el de validez universal” (p. 31)—, terminará afirmando que “el Derecho es una realidad cultural al servicio de la persona” (p. 31). A este ejemplo le sigue un tercer punto que confirma la no-permanencia del Derecho natural por medio de la teoría de la funcionalización, según la cual los *hechos fenomenológicos* se convierten “en estructuras de nuestras experiencias naturales y científicas” (p. 32). Naturalmente a partir de aquí no puede afirmarse una especie de permanencia del orden jurídico sino más bien su constante remisión a la variación. El cuarto ejemplo que menciona Albert guarda una estrecha relación con este último punto sobre todo porque desciende hasta las últimas capas de sentido y encuentra en la denominada variación del iusnaturalismo una variación “en función del *ethos* vivido por la comunidad” (p. 33). A través de esta afirmación constata que el Derecho natural es relativo a un *ethos* y objetivo para él, siendo, por lo tanto, “independiente de la misión del Estado en el mundo” (p. 35). Una última reflexión atiende finalmente a la idea del orden jurídico desde la des-platonización y la des-aristotelización de la noción de *idea*. Esto quiere decir, dicho en otras palabras, que las ideas no son ni antes ni después a la percepción sino *cum rebus*, esto es, “durante su funcionalización con las cosas” (p. 35). De acuerdo con esta visión cualquier aproximación fenomenológica consistiría en tomar un determinado posicionamiento o actitud con respecto a las cosas mismas por medio de la funcionalización, revelando, así, la esencia de las cosas mismas y permitiendo el enfrentamiento que origina la *resistencia*, lo que causaría, en última instancia, la posible reflexión objetivante que intentaría captar en última instancia la esencia de los valores jurídicos.

Finalmente, el ensayo culmina con una reformulación del Derecho natural de Scheler a través de lo que la misma autora denomina “saber jurídico del erizo” (p.38). Esta visión hallaría su fundamentación en la distinción *Law in action* y *Law in Books* originada por Pound en una contribución a la *American Law Review*, tornándose decisivo el carácter actual del Derecho en la medida en que se define como un *obrar* producto de la funcionalización de los valores jurídicos” (p. 38). De esta manera, adquiere un protagonismo singular la dicotomía iusnaturalismo-iuspositivismo, pues necesita de una reconfiguración que pueda operar con la noción de los valores jurídicos entendidos como “elementos operantes en la praxis jurídica cotidiana (p. 44).

En lugar de ubicar la producción de disposiciones normativas a la espalda de la persona, dice la autora, es un “estar a la espalda” del saber jurídico “del erizo” que «se trasluce no tanto en la adopción de una u otra interpretación de las normas, sino en algo aún más profundo, más bien en el mismo “ocurrírsenos” las ideas que están sobre la base de la posterior argumentación jurídica» (p. 45).

La contribución siguiente se titula *La distinción entre la esfera de lo jurídico a priori y la esfera moral* y viene realizada por el editor de la obra Mariano Crespo. En las primeras páginas hallamos el doble propósito de su contribución: el análisis del “rendimiento” de la crítica que uno de los sectores de la fenomenología del derecho realiza sobre el iusnaturalismo y su reconstrucción sistemática (p. 47). Dada la ausencia de un extenso bloque de autores contemporáneos a Husserl que hayan abordado exhaustivamente la cuestión del Derecho en clave fenomenológica, el análisis de Crespo toma en consideración la teoría *a priori* del Derecho de Adolf Reinach junto a las aproximaciones realizadas por Dietrich von Hildebrand. A propósito de esta empresa filosófica, nos advierte el autor, no nos hallamos ante un horizonte opaco de referencias que nos conduce a tratar la cuestión de un modo historiográfico, como si el Derecho fuera un conglomerado de hechos y tuviera por lo tanto que analizarse empíricamente. Por el contrario, estamos frente un detallado ejercicio filosófico que pretende devenir ante todo fenomenológico. En palabras del autor, la cuestión filosófica central es la confrontación de la peculiaridad de la esfera de lo jurídico “frente a las esferas axiológicas, moral y antropológica” (p.47). Del mismo modo que hallamos en el texto de Marta Albert una cierta presencia del campo eidético de la fenomenología gracias al *apriorismo* que se revela en la ética material de los valores, también adquiere cierto protagonismo la visión eidética del Derecho —predominante en los textos de Reinach— en la medida en que sufre una cierta reconstrucción sistemática. Los modos a través de los cuales el autor tiende una mirada profunda sobre dicha corriente fenomenológica se originan en las denominadas “entidades jurídicas” (*rechtliche Gebilde*) *a priori*, responsables, en cierta medida, de las impresiones normativas, aunque efectivamente “no tienen propiamente carácter normativo” (p. 47). Esta orientación se denomina *eidética* y analiza los modos a través de los cuales dichas entidades *provocan* —en el sentido laxo del término— ciertas impresiones de carácter normativo como pueden ser el carácter de *obligatoriedad* o el crédito de la *transmisión*, siempre analizadas bajo el esquema eidético de las conexiones esenciales.

Ahora bien, lo cierto es que esta lectura fenomenológica coexiste con otro tipo de lecturas igualmente presentes en la comunidad fenomenológica. Como bien muestra el autor, también existe la orientación o *dirección jurídica* que toma la figura del jurista como fundamento para la examinación fenomenológica y la corriente de la *dirección mundana* que parte de la imbricación del fenómeno en la *Lebenswelt*. Incluso hay una tercera posible lectura fenomenológica denominada *trascendental* que se ocupa de la "comprensión o constitución del Derecho" (p. 48) y que encuentra su fundamentación en el itinerario que Husserl plantea en *Ideas I* sobre cómo se constituyen las objetividades de orden superior, las denominadas "comunidades intersubjetivas". Frente a esta visión de carácter trascendental forjada en el seno de una lectura esencialmente trascendental del proyecto husserliano, el autor dedica una serie de páginas a dilucidar las bases o los fundamentos de la mencionada orientación eidética (pp. 49-59) para exponer una reconstrucción que será sometida a una rigurosa comparación con la propuesta de Hildebrand.

Con la intención de exponer la fundamentación de la orientación eidética, el autor se interroga por los *Elementos fundamentales de la orientación eidética al Derecho. La teoría a priori del Derecho de Adolf Reinach*, partiendo del origen etimológico del término *eidético* —vinculándolo con el *a priori*— y estableciendo una distinción entre *a priori formal* y *a priori material* que ayudará a esclarecer el doble sentido implícito en toda orientación eidética del Derecho en tanto que *ontología regional*. Mientras uno de los sentidos nos remite a aquellas vivencias que se encuentran intencionalmente dirigidas a la esfera jurídica y por lo tanto se constituyen en ella, como, por ejemplo, dice el autor, "el prometer, el delegar, etc." (p. 50); el otro se retrotrae a las objetividades que son producto de estas vivencias y que usualmente podemos aprehender por medio de las mismas como por ejemplo la obligatoriedad que surge de cualquier vivencia o acto de prometer. La importancia de esta diferenciación hace justicia a la concepción que presenta Husserl en *Ideas I* sobre la constitución de las objetividades, tanto de rango superior como inferior. Precisamente porque a cada ámbito de objetos le corresponde una esfera de contenido apriórico, dice el autor, al Derecho le corresponde "una legislación especial *a priori*" (p. 50). Este es precisamente el objeto de investigación de Adolf Reinach en la obra *Los fundamentos a priori del Derecho civil*, donde Reinach pretende "poner de manifiesto la peculiaridad ontológica de estas entidades cuyo ser es independiente de su captación por los sujetos

conscientes" (p. 50). De alguna manera se constituyen como *todos* en los cuales se dan ciertos momentos no-independientes que podríamos denominar estados de cosas. Diríamos que una promesa puede extinguirse por medio de una renuncia, siendo la posibilidad de la renuncia un elemento constitutivo o nota estructural de cualquier acto de prometer intencional. De esta manera, dice Crespo, este tipo de necesidad no es *aprehensible* en términos fenomenológicos, sino que en cierta medida se dirige hacia los estados de cosas de un modo absoluto y necesario, abarcando "a todo lo que es de tal especie" (p. 51). En este sentido, la aproximación eidética que se orienta fenomenológicamente hacia las *leyes simples del ser* (*schlichte Seinsgesetze*) constituye la teoría *a priori* del Derecho que presenta Reinach.

No cabe duda alguna que esta teoría denominada *eidética material* sale al encuentro en el ámbito de la orientación eidética de lo jurídico y no en la teorización de la legalidad positiva. A través del examen en primera persona de los estados de cosas impresos en las entidades jurídicas se podría llegar a describir fenomenológicamente lo que entendemos por Derecho natural. Digamos que al/a aventurado/a fenomenólogo/a no le sirve la mera voluntad del legislador para comprender la esencia de lo jurídico. Para comprender la esencia del Derecho natural uno ha de arrojar a la exploración del iusnaturalismo partiendo de su originaria manifestación, presentada, como ya se ha mencionado al inicio de la obra, a partir de una determinada noción de "la naturaleza de las cosas". En las páginas que siguen, el autor expone hasta cuatro sentidos posibles de la expresión "naturaleza de las cosas" para dar a conocer hasta qué punto la teoría *a priori* del Derecho presentada por Reinach se identifica con el uso corriente del iusnaturalismo clásico: (1) una "naturaleza de las cosas" "está presente en la tradición del iusnaturalismo clásico, el cual está ligado a una determinada metafísica de la creación" (p. 52); (2) también puede referirse a la "naturaleza fáctica de las cosas en el sentido de las características o propiedades de los objetos que regular" (p. 52); (3) la "naturaleza de las cosas" se hallaría implícita en la "teoría de la naturaleza de las cosas", es decir, "a partir de la naturaleza del hombre, pretende fundar el mismo Derecho para todas las épocas y para todos los pueblos" (p. 53); (4) la "naturaleza" sería la relación medio-fin que se halla en la idoneidad de las entidades para "funcionar como medio para conseguir ciertos fines" (p. 53-54).

La exposición de los sentidos mencionados le sirve al autor para identificar el primero de ellos con la concepción que presenta Reinach sobre las entidades jurídicas, sobre todo porque éstas son independientes del Derecho positivo. No cabe duda alguna que el resto de connotaciones o sentidos del término escaparía a la denominada orientación eidética del Derecho. Aunque lo interesante de este análisis se halla precisamente en la manera en que el autor consigue entrelazar las diferentes reflexiones que Reinach presenta en algunas de sus obras y no tanto en la coincidencia del sentido de "naturaleza"; si bien la coincidencia despierta una necesidad de exponer las diferencias entre iusnaturalismo e iuspositivismo que Reinach presenta en los *Fundamentos a priori del Derecho civil*. Se pone el énfasis precisamente en las denominadas *simples leyes del ser* porque constituyen el origen de aquellas relaciones jurídicas reveladas a partir de determinadas vivencias jurídicas como la transmisión de la propiedad, con todas las obligaciones y condiciones de extinción que de ellas se pueden derivar. A modo de resumen, dice el autor, "se trata, por tanto, de proposiciones teoréticas —no normativas— fundadas en la esencia de ciertos actos y situaciones." (p. 55). Incluso afirmará en las siguientes páginas que existen otras diferencias entre la teoría del Derecho *a priori* de Reinach y el iusnaturalismo que permiten entablar debate con Hildebrand, originada, la segunda de ellas, a partir del hipotético *poder creador* que no termina de satisfacer al Derecho natural —es el poder creador quien origina la entidad jurídica que establece la mayoría de edad a los dieciocho años—. De esta manera, dice Hildebrand, hay entidades jurídicas "que no existirían si no hubiera Derecho positivo" (p. 57), mientras otras no derivan directamente de las disposiciones positivizadas. De aquí se observa una diferenciación fundamental entre las leyes del Derecho positivo —vinculadas a las denominadas *simples leyes del ser* "a las que subyacen *Anpassungsakte*"— y las leyes positivas —relativas a las proposiciones normativas donde se encuentran los *Bestimmungsakte*— (p. 57).

A la riqueza expositiva de este apartado sobre Reinach y su teoría *a priori* del Derecho le sigue un análisis sobre el rendimiento de la crítica de Reinach al *iusnaturalismo* titulado "La especificidad de la esfera de lo *rechtlich* a priori frente a la esfera moral" (p. 59-61). Que el autor solamente le dedique dos páginas no es síntoma en ningún caso de superficialidad. Recordemos que el mismo Reinach lo condensa "en siete apretadas páginas" (p. 59). A los ojos del autor, su muerte prematura seguramente le cortó las alas, paralizando su prometedora carrera.

No obstante, que carezca de una explicitación sobre la noción de *naturaleza* imbricada en todo iusnaturalismo no debe ser un impedimento para conocer en profundidad la esfera de lo jurídico. Es aquí donde radica precisamente uno de los mayores logros que se le deben atribuir al autor por haber conseguido dar visibilidad a un artículo de Hildreband del año 1974. Diferenciando dos sentidos de *Recht*, se le atribuye a las *entidades jurídicas* (*rechtliche Gebilde*) el sentido de “las vinculaciones legales que surgen de determinados actos” (p. 60) —originarias de las simples leyes del ser—, al mismo tiempo que se le atribuye el sentido de Derecho natural —que sí tienen un carácter normativo—. Llegados a este punto, el autor termina explicando la diferencia entre la esfera de lo jurídico y la esfera de lo moral a través del ejemplo de la *Verbindlichkeit* (vinculación) en su dimensión jurídica y moral. Digamos que la *rechtliche Verbindlichkeit* —vinculación legal— a diferencia de la *moralische Verpflichtung* —obligación moral— necesita del destinatario para efectuarse, mientras que la última no necesita su aparición porque se funda en un determinado orden de valores (p. 60-61).

Frente a la complejidad de las reflexiones, el autor no deja de esclarecer las posibles diferencias entre iusnaturalismo y teoría *a priori* del Derecho. Para ello recuerda la diferencia entre lo jurídico y lo moral recién esbozada, aunque también, y sobre todo, la orientación fenomenológica que presenta Hildreband a través de una tríada de expresiones que pretenden aportar algo de luz a la cuestión: (1) “es preciso comprender la peculiaridad de los derechos naturales frente a los derechos *a priori*, a los derechos positivos y a los derechos morales” (p. 61); (2) “es necesario esclarecer la relación entre Derecho *a priori* y Derecho positivo”; (3) “hay que explicitar la relación entre derechos positivos y derechos morales” (p. 61). A lo largo de las últimas páginas de su contribución el autor llega a una serie de conclusiones que le permiten afirmar que “el Derecho positivo tiene que tener en cuenta el punto de vista moral” (p. 65) y confirmar así la separación ya esbozada entre lo jurídico y lo moral (p. 65). Finalmente, el autor concluye su aportación reconociendo el mérito que debe atribuírsele a Reinach por haber abierto una “*tercera vía* frente al positivismo jurídico y al iusnaturalismo” (p. 67).

La tercera contribución se titula “A defence of natural law based view of human rights” y corre a cargo de Cheikh Mbacke Gueye, doctor en Filosofía por la *Internationale Akademie für Philosophie* del Principado de Liechtenstein, donde trabaja cuestiones relativas a la filosofía fundamental, la ética práctica y los derechos humanos. El autor sostiene la importancia de tomar en consideración a

Charles Beitz para la dilucidar un sentido filosófico del Derecho natural a través de una determinada concepción de los derechos humanos. A través de un enfoque práctico, recuerda Mbacke, el análisis de Beitz puede proporcionar “una doctrina política construida en aras a jugar un juego determinado en la vida política global” (p. 71). Frente a una concepción naturalista de los derechos humanos, nos encontramos ante una determinada idea de *pertenencia* que remite a la *dignidad humana* (p. 72). Precisamente porque la perspectiva del naturalismo en materia de derechos humanos “no incorpora o hace uso de las consideraciones sobre funciones discursivas de los derechos humanos en el marco de la práctica existencial” (p. 71), tornándose insuficiente “para iluminar el problema de la contribución” (p. 71) y a su vez conteniendo una determinada materia naturalizada que se retrotrae a las protecciones “ya explicitadas en la doctrina internacional de los derechos humanos” (p. 71), no puede proporcionarnos un suelo suficientemente sólido para exponer una fundamentación por esa vía.

Tras rechazar la perspectiva naturalista de los derechos humanos, el autor toma en consideración una teoría de Regina Kreide (2013) por su distanciamiento con respecto a los discursos naturalistas. Dicha teoría toma como base de sus argumentaciones la concepción naturalista del ser humano, según la cual ésta exige, *ex lege*, “la justificación de tener derechos humanos” (p. 72). Duda de la posible continuidad de un Derecho natural que pueda ofrecer una solución a la controversia y finalmente critica la visión del Derecho natural por no incorporar una diferencia entre valores y derechos (pp. 71-72). En este contexto de ausencia de fundamentación y desaparición de referentes, Mbacke clasifica en dos categorías las diferentes críticas dirigidas al Derecho natural desde la perspectiva de los derechos humanos. Mientras que la primera se ocupará de la naturaleza y de la fundamentación de los derechos humanos, la segunda vendrá motivada por la crítica que interpreta los derechos humanos como *atemporales*, aunque aceptando, al mismo tiempo, los *new rights*. El autor adelanta cuál será su postura al respecto cuando señala “que la atemporalidad de los derechos humanos, en la medida en que se ocupa primeramente y principalmente con los derechos básicos y fundamentales como el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad, etc., no pueden descalificarse tras la emergencia de los nuevos derechos” (p. 72).

Entablando un diálogo profundo con una concepción del Derecho natural que entiende los derechos humanos en términos de “propiedades naturales” (p. 73) se introducen elementos metafísicos y religiosos de suma importancia como por

ejemplo el atributo de haber sido creados “a imagen de Dios” (p. 73). Ello permite al autor hacer mínimamente explícita su propia concepción de los derechos humanos. Como únicamente pretende esbozarla (p. 73) no hallamos un extenso tratamiento a lo largo de las investigaciones, aunque sí una ligera exposición de la misma: “los derechos humanos existen independientemente de nuestra cognición o conocimiento” (p. 73). Pero lo más interesante viene presentado a continuación cuando expone que “se encuentran arraigados en la esencia de la persona humana, particularmente en su valor inherente. Llegamos a conocer este valor inherente y los derechos que resultan de él a través de la primera forma racional de conocimiento: la intuición” (p. 73). Tal vez hubiera sido enriquecedor hallar aquí un despliegue fenomenológico de la intuición para comprender qué entiende el autor por intuición y en qué medida podemos intuir este valor inherente. En cualquier caso, el ensayo del autor hace justicia a la exposición de las críticas que recibe la perspectiva naturalista de los derechos humanos. Es comprensible, por lo tanto, su carácter introductorio. Tengamos en cuenta que en la perspectiva naturalista se halla implícita una determinada concepción de la moralidad, en lugar de aprehender, siguiendo a Ricoeur, la dignidad que tanto nos hace humanos (pp. 73-74).

En el siguiente apartado, titulado “What is a Foundation?”, hace aterrizar el término *foundation* —vinculado a los derechos humanos— sobre la noción de dignidad. La referencia fundamental de las primeras exposiciones que realiza Mbacke en este apartado es Jeremy Waldron (2015), quien subraya cuatro posibles interpretaciones de la noción de *foundation* en relación con el objeto que pretende ser fundado. Brevemente podríamos interpretarla como una materia de la historia y la genealogía a través de la cual algo ha sido *fundado*. Otra opción es entenderla, dice Waldron, como producto de la fuente a la que hace referencia y desde donde se origina. También podría lo fundado derivarse lógicamente de lo *fundante* o participar de una lógica indispensable sin la cual no tendría sentido terminar siendo *fundada* (p. 74-75). De las cuatro posibilidades ha de tomarse como referencia, según el autor, la segunda de ellas, esto es, aquella que hace referencia a la *fuentes* desde donde se origina. Es la fuente la que otorga legitimidad y permite que se origine la *foundation* en la medida en que “captura lo que uno podría tener en mente mientras habla sobre la dignidad humana en términos de una fundamentación de los derechos humanos” (p. 75).

Tras los análisis relativos a la *foundation* y su interpretación aplicable al campo de la dignidad humana, retoma una reflexión un tanto sugerente de Beitz dirigida a entender la fundamentación de los derechos humanos en términos de una fundamentación limitada (*narrow foundations*) (p. 76). Así es cómo las teorías naturalistas impregnan los seres humanos, despliegan la cuestión del límite y la incorporan al mismo proceso de fundamentación. Contrariamente a esta tendencia, el autor sostiene que la dignidad humana se manifiesta originariamente por medio de diferentes fuentes en la medida en que “abarca dimensiones de la vida humana y los derechos humanos” (p. 77). A continuación traza una reflexión comparada entre Josef Seifert (1998) y la teoría *a priori* del Derecho presentada por Adolf Reinach que termina siendo muy enriquecedora para dar continuidad a las diferentes contribuciones temáticas. El autor sostiene que los derechos humanos, dentro de la categoría de los cuatro derechos a los que alude Seifert, “derechos humanos, derechos naturales, derechos *a priori* y derechos positivos” (p. 76), son de una naturaleza distinta a los teorizados por Reinach, pues no pueden ser revocados por ningún legislador. No será hasta la determinación de la variedad de los derechos humanos que pueden originarse en las diferentes fuentes de la dignidad humana que el autor terminará por retomar la concepción de Seifert sobre las cuatro fuentes de la dignidad humana: (1) la esencia, el ser y la sustancia de la persona; (2) conciencia y actualización de la personalidad; (3) dignidad moral; (4) relaciones extrínsecas y regalos individuales de diferentes tipos.

En las siguientes páginas el autor profundiza sobre cada una de las fuentes, sometiéndolas a una visión comparada y variando así sus posibles interpretaciones en la tarea principal de definir los denominados derechos humanos (pp. 76-79). Una última reflexión toma como objeto de análisis los denominados *new rights* a través de la crítica frontal al carácter *descalificador* que atiende a la supuesta atemporalidad de los derechos humanos. En este punto parece volver a retomar una visión crítica con respecto al iusnaturalismo clásico según el cual “las normas de los derechos humanos y los valores son derivados del Derecho natural” (p. 80). Mientras se sostiene que los derechos humanos no deberían ser violados “están constantemente siendo violados: es un hecho empírico” (p. 80), una determinada concepción de los derechos humanos domina el carácter atemporal que se encuentra implícito en todas las disposiciones normativas. A través de este tipo de reflexiones el autor introduce los denominados *new rights* y

asegura que no pueden descalificar la atemporalidad de los derechos humanos «en la medida que siempre habrá “nuevos” derechos dados inevitables y con fiabilidad inherente y perfectibilidad de las personas humanas y las sociedades» (p. 81). Posteriormente incorpora la visión de James Griffin —basada en que sólo los derechos humanos básicos son temporales mientras que los derivados no lo son (p. 81)— y la contrasta con Matthew Liaw —quien defiende la compatibilidad de la atemporalidad de los derechos humanos y la de los *new rights* (p. 81)—, conclusiones sobre cómo deberíamos encaminarnos hacia el futuro: “los derechos humanos necesitan fundamentaciones sólidas, sustanciales y profundas que no puedan ser halladas en el acuerdo de una comunidad internacional” (p. 84).

Un análisis que resuena a fenomenología está relacionado con Adolf Reinach y Edmund Husserl y se titula “Sobre la racionalidad del deber social. Reflexiones sobre el deber social con base en observaciones en Edmund Husserl y Adolf Reinach.” Doctor en Filosofía por la UNAM e investigador invitado en el Husserl-Archiv de Köln, Esteban Marín Ávila hace confluír muy detalladamente en su aportación la concepción husserliana de “las proposiciones normativas que implican valoraciones” (p. 87) con “las investigaciones de Reinach sobre la esencia de los actos sociales” (p. 87). Por lo que respecta a la investigación centrada en las proposiciones normativas de Husserl, cabe destacar la acertada continuidad que traza el autor sobre las cuestiones planteadas, partiendo de la concepción esbozada en las *Investigaciones Lógicas* donde se afirma que la exigencia propia de deber es que un juicio sea válido o correcto; prosigue con un análisis del carácter dóxico de la creencia para dar a conocer “las propiedades del valor” (p. 91). En este campo de problemas nos topamos en las lecciones de ética de 1908 y 1914 donde los problemas relativos a la axiología formal son tratados en paralelo a la lógica formal (p. 92).

Posteriormente Marín se interroga acerca de los modos o formatos a través de los cuales Husserl expone las implicaciones de la denominada axiología formal, presentando la noción de silogismo axiológico y vinculándola con los silogismos prácticos. Destaca la noción de *ponderación* por hacer posible que mi estimación sobre algo —impregnada de consideraciones y otras aproximaciones dóxicas—, se vincule con el *valorar* a través de hacer visibles sus posibles cualidades axiológicas. De aquí se afirma que algo valorado puede, no obstante, someterse a variación, “puede alterarse dependiendo de las premisas en las que se sostiene la ponderación” (p. 94), sin olvidar las importantes conexiones que despierta la

ponderación con la racionalidad práctica, y por lo tanto, con las intenciones prácticas particulares que intentivamente se dirigen a algo “que o bien existirá o bien seguirá existiendo *en virtud y a través* de esta intención” (p. 95). Y es justo en este punto que Marín sostiene la importancia de atender a las valoraciones en la medida en que “las intenciones prácticas están motivadas por valoraciones” (p. 96), redefiniendo, incluso, la teoría de las proposiciones normativas constitutivas de la fenomenología estática (pp. 96-98).

Asumiendo que “todo deber auténtico implica la asunción de un bien” (p. 98), Marín expone la problemática principal que vertebra el eje central de su contribución, pivotando alrededor de los deberes que podríamos denominar *sociales*, o que, al menos, surgen de interacciones sociales cuya naturaleza puede ser la jurídica. Algunos de los ejemplos empleados por Mariano Crespo, como puede ser el prometer, el transmitir, etc., serían objeto de investigación de esta segunda parte de la contribución de Marín. No debe perderse de vista que, como asegura el autor, lo importante es dilucidar si un deber de estas características implica asimismo la asunción de un bien como el resto de deberes que han sido previamente investigados. De esta manera, el autor recuerda el concepto de *acto social* presentado por Reinach en el contexto del *Anspruch*, es decir, de las *pretensiones*, para identificar la suerte de actos que se manifiestan en este marco interactivo propio de la cotidianidad con el otro. Es comprensible que actos como *pedir*, *ordenar* u *obligar* se hallen en el punto de mira de las reflexiones de Marín, sobre todo si tenemos en cuenta que las pretensiones de fondo no son de la misma naturaleza que los deberes expuestos al inicio de su contribución. Tomando en consideración la cuestión capital del *consentimiento*, el autor termina afirmando que la eficacia de los actos sociales depende de la aceptación de los mismos (p. 100).

No le sorprenderá a el/la lector/a que el autor remita a la teoría de Reinach en relación con el *prometer* en la medida en que toda aceptación procede de una promesa (p. 101). De igual modo probablemente le será familiar el elenco de ejemplos cotidianos que emplea el autor para esclarecer cuáles son las relaciones entre los deberes que se desprenden de este tipo de actos sociales. Aunque esta pregunta particular venía motivada —recuerda Marín en las últimas páginas— por la interrogación general de si aquellos deberes derivados de los actos sociales también implican “necesariamente la asunción de bienes” (p. 103). A este respecto el autor responde retomando la noción de *capacidad social* que podría

desprenderse de la esencia de la persona: “el deber social supone en tanto que tal la asunción de que es bueno disponer de capacidad social” (p. 105). Finalmente concluye asegurando que el cumplimiento o incumplimiento de una obligación “dependerá de la ponderación de todos los bienes y males en juego, incluyendo la capacidad social” (p. 106), sin desatender, en ningún momento, la experiencia directa con el otro en el marco de la facticidad y la cotidianidad. Este último aspecto confiere al texto de Marín una cierta familiaridad no exenta de rigor, haciendo de su contribución una exploración fenomenológica de primer orden, con sus descripciones, y sobre todo, sin desatender las reflexiones llevadas a cabo por Husserl y sus contemporáneos.

De la compleja cuestión del deber encontrará el/la lector/a un texto cuyo título ya es suficientemente sugerente de por sí: “La libertad del derecho penal: ¿de qué hablamos cuando decimos libertad?”. El atractivo del título adquiere una importancia singular si lo enmarcamos en el *telos* de la investigación: investigar el verdadero marco de la libertad tratado a través de la *analítica de la libertad* y la *síntesis de la libertad* (p. 111). Pablo Sánchez-Ostiz es catedrático de Derecho Penal de la Universidad de Navarra y doctor en Filosofía, por lo que no sorprenderá el carácter interdisciplinario de sus investigaciones. Se inicia la reflexión con la definición presente en la legislación aplicable sobre la noción de libertad, entendida como un “bien jurídico protegido” (p. 112) y a su vez tratada en términos de base “para la atribución de responsabilidad” (p. 112) u “objeto de pena” (p. 112). Por “legislación aplicable” entiéndase aquí la disposición normativa aplicable en cada caso, teniendo en cuenta el principio legal de la jerarquía de normas que atribuye a la Constitución el carácter de norma suprema. Gracias a esta jerarquía la libertad adquiere un rol fundamental en la exposición del Preámbulo y del primer artículo del *corpus* jurídico. Todos estos aspectos son analizados minuciosamente en comparación con el contenido de otros preceptos normativos de suma importancia. Vale decir que en ningún caso se olvida la importante cuestión del sentido común por sus importantes nexos con la constitución del orden. Incluso va más allá cuando afirma: “nos entendemos cuando decimos de alguien que es libre” (p. 113).

Sánchez-Ostiz alude en diversas ocasiones a la polisemia que parece hallarse en el tratamiento de cuestiones legales imbricadas en la cuestión de la libertad como por ejemplo el aborto libre, la libertad de expresión y un largo etcétera. En cualquier caso, el planteamiento de la cuestión exige diferenciar entre la noción

de *libertad* y la de *libre albedrío*. El autor encuentra que una interpretación psicológica sobre la libertad dirigida a comprender la misma libertad en términos de una *libertad psicológica* sería "pasar por alto que hay una libertad más radical y básica, condición del Derecho y la Moral, de todo el ámbito de la actuación humana" (p. 114). Sin ofrecer una solución definitiva a esta cuestión preliminar, Sánchez-Ostiz se encarga de recuperar algunas corrientes como el *parcialismo*, el *suposicionismo* y el *agnosticismo* que impregnan las diferentes esferas del conocimiento (pp. 114-115) para terminar distinguiendo una noción de libertad cuya fundamentación "*se opone a necesidad*" (p. 116). Tampoco podemos olvidar, dice el autor, la *libertad política* "dentro del mundo de lo moral como no necesario" (p. 116) o la *libertad de elegir* "en cuanto capacidad de optar en cada conducta" (p. 116), lo que dicho de forma más concreta y precisa sería el denominado *libre albedrío*. Incluso hallamos una última tipología de libertad denominada *libertad básica* que se identifica con "el «ser libre», y no meramente con el querer o la elección" (p. 117).

En el trasfondo de todas estas cuestiones hallamos algunas críticas metodológicas a la primera versión de libertad —opuesta a la necesidad (p. 117)— que el/la lector/a encontrará fundamentales para introducir la mencionada *analítica de la libertad* (pp. 118-121). La riqueza expositiva del texto presentado por el autor se torna cada vez más visible cuanto más profundiza sobre los vínculos entre libertad y acción (pp. 118-119) —por ejemplo, a través de la *acción en prospectiva* y la *acción en retrospectiva*—, diferenciando la libertad perteneciente a la identidad del sujeto y la libertad que se posee, es decir, la que es objeto de tenencia. A esta empresa de rigor ha de añadirse sin lugar a dudas la doble diferenciación entre *libertad en prospectiva-libertad en retrospectiva* y *libertad innata-libertad adquirida* (p. 121) representada por una relevante imagen gráfica que introduce finalmente la denominada *síntesis de la libertad*. Para comprender esta teoría el autor toma en consideración primeramente la *libertad antropológica*, basada en el hecho "que el ser humano se rige por normas o pautas" (p. 122), sometiéndola al doble flujo de libertades recién mencionado, lo cual aporta algo de luz a la cuestión de la naturaleza de las distintas libertades al mismo tiempo que revela el carácter limitante presente en toda reflexión sobre la libertad. Tras el análisis del alcance de la *libertad antropológica*, Sánchez-Ostiz desciende progresivamente hasta topar con la *elección básica* o *volición* (pp. 128-133), fundada sobre una determinada orientación acerca de los modos a través

de los cuales se manifiesta la misma voluntad, sin olvidar sus relaciones con la facultad intelectual del sujeto y el inmenso horizonte del conocer (pp. 129). Análogamente a la metodología empleada para conocer la naturaleza de la *libertad antropológica* —empleando el gráfico de la doble diferenciación de libertades— también presenta un análisis detallado sobre los vínculos entre esta *elección básica* y la libertad en retrospectiva, innata, etc., hasta dar con una definición suficientemente sólida como para tenerla en cuenta: “la elección básica o volición no permite alcanzar un sentido completo de la acción humana, sino que es preciso completar su contenido, tanto en el aspecto intelectual como en el volitivo.” (p. 133).

Posteriormente se interroga por la *elección moral* o *voluntariedad* (pp. 133-139) desde la teoría de la imputación que completa a la volición (p. 135) con sus inevitables nexos a la teoría de la pena, la responsabilidad, y sobre todo, a la compleja estructura del juicio de culpabilidad que fundamenta toda privación de libertad en el marco de la legislación penal. En esta reflexión menciona también la propuesta de Welzel y su famoso “poder actuar de otro modo” (p. 137) hasta llegar a las denominadas *libertades políticas* (pp. 139-141). A diferencia de la libertad antropológica, las políticas son “de carácter *adquirido* y operan en la *prospectiva*” (p. 139). Concluyendo con la denominada *síntesis de la libertad*, el autor recuerda la intención inicial que motivó el ensayo: “pretendía superar la fragmentación propia de la analítica de la libertad, y dar con el sentido y contenido de esta realidad” (p. 141). Lo hace mencionando algunas consecuencias derivadas de este planteamiento penal como puede ser la forma *inductiva* a la que se llega a la libertad cuando imputamos, en relación con la *demonstración*, que se sabe deductiva «y es *reconocida* cuando nos referimos a las “libertades”» (p. 144). Otro ejemplo a mencionar sería el *dolo* como “resultado de la valoración de dicho conocimiento desde el punto de vista de la tipicidad concreta con la que se valora el hecho ya imputado” (p. 145) —por el “dicho conocimiento” se refiere al conocimiento inicial valorado—. Se invita a el/la lector/a a descender sobre la profundidad de estas cuestiones planteadas fundamentalmente porque constituye una de las contribuciones con más referencias a la juridicidad y a la ciencia jurídica del Derecho penal desde la reflexión filosófica, enriqueciendo el carácter fenomenológico de muchas de las otras contribuciones.

Roberto J. Walton es el encargado de culminar la obra conjunta con una última contribución titulada “Monadología trascendental y derecho natural”.

Partiendo del gran volumen de publicaciones del autor y de la gran influencia que ha ejercido su trabajo en el seno de la comunidad fenomenológica, no resulta sorprendente que haya colaborado en la presente obra ofreciendo una brillante reflexión fenomenológica sobre Derecho natural. En una contribución a un curso sobre Ética y Filosofía del Derecho (1897) hallamos una sentencia muy interesante de Husserl en la que afirma que no se presta atención al Derecho “que nace con nosotros” (p. 155). El auge del positivismo jurídico en el campo de la filosofía del derecho muy probablemente redujera el Derecho a perspectivas naturalistas o simplemente históricas. De esta manera, asegura Walton, la crítica se extiende incluso a la concepción del Derecho natural propuesta por Reinach basada en un *a priori* que se encuentra lejos del *a priori* formal, que sería la propuesta de Husserl (p. 156). Resulta clave el análisis que realiza Walton en este punto. Sobre todo porque presenta la concepción estática que tuvo Husserl durante sus primeros textos en torno a la axiología y la práctica formal, comparándola con algunos textos de 1909 y las lecciones de ética de los años 20, donde el autor desarrolló “la axiología material y la práctica material” (p. 156). Gracias a este giro temático y metodológico se puede realizar una lectura orientada a explorar fenomenológicamente el Derecho en términos trascendentales si tenemos en cuenta que pueden haber “contenidos materiales *a priori* que pueden proporcionar la base para una normatividad” (p. 157). Estos contenidos materiales, dirá Walton, son la protohistoricidad y la historicidad racional que introduce una teleología histórica orientada hacia metas infinitas (p. 157)

Una vez presentado el itinerario que guiará su contribución, se analizan cuestiones relativas a las vinculaciones entre Derecho y ética partiendo del curso que impartió Husserl a finales del siglo XIX. La ética vendría a configurarse como una disciplina científica y una preceptiva, siendo la preceptiva a su vez una dimensión dirigida a dilucidar los “más elevados fines de la vida y de las reglas para un ordenamiento racional de la vida y del obrar” (p. 157). Resulta interesante cómo el autor conecta la primera parte de la disciplina preceptiva —dedicada los elevados fines de la vida— con el Derecho natural, mientras la segunda parte estaría vinculada al Derecho positivo. La densidad de los análisis posteriores acerca cómo descansan las disciplinas normativas sobre las teóricas parte de las investigaciones presentes en el texto de los *Prolegómenos a una Lógica pura* (1900), y se dirige, sobre todo, a dilucidar las relaciones entre las verdades teóricas y las normas en estadio pre-trascendental. Con ello se pretende esclarecer la región

de las normas puras y el campo del Derecho natural “como ámbito subordinado a la ética” (p. 158). Siguiendo el planteamiento esbozado en la introducción, Walton analiza posteriormente la concepción de norma pura presentada por Husserl en las lecciones de 1908-1914; será la misma concepción que Husserl presentará en las lecciones 1920-1924 con unas ligeras variaciones. Téngase en cuenta en este punto la importancia del texto de “Renovación” de 1922-1923 porque es el lugar donde Husserl «se refiere ahí a “una ‘verdadera y auténtica’ humanidad” como una idea objetivamente válida conforme a cuyo sentido ha de reformarse la cultura que existe de hecho» (p. 160). La forma de cumplir con esta idea es la consolidación de lo que Husserl denomina una ciencia apriorística de las formas esenciales y leyes esenciales del espíritu, así como también las leyes de la espiritualidad racional (p. 160). Es a través del descubrimiento de la ciencia racional dirigida a descubrir la condición humana y las condiciones de su renovación que se pone de manifiesto cómo la caracterización teórica de un *a priori* material termina dando lugar “a formulaciones de carácter práctico” (p. 161).

En las páginas que siguen, Walton analiza el procedimiento intrínseco a este movimiento histórico dado en la región de la *protontología* a través de una investigación autónoma denominada *Historicidad, Derecho Positivo y Derecho Natural*. En ella distingue una suerte de *protohistoria (Urhistorie)* encargada de las condiciones de posibilidad de la misma historia (p. 161) de una *primera historicidad* que refleja los procesos de institucionalización de los sentidos dados en una tradición particular. Incluso nos recuerda la presencia de una tercera historia denominada *segunda historicidad* basada en “una generatividad universal o racional” (p. 162). En este punto el análisis se torna esclarecedor desde el momento en que vincula las diferentes tipologías de historia hasta terminar reconociendo que el modo con el que se desarrolla la monadología trascendental “tiene su origen en una prohistoria y su meta en una segunda historicidad” (p. 162). De igual modo que dedica todo un epígrafe a la denominada *protohistoricidad* (pp. 168-172) también dedica un extenso apartado a la *segunda historicidad* (pp. 172-181), sin olvidar los vínculos que presenta Husserl entre la *primera historicidad* y el Derecho natural, basados en la distinción general entre las formaciones culturales de la interacción humana y el Derecho (p. 164). No cabe duda alguna, como sostiene Walton, que este tipo de abordajes salen al encuentro a través de una determinada concepción del Derecho basada en la “autorización para

coaccionar" (p. 164). Ello es comprensible si tenemos en cuenta que la fundamentación última "corresponde a la ética" (p. 166).

En cualquier caso, desde la operatividad de los niveles bajos en los que se inscribe el Derecho hallamos la referencia a la costumbre, que a su vez se divide en los siguientes niveles: (1) *Sitte* o costumbre, basado en normas reguladoras del comportamiento que son "transmitidas como aprobadas y exigidas desde afuera para la práctica habitual" (p. 167); (2) *Derecho positivo*, constituido a través de una racionalidad conforme a fines porque la forma reguladora surge de una voluntad que está dotada de poder (p. 167); (3) *Sittlichkeit* entendida como *costumbre* o *costumbre virtuosa*, es decir, costumbre donde el deber "está atado a una comunidad de juicio moral" (p. 167). Ahora bien, más allá de estas cuestiones que operan en la vía de la costumbre hallamos en el texto del autor algunas vías señaladas por Husserl. Por un lado, nos topamos con la vía de la *proto-historicidad*. En esta vía de examinación de las condiciones de posibilidad de la misma historia ha de tenerse en cuenta el *derecho natural a la preservación de la tierra* (p. 169) por haber sido cuestionado desde la perspectiva de la explotación por Jan Patočka. Asimismo, también ha de tenerse en cuenta que la proto-historia siempre se encuentra ligada a lo que Husserl denomina *progeneratividad* o sucesión periódica de las generaciones "en virtud del nacimiento y la muerte" (p. 169) en las cuales juegan un rol fundamental los mismos instintos vitales. Haciendo confluír los dos puntos es entendible que Walton incluya en este punto el "derecho natural a la preservación de la protogeneratividad" (p. 170), vinculado a "un derecho natural al acogimiento en un hogar" (p. 172). Por otro lado, también tenemos acceso por medio de la vía de la *segunda historicidad* "caracterizada por una generatividad universal frente a las limitadas formas culturales de la primera historicidad" (p. 172). Así como en la vía de la protohistoricidad la preservación de la tierra se manifestaba en el derecho al hogar, en este caso nos hallamos frente un Derecho natural a la preservación de la tierra dirigido a no hacer desaparecer la tierra "bajo una vestimenta de construcciones" (p. 173).

A continuación, el autor incorpora la teoría de Leibniz sobre las reglas del Derecho natural —entendidas como reglas que no tienen excepciones y que son inmutables (p. 173)— así como también la teoría kantiana de los deberes jurídicos fundamentada en un derecho natural que incorpora la justicia distributiva conocida *a priori* (p. 174). Ahondando en los análisis comparados y en las cuestiones filosóficas de fondo, termina afirmando que para Husserl "dar a cada uno

lo suyo antecede a toda consideración de índole jurídica" (p. 174) en la medida en que se fundamenta en aquella región de trascendentalidad que opera en el contacto intersubjetivo. Walton mencionará a esta región "las operaciones trascendentales que hacen posible la experiencia con el otro" (p. 174) y servirá de base al autor para confrontar en las siguientes páginas las aproximaciones de Kant, Leibniz y el mismo Husserl (pp. 175-181). Finalmente elabora un apartado titulado *Fenomenología, Filosofía trascendental y Derecho natural* donde hace aterrizar la filosofía fenomenológica de Husserl sobre la corriente del Derecho natural en sus diferentes manifestaciones epocales. Esto quiere decir tomar en consideración las tres direcciones principales: dimensión antropológica, cosmológica y la relación entre una ley natural y la ley eterna "bajo la forma de un vínculo entre las metas de la historia racional y una teleología guiada por Dios" (p. 182), sin olvidar la ineludible influencia de la legalidad kantiana por las conexiones explícitas que encuentra el Derecho natural con la libertad y su uso exterior (p. 185). Termina por afirmar que la orientación fenomenológica se halla próxima a las posiciones "que conciernen a la relación pretensión-obligación, a un Derecho natural como marco regulador, al mínimo deber respecto del otro y a la comunidad del amor" (p. 185), vinculando el análisis de Husserl con la perspectiva de Reinach, tendiendo puentes con Max Scheler e incluso desde la fenomenología existencial de William A. Luyten, lo que confiere a la contribución de Walton un elemento de heterogeneidad que enriquece sumamente las aportaciones del resto de autores/as colaboradores/as en el presente volumen.

CONSIDERACIONES FINALES

A propósito del carácter íntegro de las contribuciones debe tomarse la presente obra como una de las principales referencias para analizar fenomenológicamente el Derecho desde la perspectiva del iusnaturalismo clásico o Derecho natural. Prueba de ello es la escasa literatura existente en la materia y la lograda interconexión de los problemas planteados. En este sentido, la ausencia de un análisis profundo sobre el Derecho en las obras de Husserl no es un impedimento para explorar el campo de lo jurídico. Aún hallando en la obra de Reinach algunos análisis fundamentales, algunas de las descripciones elaboradas demuestran la posibilidad de continuar la propuesta *a priori* de Reinach de modos muy diferenciados. Precisamente porque la obra surge a raíz de la ausencia de contribuciones

al respecto ha de reconocérsele a los autores el rigor que imprimen las investigaciones, lo cual atribuye a la obra un determinado carácter propedéutico capaz situar al/la lector/a en un estado de la cuestión preciso y acertado, al mismo tiempo que lo reconduce a los textos del mismo Husserl, avivando así su legado y dejando abierta la puerta a futuros/as investigadores/as.

BIBLIOGRAFÍA

- CRESPO, M. (2018). *Filosofía trascendental, Fenomenología y Derecho Natural*. Hildesheim: Georg Olms.
- , (2016). "Fenomenología y filosofía del derecho". *Pensamiento*, 72 (274), 1247-1261.
- , (2016). "Derecho Natural y Fenomenología. Una aproximación desde las ideas de Hans Reiner", En Cianciardo, J. & Zambrano, P. (Coords.). *Razón Práctica, Autonomía y Derechos Fundamentales* (pp. 19-35). Ciudad de México: Tribunal Federal de Justicia Administrativa.

L'ubica UČNIK and Anita WILLIAMS (eds.). *Phenomenology and the Problem of Meaning in Human Life and History*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2017, 345 pp.

Adrián Bueno Junquero

Universidad Nacional de Educación a Distancia – UNED

adrianbuenojah@gmail.com

La obra que reseñamos constituye una aportación imprescindible para comprender los vínculos entre lenguaje y fenomenología desde una perspectiva histórica ¹. Editada en la colección dirigida por Hans Rainer Sepp, fue publicada en 2017 por la editorial alemana Traugott Bautz —activa desde el año 1968— y se compone de cuatro secciones autónomas, aunque sujetas a un denominador común: "el cuestionamiento de las presunciones y el problema del lenguaje" (p. 12). La dificultad de haber logrado unificar dieciséis autores en un mismo campo temático se encuentra más que compensada con la heterogeneidad de las investigaciones. Así lo pone de manifiesto el título de la introducción redactada por L'ubica Učník y Anita Williams "*The diversity of Phenomenology*", donde efectivamente se explicita la necesaria aparición de un volumen de estas características, teniendo en cuenta que "esta diversidad tiene un núcleo unificador, que es el interés central en los problemas relacionados con la constitución del lenguaje, la responsabilidad y la historia de las ideas" (p. 12).

La primera sección del libro se titula "Husserl on the Problem of Meaning" y recoge cuatro contribuciones centradas en cuestiones relacionadas con significación y la crítica husserliana de las ciencias naturales. Un buen ejemplo de estas contribuciones es la investigación desarrollada por Burt C. Hopkins sobre Husserl y el matemático Jacob Klein a partir de la publicación de un artículo en 1940

¹ Si no se dice lo contrario, las traducciones son del autor de la Nota Crítica.

titulado "Phenomenology and the History of Science", donde, asegura el autor, "Klein pretende dar, en líneas generales, el desarrollo histórico que se encuentra detrás del origen de las físicas matemáticas y con ello el origen de la conciencia moderna" (p. 20). Desde este escenario histórico compartido, Hopkins expone cómo Klein hace suya la empresa de "reactivar la evidencia" que Husserl presenta en el *Origen de la Geometría* (Husserl, 2000, 372) en relación con las sedimentaciones que "pueden evidenciarse originariamente" (Husserl, 2000, 377) y que se "manifiestan en la forma de la tradición" (Husserl, 2000, 377). De alguna manera las sedimentaciones culturales y proposicionales todavía no habrían sido reactivadas y traídas a su evidencia originaria. Por lo tanto, tampoco las sedimentaciones aritméticas. A los ojos de Klein, no son suficientes los análisis que realiza Husserl en la obra de *Crisis* (1936) donde afirma el vaciamiento de la geometría por la aritmetización de su sentido (Husserl, 1991b, 45) para lograr la mencionada reactivación de este último tipo de sedimentaciones (p. 21). Según Hopkins, ha de atribuírsele el mérito de esta tarea no consumada al matemático Klein por dos artículos que publicó en 1934 y 1936, aunque no haya una opinión unánime al respecto.²

Otro de los ejemplos que menciona el autor sobre problemas relativos a la significación se remonta a los orígenes de la fenomenología pre-trascendental, en la *Filosofía de la Aritmética*, donde Husserl deja intacto el problema del origen de la unidad objetiva que resulta de los actos reflexivos (p. 24). Si bien es cierto que el mismo Husserl afirmó años después que "el colectivo no es ninguna cosa que pueda fundamentarse en el contenido de las cosas" (Husserl, 1939, 127), resulta interesante ahondar en los textos primeros de Husserl por el intento de "proporcionar una fundamentación *matemática* para los números simbólicos" (p. 26). A lo largo de la contribución de Hopkins puede verse el intento por descender hacia las capas más profundas de sentido; ejemplo de ello es el epígrafe titulado "Historical Context of the Foundational Problems in Philosophy of Arithmetic", donde se ocupa de las diferencias entre Husserl y Klein —véase la "universalidad de las unidades de los números no-formalizados" (p. 30)— que finalmente conducen a un problema de significación estrictamente matemático, reducido, eso

² Para más información véase la crítica de Caton realizada en 1971 mientras traducía los artículos de Klein donde afirmó, según Hopkins, el error del matemático por no citar correctamente a Husserl (p. 21).

sí, al "origen y significado de los números simbólicos" (p. 30). A raíz del planteamiento sobre el origen de los números matemáticos retoma la cuestión de los actos de abstracción y se interroga por la abstracción simbólica tanto de los *actus exercitius* —actos performativos— como *actus signatus* —actos signativos— (p. 38), sobre todo para recordar la distancia que Husserl toma con respecto a la noción cartesiana de *intelecto* (p. 38). Finalmente el autor concluye señalando que la reactivación husserliana apropiada por Klein adquiere sentido con la examinación pertinente sobre la conceptualidad originaria, pues permite examinar el estatuto ontológico de la conceptualidad como "un disfraz simbólico que oculta la «evidencia» original y la original experiencia de las cosas" (p. 42).

Entre los análisis desarrollados en la primera sección sobre significación también hallamos la contribución de Rosemary Rizo-Patrón centrada en exponer una revisión de la crítica trascendental del naturalismo y la cuestión de la vida constituida lingüísticamente. Ahora bien, cabe señalar que la revisada crítica al naturalismo desarrollada por la autora no se dirige únicamente a las *Crisis*; de las dos tesis que plantea en su contribución la primera se dirige a "destacar ciertos aspectos de la crítica temprana de Husserl al naturalismo en su sentido originario" (p. 47), mientras que la segunda pretende "aproximarse a la actitud fenomenológica trascendental como una descripción de los procesos subjetivos —pasivos y activos— involucrados implícitamente y anónimamente en la «actitud natural»" (p. 47). Por lo que respecta a la primera tesis, la autora sostiene que la naturalización de la conciencia criticada por Husserl ha de entenderse desde la perspectiva de los procesos mentales representados bajo un "monismo de sensaciones" por desatender "otras funciones intencionales no reducibles a complejos sensoriales" (p. 50). Líneas después la autora recuerda varias expresiones que Husserl emplea en *Ideas I* para referirse al naturalismo como la "extravagancia ideológica" (p. 50), combatido desde la temprana fenomenología a través de las objetividades ideales — "objetividades ideales" en el sentido kantiano del término, es decir, como *límites ideales* a los que no llegamos desde el mundo sensible (p. 50) —. A este punto crítico se le suma una revisión de las actitudes natural y fenomenológica para terminar de completar la crítica husserliana del naturalismo.

Siguiendo a Shaun Gallagher y Dan Zahavi, la desconexión que produce la *epojé* junto con la reducción trascendental determina un "primer momento metodológico que distingue los métodos de la fenomenología de aquellos

normalmente dados en las introducciones a la filosofía de la mente o en las ciencias cognitivas" (p. 52), basado en la diferenciación entre la primera y la tercera persona. Desde el momento en que no se comprende cómo opera la reducción no se toma una visión adecuada sobre la "*reflection*". En lugar de entenderse como una introspección que simplifica el fluir mental o sus datos debería entenderse como "una posibilidad inherente que pertenece a nuestra conciencia natural que está orientada «naturalmente» o bien al mundo externo o al dominio inmanente" (p. 53). Se manifiesta como una especie especie de modificación "natural" de la conciencia, por lo que es comprensible que la autora la denomine "segundo grado de conciencia modificada" (p. 53), más allá del carácter de la *atención* que se encuentra imbricado en la desconexión (*die Ausschaltung*).

Para abordar la problemática la autora reitera la importancia de comprender la cronología que se halla detrás del proceso actual que revela los fenómenos puros; primero se da la *epojé*, la suspensión, y tras ella, "todo lo que ha sido suspendido por la *epojé* se conserva como «vivido» en el horizonte general de nuestras experiencias, como «puro fenómeno»" (p. 54). No prescinde en ningún caso de la cuestión del sentido inscrito en el campo noemático relativo a las ideas pero hace hincapié en las condiciones de posibilidad de la descripción que se dirige a conocer las estructuras fundamentales de nuestra experiencia. Ello probablemente sea consecuencia de la necesidad de comprender en profundidad tanto el origen de la crítica al naturalismo como también el olvido del componente reflexivo de la reducción. Por esta razón vincula la cuestión noemática del sentido con la noción de *constitución* desarrollada fundamentalmente en *Ideas II* donde Husserl distingue dos tipos diferentes de *significados* que pueden "constituirse" en la actitud natural por medio de una actitud *naturalista* —en las ciencias naturales— y *personalista* —ciencias culturales—. Releyendo a Husserl la autora explora fenomenológicamente los diferentes niveles en los que se constituye la actitud naturalizada: nivel físico, nivel sensitivo y nivel psíquico (p. 55). Lo interesante de la examinación que realiza la autora es precisamente la sencillez con la que se desplaza de una actitud a otra, vinculando las condiciones de posibilidad de las estructuras de la experiencia trascendental con la esencia del naturalismo desde la crítica revisada del sentido. Al final de su contribución la autora logra introducir críticas realizadas sobre la pretensión científica de la fenomenología desde la perspectiva de la primera persona, siguiendo, por ejemplo, a Daniel

Dennet, que identifica la fenomenología de la primera persona como una fantasía (p. 57). No obstante, y por mucho que Thomas Metzinger considere que la “fenomenología es imposible” (p. 57), resulta innegable, como bien señala Rosemary, la tendencia creciente a vincular fenomenología y ciencias cognitivas. Ejemplo de ello es la neurofenomenología y sus “avanzadas investigaciones interdisciplinarias que recogen datos procedentes de las disciplinas de la tercera persona [...] combinadas con datos de las experiencias en primera persona descritas en las estructuras eidéticas” (p. 59).

Lejos todavía de cuestiones relativas a la historia y a la antropología filosófica, todavía las dos últimas contribuciones de la primera sección forman parte del elenco de investigaciones centradas en la cuestión del sentido. El texto de Mikhail Belousov inicia su aportación reflejando las dos vías que Husserl presenta en las *Investigaciones Lógicas*: la vía *semántica* vinculada a “hacer visible la independencia del significado de las intuiciones correspondientes” (p. 65) y la vía *epistemológica*, basada en “una descripción de la correlación inseparable entre intención y cumplimiento” (p. 66). Tras poner varios ejemplos de cada una de las vías, señala que el ideal de evidencia está vinculado con la segunda vía haciendo posible la idea del cumplimiento final “que puede ser logrado por un tipo particular de percepción” (p. 67). Solamente la intuición adecuada puede otorgar el cumplimiento total o final. Releyendo las *Investigaciones Lógicas* el autor encuentra en la plena identificación entre intención y cumplimiento —dada en ese tipo de percepción— la “*self-presentation*”. Ahora bien, *in stricto sensu* la evidencia no solamente es plena identificación entre intención y cumplimiento. Como muestra Mikhail, “también es correspondencia entre intención y el objeto mismo en la base del cumplimiento intuitivo absoluto” (p. 69), independientemente de si el objeto determina una percepción como evidente o no, ya que es el acto intuitivo el que encuentra una síntesis de coincidencia y hace posible la captación intencional del objeto (*die Auffassung*).

A todas estas cuestiones se refiere Mikhael cuando tilda de “teoría mística” (p. 71) la temprana teoría fenomenológica de las síntesis de identificación. Lo interesante del análisis que realiza el autor es la lograda progresión evolutiva que traza de los problemas relativos al sentido en textos posteriores como son *Allgemeine Erkenntnistheorie* o *Die Idee der Phänomenologie* (1902/03). A pesar de que en el texto de *Allgemeine Erkenntnistheorie* relacione “los noemas de un objeto dados adecuadamente [...] como reales” (p. 73), incurriendo

aparentemente en retener, en cierto modo, “lo adecuado y lo real” (p. 73), en *Die Idee der Phänomenologie* diferencia lo real (*reell*) de lo adecuado señalando que “el objeto como mentado en una experiencia es dado adecuadamente [...] pero no es *experimentado*, no es *real*” (p. 73). Líneas después el autor sostiene que esta es la razón fundamental por la que Husserl reconsidera la noción de cumplimiento final, introduciendo en sus lecciones de 1903, “la diferencia entre inmanencia e inmanencia en el sentido de autodonación” (p. 75). No cabe duda alguna que la noción de sentido se halla vinculada a la evolución que sufre el proyecto husserliano en todas sus etapas, de modo que ha de ser ubicada en el seno de su reformulación.

La última de las contribuciones de la primera sección se titula “*Husserl's Phenomenology of Existence and the Problem of Meaning in Human Life*” y corre a cargo de Geoge Heffernan. El autor recupera algunos de los últimos textos publicados en los años treinta —como por ejemplo *Phenomenology and Anthropology* (1931)— donde Husserl ubica la filosofía de la existencia en la pregunta por “su propia fenomenología trascendental” (p. 80). Solamente una visión trascendental podría resolver la falta de sentido de la existencia humana. La ausencia de una fenomenología trascendental de este tipo llevó a Husserl a desarrollar, según el autor, la relación entre fenomenología trascendental y filosofía de la existencia (p. 81). Para ahondar en estas cuestiones desarrolla un análisis histórico del papel de la filosofía existencialista de los años 20 y 30, que Heidegger y Jaspers fueron los dos referentes principales del momento por los problemas que trataron. Ejemplo de ello es el *Furcht* heideggeriano —miedo— o el *Angst* —angustia— que resonaban a oscuridad (p. 83). Posteriormente señala que “Husserl rechaza la carga con la que la fenomenología falla a la hora de enfrentarse a los problemas de la llamada «existencia»” (p. 84) porque son problemas genuinos propios de una filosofía genuina. Dada la necesidad de exponer las relaciones entre fenomenología trascendental y filosofía de la existencia en los últimos escritos de Husserl, el autor desarrolla una brillante exposición sobre las críticas entre Husserl y Heidegger. Finalmente culmina su aportación con una investigación autónoma titulada *Husserl's Phenomenology of Existence* donde desarrolla tanto los problemas relativos a la “fenomenología del inconsciente y de los problemas marginales del nacimiento, el sueño y la muerte” (p. 97), como cuestiones cercanas a la fenomenología de los instintos (p. 98), elaborando una reflexión

sobre cómo se desarrolla la ética fenomenológica en relación con el sentido de la vida (p.101). Por último, en el apartado conclusivo el autor sostiene que la fenomenología “no proporciona ninguna respuesta genérica a la pregunta del sentido de la vida pero puede ayudar a las personas a vivir individual y colectivamente vidas llenas de sentido” (p. 101).

Sobre las contribuciones a la segunda sección titulada “Phenomenology, the Everyday and Contemporary Problems” Chan-Fai Cheung presenta un texto titulado “Another Place, Another Time: Phenomenological Reflection on Utopia”, donde traza una genealogía de la noción de *utopía* con ánimo de reabrir la cuestión del pensamiento utópico en la medida en que “la utopía no existe” (p. 117). Tras estudiar detenidamente la lectura inédita de Michael Foucault titulada “Of Other Space: Utopia and Heterotopia”, el autor retoma la metáfora del espejo para destacar “la realidad e irrealidad de mí mismo como imagen-espejo” (p. 118). Las páginas que siguen reflejan un profundo interés en la relación entre utopía y distopía, así como en sus vínculos con la esperanza por su carácter utópico. Además, el autor detalla con mucha precisión las definiciones y las compara constantemente con otras corrientes filosóficas, lo que enriquece el horizonte de sentido de la noción utopía; incluso desarrolla un apartado fenomenológico denominado “Towards a Phenomenology of Utopian Thinking” donde toma como referente la obra de *Crisis* como centro de lo que denomina “la llamada al retorno del ideal humanístico del renacimiento” (p. 123). Digamos que a pesar de que “la fenomenología de Husserl no tiene nada que ver con la utopía” (p. 123) porque “no se puede convertir nunca en una ideología” (p. 123), el único ejercicio fenomenológico que puede llenar de sentido la intención de cumplir con ese ideal de mejora debe ser una crítica en primera persona de la constitución de la posibilidad de otros mundos. En esta misma línea parece pensar el autor la mencionada fenomenología de la utopía en la medida en que asegura que “la esperanza más primordial para cualquier pensamiento utópico es la posibilidad de otro mundo” (p. 124). Finalmente el ensayo culmina con un análisis de una especie de lugar utópico que se estableció en Hong Kong, responsable de representar, según el autor, la noción foucaultiana de *heterotopia*, presentando dos imágenes que identifican la posibilidad de otro mundo, es decir, que realmente *otro mundo* es posible.

A continuación, el análisis de Wataru Wada retoma algunas cuestiones que han sido abordadas en los primeros capítulos por otros autores y las reincorpora

a los problemas que conciernen a Husserl en el periodo que escribió *Crisis*. Más concretamente, relata algunos acontecimientos históricos que han sucedido a principios de siglo para dar cuenta de las crisis que perforan el planeta, vinculando esta especie de crisis de vida con el compromiso de Husserl representado a partir de “la relación entre la apariencia de un objeto o un acto y la región en la cual se hace posible” (p. 133). A pesar del carácter histórico de las primeras reflexiones, el autor consigue vincular, a través de la exposición de los problemas relativos al *yo* fenomenológico —y sus vínculos con Heráclito—, cómo el *yo* “no es capaz de ver ni el origen ni el final del flujo” (p. 133). Asegura que “Husserl reflejó las experiencias conscientes actuales en conexión con el acontecimiento que se autoconstituye como una conciencia de vida que se expande ilimitadamente por el pasado y el futuro” (p. 135). Incorporar esta dimensión temporal le sirve como guía para introducir algunas reflexiones realizadas por otros autores sobre una posible *fenomenología de la vida*, teniendo en cuenta “las crisis del mundo de la vida reveladas en muchas partes del planeta” (p. 135). Una autora que menciona es Michiko Ishimure, quien ha escrito sobre “la tendencia a valorar económicamente más las vidas de los humanos que otros bienes” (p. 136). Trazando paralelismos entre Ishimure y Husserl encuentra que la noción de *experiencia consciente actual* dada en y por la actividad de la vida de la conciencia “es, en los términos de Ishimure, una voz de la voluntad de vida” (p. 137). En las últimas páginas el autor introduce la concepción de vida de Ji-ha Kim, que entiende la naturaleza de la vida como un todo viviente presente en todas las cosas y que nos impulsa a “amar, con él, la vida que trasciende el sentido material de la vida” (p. 138). Finalmente incide en las crisis que vive el mundo de la vida y que Husserl menciona en las *Crisis* con tal de hacer llegar al lector o lectora la importancia de fundamentar la cuestión de la *posibilidad*, siempre desde la interrogación particular y el pensamiento de otro mundo *posible* creado a partir del nuestro.

La última aportación de la segunda sección es de Junichi Murata, titulada “Everydayness, Modernity and the Meaning of Life”. En ella Junichi vincula la noción de cotidianidad al “concepto husserliano del «mundo de la vida»” (p.143) y al “concepto heideggeriano de «ser-en-el-mundo»” (p. 143) a través de unos pormenorizados análisis sobre el filósofo japonés Jun Tosaka. En la primera investigación sobre el principio de la cotidianidad traza nexos entre la “auténtica

vida" de origen heideggeriano (p. 145) y el determinismo ejercido sobre nuestras vidas "por convenciones y necesidades históricas" (p. 145). La crítica immanente a la fenomenología la hallamos de forma lateral en la filosofía de Tosaka a través de la falta de *actualidad* en la teleología (p. 145). Releyendo a Todorov y a otros autores, Junichi critica la noción de modernidad de algunas tendencias teleológicas y aprecia en la cotidianidad una especie de salida —una oportunidad— desde donde "una buena vida puede ser lograda" (p. 152), aunque no desde "un mundo que trascienda el día a día, sino en un mundo de actividades productivas y vida familiar" (p. 152). A pesar de no explicitar los vínculos con la fenomenología no deja de profundizar en los vínculos entre cotidianidad, facticidad y actualidad desde una aproximación antropológica.

A lo largo de la tercera sección titulada "Phenomenology, Hermeneutics and the Arts", y más concretamente en el escrito de Ana-Maria Pascal, hallamos una interpretación ceñida al aspecto metodológico de la búsqueda del sentido. Parte de *dynamis* que opera entre nosotros y el objeto que aprehendemos. Así lo señala en los primeros análisis: "cuando aprendemos algo, no lo hacemos por nosotros mismos: el objeto de nuestro entendimiento nos motiva también" (p. 162). La importancia de la cita entronca con la complejidad de los diferentes modelos hermenéuticos y las diferentes maneras de abordar la sugerente cuestión de la interpretación, la comprensión, el estatuto ontológico del lenguaje —lenguaje en sentido laxo—, con las problemáticas derivadas, movimiento que podemos trazar desde Platon hasta Rorty. La expresión "no lo hacemos por nosotros mismos" hace referencia directamente al paradigma de la voluntad y de la subjetividad. De alguna manera la negación del paradigma egológico de la voluntad en el marco del *aprender* supone la ampliación de una concepción de la subjetividad intelectual o estática, por una cierta subjetividad que no se halla frente al objeto para comprenderlo bajo determinadas leyes de comprensión sino que *comprende* en la medida en que *está siendo*. Este salto cualitativo efectivamente tuvo repercusiones innegables en los diferentes campos y problemas de la filosofía. También en el fenómeno general de la interpretación, la comprensión y sus interrelaciones. No es una trivialidad la superación del paradigma de la intencionalidad en Schleiermacher a través de la hermenéutica filosófica de H.–G. Gadamer —y la circularidad de la comprensión—, cuyos orígenes se remontan, no obstante, a

la peculiaridad teológica de la hermenéutica kierkegaardiana.³ La expresión concreta que refleja este tránsito es: “el objeto de nuestro entendimiento nos motiva también”; refleja por un lado la continuidad temática de la intencionalidad hallada por Brentano, continuado por Husserl y reformulado por la fenomenología hermenéutica de Heidegger, mientras que, por otro lado, sirve de inspiración al pragmatismo lingüístico de Rorty.⁴

Líneas después inicia una investigación denominada “Theories of Interpretation”, donde asegura, siguiendo a Paul Ricoeur y Umberto Eco, las tres categorías que dividen las teorías de la interpretación. Por un lado, unas se basan en la intención del autor, otras se centran en lo que pueden hacer los lectores con el

³ Una importante referencia para comprender el legado de Kierkegaard en el modelo hermenéutico de Gadamer la hallamos en la obra *El giro hermenéutico*, donde Gadamer expone claramente en qué consiste la novedad del pensamiento de Kierkegaard en relación con la desaparición del sujeto trascendental en la consolidación del modelo hermenéutico: “Hemos visto que esta crítica al concepto de subjetividad del idealismo se remonta a Kierkegaard [...] La «relación del tú» aparece aquí como instancia contraria al kantianismo de la época y al primado del ego transcendental” (Gadamer, 1995, 20). En *Las obras del amor* de 1847 hallamos un ejemplo de este salto fundamental diseñado a partir de una interpretación singular de la máxima cristiana del *amar al prójimo como a ti mismo*, donde Kierkegaard anuncia este movimiento del tú al yo, en lugar del yo al tú: “El caso es que al decir «amarás al prójimo como a ti mismo», ya está contenido ahí lo que se presupone: que todo ser humano se ama a sí mismo” (Kierkegaard, 2006, 35).

⁴ Para la fenomenología de Husserl resulta fundamental haber heredado la concepción brentaniana de la estructura de la intencionalidad de la conciencia. Ahora bien, la cuestión de cómo las modalidades conscientes se ejecutan, por mucho que estén impregnadas del estatuto intencional, no están exentas de problemas, críticas o revisiones. De hecho, las reducciones fenomenológicas que presenta Husserl son esencialmente vías metodológicas de análisis, siendo el análisis propiamente fenomenológico una suerte de entrecruzamiento de diferentes elementos que operan en un determinado régimen de *relaciones*. Prueba de ello es la estructura de *correlación* impresa en la intencionalidad fenomenológica o la acertada traducción de San Martín del concepto *Reduktion* en *re(con)ducción*. Incluso el mismo Husserl parece presentar la *constitución* fenomenológica en términos de relacionalidad: Se tratará, pues, de mostrar los diferentes modos de la donación auténtica, es decir, la constitución de los diferentes modos de objetualidad y las relaciones de unos con otros [...]. En todas partes, la donación —ya se manifieste en ella algo meramente representado o algo verdaderamente existente, algo real o ideal, algo posible o imposible— es una donación en el fenómeno del conocimiento [...]. (Husserl, 2011, 134-135). No obstante, no se debe confundir la remisión a la *relacionalidad* con el pragmatismo lingüístico. En efecto, la noción habermasiana de relación se sostiene por la noción de paradigma entendida en términos relacionales “los paradigmas no constituyen ninguna sucesión accidental, como piensa Rorty, sino que se encuentran en una relación dialéctica entre ellos” (Habermas, 2011, 234). Es esta remisión a la correlación como estructura fundamental de la orientación filosófica en la búsqueda por la certeza o el acceso originario la que imprime una determinada conexión con el campo de la donación y la autoevidencia, y que refleja, en términos generales, los actos desplegados por la actividad consciente dirigidos *intencionalmente* al objeto —sea ideal o sensible— del que se pretende expresar, juzgar, o cualquier otro tipo de modalidad de conciencia. A propósito de este descubrimiento Heidegger añadirá en numerosas ocasiones el carácter abierto del *surgir* o *nacer*, de *salir al encuentro*, concernido y ocupado decisivamente en los modos de acceso a estas apariciones que rompen frontalmente con la concepción husserliana de la fenomenología estática. Un ejemplo sería el texto “¿Y para qué poetas?” del texto *Caminos de Bosque*, donde expone claramente este rechazo a la intencionalidad: “La instauración incondicionada de la autoimposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica.” (Heidegger, 2010, 215). Incluso el mismo Rorty abstrae el carácter relacional de la fenomenología al plano de la filosofía misma, asegurando que “Así como el valor del trabajo de un filósofo, a nuestro juicio, no es una cuestión de su relación con *las cosas mismas*, sino al trabajo de otros filósofos, el valor de la filosofía en sí misma no es una cuestión subjetiva sino una cuestión que concierne al resto de la conversación sobre el género humano”. (Rorty, 2002, 28).

texto, mientras que el resto se ubican en la categoría entre-medio que toma como referencia tanto al autor como al lector (p. 163). Paralelamente a estas tres categorías destaca el proceso “de la propia-realización” (p. 164) que Rorty denomina edificación, mientras que Platón, Kierkegaard y Heidegger, dice la autora, “lo asocian con el *tiempo*” (p. 164). Finalmente resalta el mito de Actaeon como una teoría alternativa a la interpretación tradicional formulada a través de la *witnessess* —que podríamos traducir como presencialidad o ser-testigo—, gracias a una concepción de la hermenéutica *experimental* “que nos hace agentes más socialmente responsables” (p. 178).

Tras los análisis relativos a la experiencia hermenéutica del mito de Actaeon le sorprenderá a el/la lector o lectora encontrarse con el texto de Aleksandra Łukaszewicz titulado “Forms of Visual Perception and the Ontology of Image: Formal Aesthetics on Geometric Abstraction in Painting, with an Example of Zbigniew Romanczuk’s Works”. Hay que reconocerle a la autora el mérito de haber vinculado la ontología de la imagen con la fenomenología, considerando el estado de la imagen digital y la demanda de reflexión basada “en la realidad tras la región de la materia física y la fenomenológica, basada en las apariencias y las formas de sus percepciones visuales” (p. 180). La diversidad de los recursos gráficos que emplea a lo largo del ensayo no solo enriquece el contenido sino que permite comprender la compleja noción de la ontología de la imagen. En una de sus contribuciones titulada *Neomodernist digital painting* puede hallarse una mayor explicitación de lo que entiende la autora por *ontology of the digital image*, basándose en una pintura digital de Zbigniew Romańczuk realizada en 2013, donde se representa un fondo verde sobre el que se dibujan una serie de puntos rojos del mismo tamaño, repartidos a lo largo del cuadro, de dimensiones rectangulares. A propósito de esta representación, dice la autora, el autor “se interroga sobre los modos de percepción del imaginario digital fuera de la representación y su modo de ser —esto es, acerca de la ontología de la imagen digital” (Łukaszewicz, 2016, 187).

En efecto, la pregunta por los modos de donación (*die Gegebenheitsweise*) de la imagen digital se encuentra íntimamente relacionada con la posibilidad fenomenológica de la percepción digital. Prueba de ello es la explicitación que realiza la autora líneas después de reflexionar acerca del *múltiple digital*, donde asegura que las imágenes digitales “se nos aparecen, aunque sin base física, pero con realidad elemental” (p. 181). Desde el horizonte fenomenológico, dice la

autora, puede accederse “a su modo de aparición gracias a la pura visibilidad intencionalmente estructurada en formas de percepción visual” (p. 181). No es habitual hallar análisis precisos en temáticas tan actuales y menos aún desde perspectivas fenomenológicas. El/la lector/a verá en esta aportación un ejercicio basado en física y fenomenología capaz de conectar la imagen virtual con Merleau-Ponty releyendo a Lambert Wiesing. Este último “se centra en la importancia de considerar un cuerpo percibido como sumergido en el mundo del ser” (p. 186)⁵. Complementando el análisis con la teoría de Wöfflin, aprecia las regiones de visibilidad que aporta la noción misma de *visibilidad*, consciente e intencionalmente construida “y añadida al mundo como un nuevo ser” (p. 187). En un último análisis la autora finalmente examina el ejercicio fenomenológico de Zbigniew Romanczuk centrado en una *epojé* que permite “investigar los modos de apariencia de las imágenes digitales” (p. 192).

Volviendo a retomar la cuestión del sentido, Inês Pereira Rodrigues investiga la noción en las filosofías de la existencia. El texto se titula “The Problem with Happy Endings: Are There Any Positive Answers in a Philosophy of Finite Existence?”, donde desarrolla la noción del sentido de Jan Patočka desde su filosofía de la existencia. Siguiendo a Patočka, defiende “una apertura e historicidad con consideración al sentido, una negatividad que se manifiesta en el continuo cuestionamiento” (p. 203). Lo novedoso de la aportación de la autora es la intención de reconciliar la ética con la finitud. Uno de los caracteres de la nueva pretensión de ética consiste en, siguiendo la lectura de Patočka, “el constante agitado sentido ingenuo de la falta de sentido es en sí mismo una nueva forma de sentido” (p. 205). En palabras de la autora, “el sentido es el cuestionamiento constante” (p. 205). La noción del sentido presentada aquí también se halla explicitada en

⁵ A pesar de que la autora mencione a Wiesing para destacar su visión del cuerpo en relación con la concepción del mundo del ser, el autor ha trabajado profundamente la cuestión de la imaginación en Husserl hasta llegar a convertirse en uno de los referentes principales de la reciente corriente “ciencia de la imagen” (*die Bildwissenschaft*), basada, siguiendo a Lambert Wiesing, entre otros, en un enfoque perceptual de la *Bildobjekt* que se funda sobre lo que denomina “*artifizielle Präsenz*” (Wiesing, 2005, 31). Esta noción de *presente artificial* se fundamenta en la diferenciación que realiza Husserl entre “1) la imagen física, la cosa, el mármol, etc. 2) el objeto representante o reproductor, y 3) el objeto representado o reproducido” (Husserl, 1980, 19). Tal y como expone Jens Bonnemann, desde la ciencia de la imagen de Wiesing se atiende a la “a la intención teórica de la imagen y no a la imagen científica” (Bonnemann, 2013, 86) para recordar esa distinción que realiza Husserl en el volumen mencionado de la *Husserliana* XXIII. La importancia del trabajo de Wiesing para los análisis de la autora reside en el salto cualitativo que representa la filosofía fenomenológica de la imagen y sus vínculos con la fenomenología de la percepción, donde efectivamente el cuerpo vivido juega un rol fundamental.

el texto de Patočka titulado "*Negative Platonism*", referencia fundamental para comprender la doctrina negativa de la idea, así como para entender la mencionada posibilidad de una ética de la finitud. Enmarcado en este campo de problemas, Patočka presenta "la esencia de la libertad humana se erige de la desafección con lo sentido y lo dado" (p. 208), necesaria, según la autora, para mantener las fuerzas del día a día.

La cuarta sección titulada "The thinkers from the Phenomenological Tradition" se compone de seis heterogéneas aportaciones. La primera de ellas la realiza Horst Ruthrof, titulada "On the mode of Being of Language" y desarrollada en base a los precursores de lo que el autor denomina la *ontología fenomenológica*. Entre ellos hallamos a Brentano y su famosa concepción de las *Vorstellungen* —tanto *propias* como *impropias*— junto con la teoría de la intencionalidad. No obstante, también resalta las tres condiciones de los objetos inmanentes: "tienen que permitir la *generalización*; se encuentran presentes para el objeto de *referencia*; y son distinguibles la una de la otra para satisfacer la *sustitutividad*" (p. 217). Otro de los referentes que menciona el autor es Meinong por su labor de continuar "los análisis de Brentano sobre los actos mentales y sus objetos, aunque lo realiza de una manera diferente" (p. 217). No obstante, Meinong no introduce la cuestión de las percepciones internas sino que se interroga más bien por los objetos intencionales posibles e imposibles. A diferencia de Brentano, destaca Ruthrof, "en el esquema de Meinong todos los objetos intencionales son independientes de los actos mentales" (p. 218). Todas estas cuestiones son abordadas en conexión con la noción de lenguaje que presenta primero Husserl en las *Investigaciones Lógicas* y que desarrolla posteriormente en *Lógica Formal y Transcendental*. Desde esta perspectiva Ruthrof hace hincapié en el hecho que Husserl "reitera la distinción entre acto-sentido y sentido como «juzgar y juicio»" (p. 220). El análisis concluye con la aportación heideggeriana a la mencionada *ontología fenomenológica*, y en concreto, se centra en los textos "Das Wesen der Sprache: die Sprache des Wesens" donde se afirma que el "lenguaje no puede ser capturada por la vía de la expresión" (p. 221) confirmándose, así, el carácter irreconciliable del lenguaje. Resulta interesante cómo el autor conecta la ontología de Ingarden en relación con el arte, donde distingue un lenguaje científico de "proposiciones judicativas" (p. 223) de las "casi-declaraciones" constitutivas de la obra de arte. Finalmente pone entre paréntesis la fenomenología del lenguaje que forma parte del recorrido histórico inherente a la *ontología fenomenológica*

e introduce algunas teorías de la filosofía del lenguaje cuyos autores son ampliamente conocidos como Noam Chomsky.

El análisis que sigue se titula "How to express the Sense of Experience? From Husserl to Merleau-Ponty", realizado por M^a Carmen López Sáenz y motivado por la intención de trazar una continuidad de la concepción del lenguaje ya re(con)ducido a la subjetividad trascendental hasta la "paradoja" de la expresión creativa que suele atribuírsele a Merleau-Ponty. Ya desde la primera línea la autora nos recuerda que "Toda fenomenología es una búsqueda de sentido" (p 241). Con la expresión "búsqueda de sentido" recuerda la autora la compleja búsqueda por la *génesis* del sentido del mundo, dado que la vida misma es en sí una búsqueda de sentido, una suerte de apropiación en mayor o menor grado originaria. La tarea fenomenológica aporta a esta tarea vital de primer orden lo que Husserl denomina *ursprüngliche Konstitution* —constitución originaria— en el § 10 de *Ideen II* con el ejemplo del sonido: "debe darse una conciencia constitución originaria del objeto del sonido que se anteponga como conciencia predadora, no precisamente una predadora, sino precisamente en términos ya de conciencia objetivada y aprehensiva" (Husserl, 1991a, 23).

Ahora bien, todo sentido fenomenológico se haya imbricado necesariamente tanto en la visión del cuerpo a través de la "intencionalidad operante" (p. 251) como en la temprana concepción del acto-sentido y el cumplimiento que el mismo Husserl desarrolla en las *Investigaciones Lógicas* y que luego reformula en sus posteriores escritos. Tal y como pone de manifiesto la autora, la noción del "expresar" está vinculada a la intención subyacente que lleva la carga signitiva y que se dirige a lo expresado, tanto en las *Investigaciones Lógicas* como en el "momento animado de *hyletic data*" (p. 242) de *Ideas I*. Incluso en las mismas *Meditaciones Cartesianas* el expresar y su intención profunda hallan sentido a partir de las "significaciones lingüísticas en la experiencia de la conciencia, que es lo que permite al lenguaje ser capaz de decirnos algo" (p. 243). No obstante, esta concepción evolutiva de lo que Husserl entiende por lenguaje y sus nexos con la expresión se manifiesta a partir de la experiencia anterior al lenguaje que se llama a sí misma por su expresión —experiencia muda—. De alguna manera esta experiencia muda es el fundamento de la experiencia trascendental y también lo es de todas sus manifestaciones. Así lo sostiene la autora cuando añade

a esta afirmación “que permanecer en silencio no es falta de sentido, pero, sin embargo, no lo expresa lingüísticamente” (p. 244).

Entrecruzando la metáfora del silencio y de la mudez propia de la experiencia antepredicativa, la autora diseña una lograda continuidad de este orden de problemas en los siguientes escritos de Husserl, basándose en la concepción del ego fundacional “como «concreción muda»” (p. 244) desarrollada en las *Crisis*. A este análisis le sigue una investigación sobre la obra de *Experiencia y Juicio* —influenciada por el tránsito de la fenomenología estática a la genética—, donde Husserl afirma que las valoraciones percibidas se basan “en un sustrato de naturalezas simples pre-dadas de forma pasiva hacia las cuales se traza una vía posible de interpretación” (p. 245). Concluye el análisis sobre la fenomenología de Husserl recordando la concepción genética del sentido afirmando que “la génesis del sentido es además la génesis de la expresión y la comunicación intersubjetiva” (p. 246). Ello le sirve a la autora para conectar la concepción husserliana del sentido con una noción ampliada de Merleau-Ponty; por “ampliada” ha de entenderse “desarrollada”, pues el fenomenólogo francés “enfatisa sobre su expresividad” (p. 246) que se encuentra inherente al cuerpo delineado con el espíritu. Tal vez esta continuidad temática que deja entrever la autora y que desarrolla en las páginas posteriores venga motivada por la dilatada reflexión de Merleau-Ponty sobre la función *simbólica* del propio cuerpo, conectada al comportamiento del mismo cuerpo que “sistemáticamente se dirige a simbolizar, de manera que no sólo *produce* sentido pero *es* sentido” (p. 247).

Esto no quiere decir, sin embargo, que Husserl desatienda la cuestión del cuerpo. Más bien toma nota de una de las características más importantes de la fenomenología de Merleau-Ponty sobre la simbolización que genera el mismo cuerpo desde su misma operatividad, ampliando el problema de la constitución husserliana del cuerpo a la descripción de su progresiva institucionalización producida en la historia. En las páginas que siguen, la autora desarrolla estos paralelismos e introduce la reinterpretación que realizó Merleau-Ponty antes de su fallecimiento sobre la noción husserliana de la *Lebenswelt*, vinculada a “la experiencia muda que debe hablar por sí misma” (p. 253). A partir de aquí se interroga por la reducción particular que conduciría la experiencia de la expresión hacia su sentido puro, afirmando que la reducción trascendental “no nos conducirá hacia el *ego* puro sino hacia el «aumento inmotivado del mundo»” (p. 255). Finalmente acaba confirmando la tesis planteada al inicio del trabajo, según la cual la noción

de sentido elaborada por Merleau-Ponty —reconducida a la *Lebenswelt*— sería una suerte de “anticipación en la irrupción de la *Urempfindung* [sensación primaria]” (p. 255). No cabe duda que esta reconducción opera en el cuerpo que se halla en movimiento siempre simbolizando. A causa del carácter productivo de la palabra hablada, pues de ella nace la expresión, la concepción de Merleau-Ponty reconsidera la visión presentada por Husserl donde “la expresión era únicamente producción potencial de sentido” (p. 257). Por esta razón, concluye la autora, “la filosofía no está hecha de colores o materiales sino que sólo está capacitada para expresar lo que es experimentado —como quería Husserl—, así como la extrañeza del mundo” (p. 261), sabiéndose este mundo una *Lebenswelt* abierta, profunda, desde donde expresamos para conocernos y reencontrarnos.

La siguiente contribución de la cuarta sección viene dada por Alexander S. Jensen y se titula “The Inner World: Augustine and Gadamer on Language, Meaning and Being”. En ella el autor contrapone la teoría de Jean Grondin a la hermenéutica presentada por H-G. Gadamer a propósito de una conversación que tuvieron, desde donde se concluye, según el autor, que “Grondin interpreta Gadamer a la luz de la distinción agustiniana entre el mundo interior y el mundo externo en su *Introduction to Philosophical Hermeneutics*” (p. 266). Contemporáneos a Grondin señalan —por ejemplo David Vessey— que la interpretación realizada sobre Gadamer no hace justicia a la separación entre “*actus signatus* y el *verbum intertius*” (p. 266), o determinan, como es el caso de Joh Artho, que el concepto de mundo interior y mundo externo de Gadamer podría enmarcarse dentro de la pregunta por el “horizonte del infinito; en otras palabras, sin Dios” (p. 266). Estas aportaciones críticas con Gadamer le sirven al autor precisamente para interrogarse sobre los vínculos entre la concepción agustiniana y gadameriana de mundo interior, el éxito de la secularización en la doctrina de la encarnación y vinculación de estas conexiones con la hermenéutica.

En este complejo campo de problemas el autor expone cómo la teoría agustiniana del mundo interno, vinculada al “mundo que tenemos en nuestra mente (corazón); es el mundo que hablamos desde el corazón” (p. 269). Además, es “pre-verbal” (p. 269) y antepredicativo, por lo que la teoría gadameriana únicamente discurre en paralelo a Agustín por lo que respecta a la concepción de la palabra hablada, “que no se refiere directamente a una realidad externa, objetiva” (p. 270). Pero como señala el autor líneas después, “para Gadamer el

mundo interior nunca es antepredicativo". Por el contrario, somos diálogo porque "el lenguaje es diálogo" (p. 270), y como dice después, "lenguaje y diálogo lo contienen todo" (p. 270). En este sentido, el mundo también está contenido en el lenguaje, de modo que la hermenéutica de Gadamer no se ocupa del mundo interior y menos lo interpreta en términos sustantivos, como si fuera un ente con carga propia, desconectado del lenguaje y del diálogo. Añade que para Agustín "el hablador, la palabra y el oyente [...] son Dios; para Gadamer, es lenguaje" (p. 272). Finalmente su análisis sobre la hermenéutica y el mundo interior culmina con la importante cuestión de la universalidad de la hermenéutica; se cuestiona si la relación gadameriana entre ser y lenguaje no puede ser invertida ni reconducida desde otra óptica que no sea el mismo lenguaje. Esta concepción integradora y ontológica del lenguaje no permite tratar el mundo interior con carga ontológica propia. En realidad, dirá Alexander al final de su contribución, el hecho que seamos lenguaje "implica que nunca llegaremos a conocernos a nosotros mismos" (p. 274). El autor nos recuerda que somos un horizonte integrado por el lenguaje y la necesidad de exponernos al resto del mundo para conocernos en nuestra extrañeza y jugar a conocer el sentido de la facticidad desde la operatividad de nuestra propia interpretación de las cosas mismas.

De las últimas tres contribuciones del libro destacamos la aportación de Yui-chi Sato denominada "A Cursed Philosopher: How Merleau-Ponty Interprets Bergson and Christianity". La tesis que sostiene el autor es la aplicación de una máxima que escribió el mismo Merleau-Ponty a la generalidad de su pretensión fenomenológica. Merleau-Ponty dijo que "Una de las piedras angulares a través de las cuales se revela mejor la filosofía es la esencia de su confrontación con la Cristiandad" (p. 277). A raíz de esta confrontación incorpora cuestiones biográficas muy interesantes de Merleau-Ponty a la profundidad temática de su propuesta filosófica, como por ejemplo la anecdótica presencia de un sacerdote el día de su incineración. Tal y como dice Yuichi, hay referencias en la obra de Merleau-Ponty que resuenan a cristianismo. Ejemplos de ello son las nociones de *comunión* o *encarnación*. En cualquier caso, el autor interpreta esta aparente vinculación desde la doble concepción que Merleau-Ponty tenía sobre los dos "bergsonismos": uno llamado "el filósofo maldito" y otro llamado "autor casi canónico" (pp. 279-280). A partir de aquí el autor retoma las consideraciones biográficas y narra cómo la escuela de Merleau-Ponty recibió en aquel momento la teoría bergsoniana, institucionalizada y recibida como la filosofía establecida del

momento, a lo que el fenomenólogo afirmó que “la influencia de Bergson no era tan importante” (p. 280). Los datos biográficos aquí mencionados resultan de gran utilidad para comprender la influencia de Bergson en Merleau-Ponty, pero también influyen directamente en los conceptos filosóficos que el autor desarrolla en el epígrafe denominado “God is who Force” and “God Who is on the Side of Men”. El/la lector/a encontrará en esta reflexión una lectura del argumento de Péguy basado en defender la enemistad que despertaba Bergson “no sólo con sus enemigos naturales sino que también los enemigos de sus enemigos le tenían rabia” (p. 281).

Recordemos que uno de los puntos más importantes de la noción bergsoniana de Dios interpretada por Merleau-Ponty, como pone de manifiesto Yuichi, es “su no relación con el vacío, el no ser o la nada” (p. 281). El único *pathos* requerido para llegar a él es “la intuición como contacto directo” (p. 281). Pero este tipo de contacto intuitivo no termina de convencer a Merleau-Ponty, quien afirma que “no hay necesidad de separarse del mundo para alcanzar este Dios. No es una cuestión de intuición” (p. 282). La crítica es frontal y se dirige a la noción bergsoniana de intuición, aunque como reconoce el autor, “este contacto es «una coincidencia parcial»” (p. 282). Otro elemento interesante que puede hallarse en las páginas que siguen es la crítica de Merleau-Ponty a la denominada “ilusión retrospectiva” acuñada tras la identificación en el movimiento bergsoniano de una suerte de positivismo insalvable, cuando, en realidad, dice el autor, “el esfuerzo e interés de explorar Bergson es prospectivo más que retrospectivo” (p. 283). Para quienes quieran adentrarse en la recepción del movimiento bergsoniano y la concepción intuitiva de Dios desde la crítica de Merleau-Ponty, resulta uno de los textos más atractivos de la obra; no sólo por la profundidad de sus investigaciones y su carácter comparativo, sino también por la disparidad de autores que menciona a lo largo de sus análisis, como Marlebranche, Nietzsche o Maritain, entre otros.

Las dos últimas aportaciones de la obra son realizadas por los autores del capítulo introductorio, L’ubica Učník y Anita Williams, en dos textos titulados “The movement of Human Existence and Asubjective Phenomenology” y “Patočka and the Phenomenological Epoché”. Muy probablemente el editor Hans Rainer Sepp haya ubicado las dos aportaciones de ambos autores al final por sus vínculos con la filosofía de Jan Patočka, que se encuentra necesariamente atada al horizonte

fenomenológico por la necesidad, tal y como muestra L'ubica, "de repensar el proyecto de la fenomenología ofreciendo una reconceptualización del *sum*, «Yo soy», como movimiento de la existencia humana" (p. 293). La autora de este ensayo sostendrá a lo largo de su contribución la tesis siguiente: las preocupaciones de Jan Patočka en 1931 sufren una reconstrucción, o al menos una modificación sustancial, a lo largo de su proyecto filosófico. Entre las cuestiones que analiza resulta destacable la rearticulación "de la trayectoria histórica del concepto de evidencia" (p. 294). Motivado por el hecho de que Husserl "no ofrece una filosofía terminada" (p. 294), la autora despliega un análisis sobre los modos a través de los cuales Heidegger llena los supuestos presupuestos ontológicos que no acabaron siendo desarrollados. En este punto conviene recordar que Jan Patočka sigue a Heidegger en la crítica de la "inmanente estructura de la conciencia" (p. 294), aunque pretende, en última instancia, "unir visiones de ambos fenomenólogos" (p. 295). Así como L'ubica muestra el intento de Jan Patočka de recuperar la máxima husserliana "a las cosas mismas" a través de una reinterpretación del *sum* cartesiano, entendido como una especie de *res cogitans* histórica. No descarta la correlación sujeto-objeto, y de hecho, refigura la pretensión de la fenomenología asegurando, según la autora, que repensar la fenomenología ha de significar desplazarse desde la concepción del sujeto hasta la concepción *encarnada* como "espacio de manifestación" (p. 297) donde las cosas nos son reveladas. Retoma la concepción platónica del sentido desde "las diferentes maneras en las cuales una cosa puede manifestarse por sí sola a alguien dentro del campo fenomenológico en diferentes modos de donación" (p. 298). L'ubica hace hincapié en la reducción fenomenológica y en la necesidad de vincularla al *sum* partiendo de la visión de Jan Patočka; sin vincularla, dice la autora, la "*epojé* detiene la esfera de la subjetividad como la esfera donde se constituye el lenguaje sin preguntar qué es la evidencia fenomenológica del ser o la conciencia del *sum*" (p. 297).

Por otro lado, la reflexión de Anita Williams sobre Jan Patočka y la *epojé* fenomenológica destaca el reconocimiento que imprime la *epojé* como "la «libertad de pensamiento» presupuesta por el método cartesiano de la duda universal" (p. 307). La tesis fundamental que sostiene Anita es que "la universalización Patočka sobre la *epojé* husserliana tiene similitudes con la *noesis* platónica" (p. 308). La contribución de Anita no difiere en exceso de la realizada por L'ubica en la medida en que también aborda las mismas temáticas; pero el abordaje de una

y otra contribución no coinciden por lo que respecta a su operatividad. En cualquier caso, mientras L'ubica insiste en tomar el *sum* como referente olvidado por la *epojé* fenomenológica, Anita señala que para Jan Patočka la *epojé* fenomenológica no deja de ser una manifestación de la duda metódica cartesiana, fundamentalmente por tomar "el conocimiento trascendente como un prejuicio" (p. 308). Los brillantes análisis que realiza la autora sobre las distancias y los paralelismos entre la *epojé* husserlina y la duda metódica cartesiana adquieren un protagonismo particular, dada la precisión de las referencias y la cantidad de documentación referida a este orden de problemas expuesto por Husserl tanto en *Ideas I* como en las *Meditaciones Cartesianas*. Complementado la tesis que presenta L'ubica sobre Jan Patočka y el olvido del *sum*, Anita recuerda que para el filósofo la *epojé* debería ser usada para poner entre paréntesis no sólo las preocupaciones acerca del mundo y su existencia sino también para las preocupaciones sobre lo que es subjetivo. Este retorno a lo subjetivo también significa tomar en consideración cualquier paso metódico que pueda llevarnos a la confusión o al dogmatismo. Un ejemplo del rigor cartesiano que debería haber impreso la *epojé* fenomenológica es, según la visión de Jan Patočka, el cuestionamiento de "«la inmediatez de la donación del ego», porque «quizás» es «un prejuicio»" (p. 313). El ensayo culmina con el análisis sobre la distinción platónica de *dianoia* —pensamiento matemático— y *noésis* —pensamiento dialéctico—, investigando aportaciones de autores contemporáneos como Chvatík, a través de metáforas como por ejemplo la figura del Sol en el mito de la caverna (p. 316). Retomando algunos diálogos platónicos, la autora finalmente concluye señalando que la distinción platónica entre *dianoia* y *noesis* nos conduce a una interpretación cercana a la interpretación de Jan Patočka sobre la *epojé* husserliana (p. 321); la razón estriba en el olvido de poner entre paréntesis por ejemplo el mismo estadio de la donación, y en general, el proceder mismo de la *epojé*, que no deja de ser, según la autora, "tomar presunciones para clarificarlas" (p. 321).

BIBLIOGRAFÍA

- ARCE, J. & RIZO-PATRÓN, R. (2000). "Edmund Husserl. El origen de la geometría". *Estudios de Filosofía: Revista del Seminario de Filosofía del Instituto Riva-Agüero*, 4, 33-54.
- BONNEMANN, J. (2013). *Bildwebusstsein*. *IMAGE*, 25, 84-88.
- GADAMER, H.-G. (1995). *El giro hermenéutico*. Trad. Parada, A. Madrid: Cátedra.
- HEIDEGGER, M. (2010). *Caminos de Bosque*. Trad. Cortes, H. & Leyte, A. Madrid: Alianza.
- HUSSERL, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Trad. Escudero, J. A., Barcelona: Herder.
- , (1991a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana IV*. (Ed. Biemel, W.). La Haya: Martinus Nijhoff.
- , (1991b). *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* (Trad. Mas, J. & Muñoz, J.). Barcelona: Editorial Crítica
- , (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- , (1939). "Entwurf einer «Vorrede» zu den «Logischen Untersuchungen»" (1913), *Tijdschrift Voor Philosophie*, 1(1), 106-133.
- ŁUKASZEWICZ, A. (2016). "Neomodernist digital painting", *An inquiry: Recherches sur les arts*, 18, 177-197.
- RORTY, R. (2002). "Analytic and continental philosophy". En Prado, C. G. (Ed). *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*. pp. 17-31. New York: Humanity Books.
- KIERKEGAARD, S. (2006). *Las obras del amor*. (Trad, Alonso, V.). Salamanca: Sígueme.
- SEPP, H. (Ed). *Phenomenology and the Problem of Meaning in Human Life and History*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2017, 345 pp.
- WIESING, L. (2005). *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*. Frankfurt: Suhrkamp.

RESEÑAS

Luisa Paz RODRÍGUEZ SUÁREZ y José Ángel GARCÍA LANDA
(Eds.)

***Corporalidad, temporalidad, afectividad: perspectivas filosófico-antropológicas.* Berlín: Logos, 2017,
305 pp.**

Adrián Bueno Junquero

Universidad Nacional de Educación a Distancia – UNED

adrianbuenojah@gmail.com

La actualidad de la presente obra viene motivada por el intento de aproximar la fenomenología a la filosofía antropológica. Editado en 2017 por la editorial berlinesa *Logos*, el trabajo de edición realizado por Luisa Paz Rodríguez y José Ángel García se añade a las contribuciones que los editores aportan al conjunto del volumen. Ya en la introducción se esboza cuál será el rango de problemas abordados fenomenológicamente: “la experiencia corporal, vital y emocional humana” (p. 11). A la dificultad intrínseca que conlleva cualquier examinación fenomenológica ha de añadirse la complejidad del objeto de la investigación —“objeto” en el sentido amplio del término—, pues no resulta sencillo abordar la experiencia del cuerpo propio o de las propias afecciones, y mucho menos vincularlo con la reflexión antropológica, teniendo en cuenta que “el desarrollo completo de las emociones humanas y la comprensión adecuada de las mismas tienen lugar en un contexto intersubjetivo” (p. 13)¹.

¹ A los ojos de Hans Blumenberg, en los años treinta se produjo una “inversión completa de la posición” (Blumenberg, 2011, 19) de la misma fenomenología, o lo que dicho en otras palabras se conoce como “la catástrofe de la filosofía” (Blumenberg, 2011, 19). La notable influencia del proyecto heideggeriano potenció sustancialmente, según el autor, una suerte de antropologismo filosófico que el mismo Husserl había presentado en 1913 con el estudio de la pre-objetividad que “determina también el efecto de la concepción heideggeriana de la unidad del estar-en-el-mundo” (Blumenberg, 2011, 21). Precisamente esta tendencia a interpretar la pre-objetividad es el origen de lo que el autor denomina el carácter antropológico de la fenomenología en el sentido peyorativo del término. Frente a la tesis de Blumenberg, el presente volumen responde abiertamente entablando diálogo con diferentes perspectivas

La primera contribución corre a cargo del Profesor Javier San Martín y se titula "Fenomenología y Ciencias Cognitivas". El autor inicia su aportación narrando la ausencia en España de un grupo de investigación centrado en trazar nexos entre fenomenología y ciencias cognitivas. Curiosamente la falta de un equipo de trabajo motivó al Profesor San Martín a conectar ambas corrientes, desarrollando una especie de orientación teórica para quienes quieran conocer la fenomenología a través de los tres sentidos de vida concebidos por Ortega y Gasset: "la vida biográfica, la psicológica y la biológica" (p. 28). Si bien la vida psicológica se encuentra a caballo entre la biológica y la biográfica —que "se desenvuelve en el terreno noemático" (p. 28)—, opera, sin embargo, desde la *noesis*; el tratamiento que el autor confiere a esta ayuda a concebir la fenomenología como una "*descripción rigurosa de la vida psicológica*" (p. 29). De esta manera introduce los niveles de descripción que Husserl presenta en *Ideas II*: el *físico corporal (der Körper)*, la *carne (der Leib)*, la *vida psicológica de la experiencia* y el *espíritu objetivo* —nivel de la cultura— (p. 30). Mientras el *Körper* se entiende a través de los elementos de los otros cuerpos, el nivel de descripción concerniente al *Leib* tiene como correlato el mundo, "reacciona de modo sensible a la acción del mundo" (p. 30). No obstante, San Martín recuerda que el nivel del *Körper*, al componerse de cuerpos físicos en relación con otros cuerpos, también está dotado de significado animal, es decir "con atributos procedentes del mundo animal" (p. 30). Si bien paradójicamente ello podría corresponder al nivel del *Leib* por la carga signitativa mencionada, el sistema que presenta San Martín inspirado en Ortega más que ofrecer un sistema antropológico o fenomenológico definitivo pretende orientar al lector o lectora para que pueda introducirse en el vasto campo de la fenomenología y las ciencias cognitivas.

Un ejemplo de esta orientación reside en la noción del espacio percibido durante una contribución a una mesa redonda. Lo correspondiente al nivel biográfico sería "un espacio acotado que no puede ser descrito correctamente y en primer lugar como un espacio físico geométrico puesto que, ante todo, es un espacio biográfico" (p. 33) y, por eso, contenido en mi biografía. Pero si ahondamos en la definición del espacio nos topamos con el carácter cultural del sitio

fenomenológicas desde cuestiones que afectan directamente a la concepción que tenemos de nosotros mismos. De ahí la expresión del título "*perspectivas filosófico-antropológicas*".

universitario, lo que caracteriza, dice el autor, “el nivel cultural [...] el nivel del espíritu” (p. 33). Posteriormente tematiza el nivel de la vida psicológica en el describir la afectividad con los asistentes y el carácter perceptible del espacio en cuanto “espacio percibido” (p. 35), gracias a una precisa y muy observadora exploración de cómo se dan tanto los múltiples niveles mencionados en el espacio denominado “salón”, entablando cierto diálogo con los textos y retomando algunas reflexiones presentes en la quinta *Investigación Lógica*. Finalmente conecta la problemática de las cinestesis con la denominada *vida biológica* para dar paso a la noción de conciencia fenomenológica, abordada en un epígrafe autónomo a través de tres vías de aproximación: descubriendo y describiendo sus elementos básicos y fundamentales —análisis fenomenológico—, buscando explicar esos elementos —psicología— e investigando las condiciones de surgimiento de la conciencia —perspectiva biológica (p. 40)—. Lo interesante de esta segunda orientación que plantea San Martín —basada sin embargo en la aproximación orteguiana— es la necesidad de plantear una reflexión acerca de los diferentes niveles o estratos, manifestados en una interdependencia que resulta fundamental para el reconocimiento de la tarea de la fenomenología con respecto a las ciencias cognitivas.

Otra de las interesantes contribuciones de la obra se titula “Afectividad e intencionalidad del cuerpo”, elaborada por Francisco Rodríguez en el marco del estudio de la afectividad como *telos* de muchas investigaciones del pasado y presente siglo. Las conexiones entre los afectos y otras corrientes de pensamiento que no son estrictamente fenomenológicas han motivado al autor a incorporar un apartado introductorio acerca de la concepción darwiniana de las emociones. Parte de la tesis que el mismo Darwin estudia en su obra *La Expresión de las emociones en los animales y en el hombre*² para recordar los tres principios darwinistas que definen la dinámica afectiva: el principio de los hábitos útiles asociados, el principio de la antítesis y el principio de las acciones debidas a la constitución del sistema nervioso (p. 58). Tal vez el estudio detallado de la concepción darwinista de las emociones venga motivado por el intento de trazar una genealogía de la afectividad. Lo cierto, sin embargo, es que nuestras “estructuras son compartidas por todos los seres sensitivos” (p. 61),

² La tesis sería la siguiente: “todas las emociones tienen en su origen una finalidad adaptativa y, segundo, sirven para la comunicación intraespecífica e interespecífica” (p. 57).

salvando las innegables diferencias que conciernen a las capas de mayor profundidad —y que el autor denominará “constitución biopsíquica” (p. 61)—. Con estas consideraciones se consigue dialogar con la tradición y entrecruzar diferentes posturas como por ejemplo el constructivismo y la defensa del origen cultural de las afecciones por Jorge Vicente Arregui (p. 62), o el famoso libro de Daniel Goleman titulado *Inteligencia Emocional*. Finalmente termina concluyendo que “las emociones son firmes guías biológicas en los animales cuya conducta está regulada por el instinto” (p. 65), incorporando una reflexión basada en el interrogante de la influencia de la fenomenología sobre este orden de cosas. Responde interpelando al lector a profundizar en la fenomenología afectiva de Scheler o en la concepción fenomenológica de la ira de Merleau-Ponty, asegurando que el *telos* de la fenomenología en el campo de las emociones consiste en “mostrar cómo los signos corporales de la emoción manifiestan una intencionalidad que nos habla de la totalidad del ser humano” (p. 66)³.

Para completar los análisis relativos a la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty tal vez resulte apropiado un análisis centrado en la fenomenología heideggeriana y sus vínculos con la antropología filosófica. De ello se ha encargado Luisa Paz con su texto “Corporalidad y Existencia en Heidegger” donde se revisan los contenidos de los *Zollikoner Seminare* para reconstruir la noción de *corporalidad*. La autora dedica las primeras líneas del ensayo a exponer la objeción planteada por Sartre basada en una interpretación de la fenomenología hermenéutica de *Sein und Zeit*⁴ esencialmente antropológica. En este punto cabe mencionar que Heidegger revisa las pocas referencias presentes en la obra de SuZ sobre la corporalidad en los seminarios de *Zollikon* “poniendo en primer plano el carácter existencial del cuerpo” (p. 78). El rol que juega la corporalidad en estos seminarios es más que explícito. Pero la posibilidad de seguir interpretando la fenomenología heideggeriana en clave antropológica todavía sigue latente para Sartre, quien “utiliza la noción tradicional de existencia —

³ Inevitablemente aquí se halla imbricada una visión antropológica de la afectividad basada en el descubrimiento de la constitución de la emoción que se sedimenta en nuestro flujo consciente de experiencias, motor y origen de cualquier experiencia trascendental. Sin olvidar la importancia de otros análisis de suma trascendencia como por ejemplo los de Kierkegaard, el autor elabora finalmente un epígrafe titulado “Pensar la intencionalidad del cuerpo” donde desarrolla la tendencia de la “disposición afectiva” (p. 73), conectándolo con la posibilidad de una educación centrada en la corporalidad y concluyendo con la posibilidad de formar un nuevo proyecto de libertad de la realidad humana.

⁴ De aquí en adelante “SuZ”

fundada en último término sobre una ontología de la sustancia—” (p. 80), a diferencia de Heidegger, que vincula la noción de existencia con el plano ontológico de su pretensión y en última instancia con el ser-en-el-mundo. En este sentido, es posible que ambos filósofos no se hayan entendido por emplear diferentes nociones de existencia, pues los dos “toman por existencia algo diferente” (p. 80). En cualquier caso, Heidegger rechaza la concepción antropológica del *Dasein* en la medida en que el ser-en-el-mundo es la misma condición de la hermenéutica, de la auto-comprensión y de los existenciaros. En palabras de la autora: “el ser de lo humano, su existencia [*Dasein*], no tiene carácter substancial, sino que el ser humano es un ente que se caracteriza por comprende su ser y el ser de lo que hay” (p. 81). Heidegger sostendría que este error “antropologizante” es el responsable de confundir “los planos óntico y ontológico en relación con la existencia” (p. 81). Releyendo a Heidegger, la autora recuerda que esta visión antropológica del ser humano la tienen en común “la psicología, la antropología y la psicopatología, [es que] consideran al ser humano como como un objeto” (p. 82). Los siguientes análisis retoman la cuestión del fenómeno del cuerpo —entendido como *Leib*— y atienden a las diferencias fundamentales entre la noción de *Körper*, cuerpo material, y *Leib*, cuerpo vivido. Únicamente el *cuerpo vivido* puede ser *Dasein*.

Como sabemos, sólo el *Dasein* se interroga por su propia existencia. En efecto, hay una conexión entre la corporalidad entendida como *Leib* y la existencia misma. De entender la corporalidad en términos corporalmente materiales caeríamos en el mismo error de la psicología y las ciencias regionales que han olvidado una de las notas esenciales del *cuerpo vivido*: el carácter de “guardar-relación-con” (p. 87). En este punto la autora interpreta el carácter de relacionalidad en conexión con el carácter espacial del *Dasein* que hace posible “la relación perceptiva del ser humano” (p. 88). En este sentido, como bien asegura Paz, “existir consiste en ser dicha apertura” (p. 91). No cabe duda alguna que simplemente siendo *abierto* con el resto y viviendo las experiencias desde el horizonte de pre-comprensión, espacialmente definido, uno puede determinar las apropiaciones necesarias de su condición y redescubrirse en el marco de los acontecimientos. Gracias al análisis de Paz se entiende que la fenomenología es, ante todo, búsqueda y reencuentro, tanto de uno mismo con el resto —carácter intersubjetivo—, como de uno mismo con sus propios existenciaros.

Felipe Johnson elabora un texto titulado "La relación entre el Cuerpo y el Ser de lo Humano: su Pertenencia Ontológica desde las lecturas heideggerianas sobre Aristóteles". En las primeras líneas el autor señala un estado de cosas que casa con el motivo fundamental de su contribución: "nuestro cuerpo *vital* ha pasado a ser considerado en tanto que *vivido*, lo cual no ha sido un giro temático arbitrario" (p. 95). Esta revisión de la noción de corporalidad implica separar el *Körper* del *Leib* y resulta de una "modificación radical respecto del acceso a nuestra corporalidad" (p. 95). De alguna manera esta revisión podría representar el fortalecimiento del carácter esencial de la "primera persona" inherente a todo hacer fenomenológico. Al menos así parece interpretarlo el autor cuando asegura que una fenomenología del cuerpo parecería ser realizada "desde la *primera persona* de nuestra *propia vida corporal*" (p. 96). Tras analizar estas cuestiones de primer orden, el autor explica cuál ha sido la repercusión que ha tenido esta modificación estructural del modo de comprender la fenomenología. Las páginas que siguen hacen hincapié primero en los análisis relativos a la distinción óptica-ontológica que Heidegger realiza en *SuZ*, y después, se interroga por la interpretación heideggeriana de las ideas aristotélicas presentes en los seminarios de *Zollikon*. Un ejemplo de las problemáticas abordadas por el autor es la noción de lo *físico*, relacionada con "la última fibra molecular" (p. 101). Así, el autor pone el énfasis en la noción aristotélica de *hylé*, enmarcándola en el contexto heideggeriano del "ente ante todo como una *determinación* de su más propia manifestación *concreta y actual*" (p. 103), transitando alrededor de la noción aristotélica de lo *vivo* y distinguiendo la *sôma* de la *psyché* para comprender el carácter de "estar vivo" (p. 114). En un último análisis reprende la noción aristotélica de la *hylé* desde la interpretación que realiza Heidegger para terminar advirtiendo que la *hylé humana* "sería el genuino modo de concreción de la vida en el horizonte de tal *eîdos*, esto es, en el horizonte de su *ser al modo de su ahí*" (p. 123). No olvidemos que el autor menciona el adjetivo posesivo "su" para hacer referencia precisamente a la apropiación que representa tomar la corporalidad desde el *Leib* y no desde el *Körper*, una pertenencia que, como indica en las últimas líneas, "sugiere que *somos* nuestro cuerpo porque éste, para *ser nuestro*, necesariamente ha de asumir nuestro auténtico *ser*" (p. 123).

"El Vestir o el Cuerpo como Nómada" es el texto de Lazar Koprinarov, inspirado en la metáfora de Gilles Deleuze y Felix Guattari *Mil mesetas*, donde se

define la noción de *nómada* como aquel que “se va trasladando de un punto a otro” (p. 127). Lo interesante de este desplazamiento no es precisamente el desplazamiento en sí; más bien es la interpretación que realiza el autor sobre la noción de *puntos* como elementos que se encuentran subordinados al viajero. Se sitúa ante una visión metafórica del cuerpo humano que va de un sitio a otro sin saber muy bien cuál es su hogar de pertenencia. El cuerpo es un *nómada* porque no cesa de re-transformarse sin dejar de ser siempre el mismo. Estas consideraciones conducen al autor a definir el *vestir* en su carácter marcador “para la auto-distinción cultural del hombre” (p. 130). Si bien considera destacable la concepción de Herbert Spencer, Thorstein Veblen y Georg Simmel basada en el vestuario como origen “del impulso decorativo del hombre” (p. 131), no la rechaza porque la ropa no es únicamente un elemento, sino que está cargada de significado. Por esta razón el autor afirma que “la ropa está presente incluso donde el cuerpo está obviamente desnudo” (p. 132), independientemente del carácter erótico del cuerpo humano. No hay que olvidar, sin embargo, que el *vestir* también es una acomodación, una especie de tendencia a cumplir el deseo de vernos como queremos ser. También es uno de los elementos fundamentales para “la comprensión del cuerpo humano hoy en día” (p. 138) y otorga, en cierta medida, un grado de poder. Según el autor, “el vestir es a la vez tanto resultado como fuente de poder” (p. 140). En definitiva, el autor sostiene que el vestir no solamente es un cubrirse, sino un mostrarse ligado a la comprensión y a la autocomprensión. Las últimas páginas analizan la concepción de la moda de Roland Barthes resaltando que la moda tiene un carácter de dualidad imprescindible. Sin embargo, termina siendo crítico con el autor sosteniendo que “Barthes concibe la dinámica del vestido como una dinámica inherente al vestido sin tener en cuenta lo que al fin y al cabo concede un verdadero sentido al vestido —el cuerpo humano—” (p. 148).

Otra de las aportaciones fundamentales es la investigación realizada por José Ángel García sobre el tiempo humano titulada “*George Herbert Mead y la Complejidad del Tiempo Humano*”. El interés por descubrir las dimensiones del tiempo humano se da cuando “vemos cuántas dimensiones de la temporalidad van ligadas a modalidades de experiencia, de interacción o de interpretación” (p. 151). Tras esta definición, el autor introduce algunos aspectos de la obra de George Herbert Mead como la noción de *retrospección anticipada* —evalúa el presente y la toma de decisiones— o las relaciones entre los signos y la propia

identidad. Según el autor, resulta necesario atender a la noción de presente para sumergirnos en la profundidad de la filosofía de Mead y en general en las obras cotidianas, teniendo en cuenta que nos expandimos a través de manifestaciones de muchos tipos que, de alguna manera, se funden “con pasados y futuros y están en cierto modo activos en ese presente” (p. 153). Haciendo hincapié en las relaciones entre la concepción de Mead sobre la realidad y la noción husserliana de la “inmovilidad de la Tierra” (p. 156) consigue ubicar la denominada *filosofía del presente* que reactiva la identidad, el “mí”, donde la mente juega un papel fundamental en la medida en que deviene “el proceso de gestión de los diferentes sistemas de referencia” (p. 159). El autor logra entrecruzar problemáticas que aparentemente se encuentran aisladas para ponerlas a pivotar sobre un eje común, donde “el simbolismo y la interacción simbólica [...] hacen posible la sintaxis temporal” (p. 160), y donde, sobre todo, adquiere un protagonismo relevante no sólo la noción de identidad sino el concepto mismo de acción humana, relegado a un primer plano por su carácter temporal y por ser “inherentemente retroprospectiva” (p. 166).

El texto de Lazar sobre el cuerpo y el carácter nómada se entrecruza con el texto de Aránzazu Hernández titulado “La subjetividad en la Temporalidad Nómada de Rosi Braidotti”. Desde la primera página ya podemos dar cuenta de la tesis que defiende la autora: “la redefinición de la noción de temporalidad propuesta por Braidotti” (p. 173). Las siguientes páginas ilustran cómo Braidotti se inserta en el movimiento poshumanista. A propósito del anterior texto de Lazar, la noción de que presenta la autora en su texto y que se halla en el seno del trabajo de Braidotti es precisamente la noción de *sujetos nómadas*, es decir, “nuevas posiciones de sujeto que ya no coinciden con las características modernas de la subjetividad” (p. 174). Se prescinde de una reflexión basada en el cuerpo y se tiende hacia una mirada más general sobre la noción de nómada, vinculada a la necesidad de combatir la facticidad producto de ciertas subjetivaciones históricas por medio de una manera nueva de pensar “que atiende más a los procesos que a los conceptos” (p. 175). A esta nueva forma de entender la humanidad y sus obras la denomina *nomadismo filosófico*. Todos somos sujetos nómadas en la medida en que pertenecemos a una red de relaciones sociales y simbólicas que no han sido inicialmente elegidas por nosotros. Como dice la autora, “no dependen de la voluntad” (p. 176). Esta forma de abordar la cuestión del nomadismo filosófico conducirá a la autora a desarrollar

unos análisis basados en un nuevo marco materialista “que permita dar cuenta de la subjetividad nómada” (p. 177), basado en “la relación dinámica pasividad-actividad” (p. 178). Persistir es de alguna manera resistir, lo que implica reconfigurar incluso nuestra propia memoria y arrojarnos así a una “ecofilosofía de la sustentabilidad” (p.183). Por último, introduce el elemento de la temporalidad a través de la *sincronización* que opera en “la experiencia del tiempo” (p. 185).

Beatriz Penas desarrolla una hermenéutica de la memoria en su texto titulado “Empatía y Narrativa Autobiográfica: Hermenéutica de la Memoria”. A propósito del intento por vincular la empatía del escritor con el lector a través de la búsqueda de una comprensión experiencial, la autora aplica su investigación a la narración *Joseph Anton: A Memoir* como elemento fundamental de esta comprensión mutua en términos de capacidad empática (p. 194). En este horizonte de problemas no podemos desatender, dice la autora, la definición de la empatía narrativa, basada en “compartir del sentimiento y tomando-perspectiva inducido por el leer, el mirar, o el imaginar narrativas de otra situación y condición” (p. 194). Gracias a su dimensión experiencial abre la posibilidad misma de la lectura y la escritura, la narración *Joseph Anton: A Memoir* está dirigida a cualquier “lector educado de habla inglesa [...] consciente de la complejidad de la condición humana y de su unidad dentro de la diversidad cultural” (p. 195). No obstante, es el mismo autor Salman Rushdie quien emplea recursos literarios como la narración migrada desde la tercera a la primera persona para explicitar “la radical igualdad de todos los seres humanos y de su necesidad de empatía y autoexpresión, que se afirman en la mutualidad del acto de escritura/lectura” (p. 196). Una vez expuesta la compleja auto-presentación narrativa que se halla en esta exposición de acontecimientos, Beatriz logra incorporar en este punto el elemento fundamental de la intersubjetividad, definiéndola como “el lazo humano que presta anclaje al ser y a otro y garantiza la mutualidad de su interdependencia comunicativa y existencial” (p. 197). Finalmente analiza detalladamente los vínculos internos de la narrativa y los desplazamientos de la primera a la tercera persona, aunque nunca olvidando que la empatía deviene medio fundamental no sólo para el círculo hermenéutico sino para la comprensión mutua.

La siguiente contribución se titula “Amurallar afectos: Judith Butler y Wendy Brown” y corre a cargo de de Elvira Burgos. En ella se analizan las concepciones de Butler y Brown sobre problemas fundamentales como la proliferación de

muros desde la visión freudiana o la subjetivación normativa que sufre la persona a la hora de definirse ante el binomio del género impuesto. A modo de introducción, conviene recordar la tendencia feminista de Brown a la hora de acudir a los análisis freudianos y afirmar que “el deseo de muros pretende paliar una ansiedad; la ansiedad generada por el sentimiento de vulnerabilidad, de penetrabilidad, de permeabilidad” (p. 224). De alguna manera se pide protección al Estado como ente dotado de cierta masculinidad por su impenetrabilidad. Únicamente cuando “la nación se percibe como penetrable, o como penetrada de hecho, violada, la nación queda feminizada” (p. 224). En contraposición a este sujeto masculino representante del poder soberano, Butler propone un sujeto “interdependiente, con capacidad para ser afectado y para afectar” (p. 226). Como bien reconoce Elvira, la autora de *El género en disputa* se está refiriendo a una identidad rígida, firme ante las dualidades. Dicho en palabras de la autora, éste sería “el sujeto pensante, consciente, con capacidad de acción y decisión” (p. 227). No se ha de olvidar la necesaria nota de performatividad que acompaña al sujeto cuando quiere articularse en el marco de su dimensión afectiva. Tampoco el rol privilegiado que juega el lenguaje en la medida en que “el habla injuriosa se alimenta de la vulnerabilidad constitutiva del sujeto” (p. 230). La idea que baraja la autora en estas disquisiciones es precisamente la necesidad de identificar el origen de la indisociabilidad entre performatividad y poder soberano. Esta perspectiva permite ahondar en la cuestión del esquema monolítico y binario que dificulta la libre circulación de sentimientos (p. 241), hallando su proceder en el establecimiento de los muros. Precisamente por esta cuestión la autora dedica páginas de análisis y estudio al complejo problema de la performatividad y consolidación del poder soberano, concluyendo finalmente que debemos “deshacer los muros” (p. 246) mediante una resistencia originada en la vulnerabilidad.

La contribución última corre a cargo de Pedro Luis y se titula “Amor y Perfección Humana. El conocimiento Interpersonal”. Se centra fundamentalmente en la noción del amor interpersonal que se halla en la naturaleza humana de cada persona. Tal y como señala en las primeras líneas la cuestión del amor es un elemento esencial del ser humano “en la unidad sistémica del yo que es cada persona” (p. 249). Los rasgos o notas esenciales de esta unidad sistémica vendrán determinados a partir de la denominada *teoría antropológica del conocimiento* desarrollada por el autor, donde explicita las condiciones del amor en

tanto "conocimiento intuitivo, que es el conocimiento propiamente personal" (p. 249). En lo que se refiere a los contenidos de dicha teoría cabe tomar en consideración la noción de *perfección* está vinculada con "hacerse a sí mismo en plenitud" (p. 251) junto al carácter ontológico del amor en tanto que trascendencia del ser humano dada en la apertura de lo otro (p. 252). Una vez se abordan estas cuestiones retoma la noción de Ortega y Gasset "nos sentimos unidos al objeto amado" (p. 254), la expresión de Carlos Gurméndez que entiende el amor como revelador de "la limitación del individuo y su ser incompleto" (p. 255), y la noción de André Comte-Sponville sobre el amor vinculado a la soledad (p. 255). La percepción gnoseológica del amor sería el "conocimiento que cada ser humano, como persona, tiene de sí mismo y del tú personal" (p. 262). Finalmente, el autor concluye asegurando que "*el amor es perfección gnoseológica* porque en el amor y por el amor surge en toda su espontaneidad la intuición recíproca y es posible y tiene lugar el conocimiento interpersonal perfecto" (p. 266-267). Ello nos da pistas acerca de la concepción antropológica del autor sobre la concepción del amor y de su infinita *praxis*, lo cual es de agradecer por la riqueza de las referencias, la profundidad de los temas tratados y los nexos articulados entre los diferentes movimientos que son inherentes al amor y condicionan nuestra forma de realizarnos a través del otro.

Sobre la contribución de "Afectividad y Diferencia" de Gemma del Olmo cabe señalar que "afectividad y diferencia suelen considerarse términos o-puestos" (p. 269). Con esta afirmación la autora quiere remarcar la diversidad que configura las sociedades para introducir el pensamiento de Audre Lorde, quien concibe las diferencias como "amenazas para la convivencia, para las certezas y las seguridades que constituyen la base de toda cultura" (p. 271). Según la autora, el componente de la diferencia da forma a las sociedades al mismo tiempo que produce disonancias. Es urgente criticar "la moral establecida" (p. 271) porque elabora jerarquías, de manera que solamente una propuesta basada en "aceptar las diferencias, escucharlas y amarlas" (p. 274) puede realmente introducir elementos de cambio y variación. Desde esta visión analiza la concepción de Beauvoir sobre la mujer para sumergirse en la cuestión de la masculinidad, con ánimo de desvelar cuál es la estructura de la norma que genera inestabilidad en la convivencia, y así, abolir la "obsesión por jerarquizar y dominar sobre los otros" (p. 279). Finalmente, la autora reflexiona sobre la unidad y la homogeneidad social como propósito a seguir por parte de todos, elaborando una

perspectiva antropológica basada en la necesidad de reestructurar otra vez los cimientos de las sociedades y las culturas, sin olvidar tampoco de dónde venimos y hacia dónde nos dirigimos como humanidad.

Con la frase citada en alemán "*In der Liebe ist Verstehen*" —en el amor está el comprender— Juan Velázquez introduce la última investigación de la obra donde se interroga por el complejo tema del amor que anteriormente había sido tratado por Pedro Luis, aunque esta vez, desde la "*Fenomenología del Amor y Autocomprensión*". Analizando la influencia de San Agustín en la obra de Heidegger el autor recuerda que en la filosofía agustiniana hay tres ejes humanos fundamentales para comprender el alma humana: el *ser*, el *conocer* y el *querer* (p. 283). Si bien fue Karl Jaspers el primero en interpretar las reflexiones de San Agustín en términos de *amor* y *comprensión* (p. 285), Hannah Arendt "escribía su disertación doctoral dirigida precisamente por Jaspers y dedicada justamente al concepto del amor en san Agustín" (p. 285). A causa de las múltiples referencias a tener en cuenta para comprender el amor en términos fenomenológicos, el autor analiza en un bloque autónomo denominado "*Una fenomenología del amor*", donde explica que el amor es, ante todo, "una experiencia humana" (p. 288). Haciendo *epojé* de las valoraciones a modo de adjetivaciones de vivencia —el amor divino, el amor romántico, y todos los tipos de amor (p. 288)—, el autor retoma la influencia agustiniana en Max Scheler del concepto *Liebesanschauungen* para explicar el origen del amor cristiano. Las preguntas que son abordadas en las siguientes páginas vendrán determinadas por estas reflexiones previas y la tematización de "la intencionalidad amorosa" (p. 289), definida en términos de un estado afectivo dirigido hacia algo o alguien. De hecho, el autor rechaza la concepción del amor en clave de *simpatía* o como derivado de *simpatizar* con algo/alguien y lo define como "un acto y un movimiento, pero *no una tendencia, como lo es la voluntad*" (p. 290). Prosigue releyendo a Jaspers y definiendo "el movimiento del amor incluye la comprensión que conoce el objeto amado" (p. 294), aunque vale decir que el movimiento del amor siempre está en sintonía con el estatuto ontológico de la comprensión. A partir de este estado de cosas hace hincapié en cómo se da la autocomprensión amorosa, o dicho en palabras del autor: "uno puede amarse a sí mismo, y es precisamente el amor que determinaría el objeto conocido como una suma de aspectos valorativos" (p. 303). Para acabar, define el amor propio en términos de unión entrega, permanencia y duración junto al movimiento del amor (p.

304), lo cual es fundamental para comprender la lectura heideggeriana de la fenomenología del amor de Scheler que encuentra sus raíces, como hemos visto, en Agustín y en las consideraciones relativas al amor realizadas por Karl Jaspers.

BIBLIOGRAFÍA

- BLUMENBERG, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Trads. Márisco, G. & Schoor, U., Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- RODRÍGUEZ SUÁREZ, L. P. Y GARCÍA LANDA, J. A. (eds.) (2017). *Corporalidad, temporalidad, afectividad: perspectivas filosófico-antropológicas*. Berlín: Logos.

URBANO FERRER Y SERGIO SANCHEZ-MIGALLON:
La ética de Edmund Husserl, Sevilla: Themata-Plaza y
Valdés, 2011; 2018 (2ª edición), 272 pp.

Noé Expósito Ropero

Universidad Nacional de Educación a Distancia- UNED
nexposito@fsof.uned.es

La primera edición de la publicación que reseñamos, *La ética de Edmund Husserl*, de Urbano Ferrer y Sergio Sánchez Migallón, apareció en 2011. No estamos, pues, ante una publicación “nueva”, sino ante una segunda edición revisada y ampliada de la anterior. Como nos indican los propios autores en su “Prólogo a la segunda edición”, esta se justifica no solo por la “buena acogida” de la anterior, sino también por “la aparición entretanto de nuevos estudios”. Estos incluyen, por supuesto, el volumen XLII de *Husserliana* publicado en 2014 que nos ofrece textos muy importantes de la ética tardía de Husserl¹, pero también, nos dicen, “publicaciones sobre Husserl centradas en motivos antropológicos y éticos de gran calado (como el amor, la racionalidad afectiva o la incidencia de los hábitos y el carácter en la persona) no ajenas en buena parte a los especialistas de habla hispana” (p. 11).

Así, entrando ya de lleno en la obra que nos ocupa, esta se compone de seis capítulos y un apéndice. Sin poder detenerme minuciosamente en cada uno de ellos, el objetivo de las páginas que siguen es, más bien, ofrecer una panorámica

¹ Cfr. *Husserliana LXII, Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 - 1937)*, New York: Springer, 2014. Ed. de Rochus Sowa y Thomas Vongehr.

general para que el lector interesado pueda hacerse una idea tanto de la estructura como del contenido de la misma y animar así a su lectura. En el primer capítulo, "Introducción a la filosofía fenomenológica de Husserl" (pp. 17-50), se nos ofrece una primera aproximación práctica a la fenomenología, mostrándonos cómo nuestro filósofo recupera y encarna genuinamente los dos rasgos que Sócrates consagró como propios e ineludibles de la filosofía: "la modestia y la radicalidad" (p. 17). Desde esta clave interpretativa se nos muestra perfectamente la conexión teórica y práctica con el otro gran referente de Husserl, René Descartes, de quien nuestro filósofo quiere recuperar la radical pretensión de fundar la filosofía sobre una base metodológica firme, racional y rigurosa para hacer frente a la "descomposición de la filosofía actual" según nos dice en sus *Meditaciones cartesianas*, citada por los autores (cfr. p. 20-21). Así, desde esta perspectiva ético-práctica, Ferrer y Sánchez-Migallón nos exponen sintéticamente el núcleo de la problemática en torno a "La vida de la conciencia y el método de análisis" en su refutación del "psicologismo" (pp. 22-40), mostrándonos tanto la afinidad de Husserl con las tesis centrales de su maestro Franz Brentano como sus desacuerdos y matizaciones. Esta contraposición, que los autores mantienen a lo largo de toda la obra —recuérdese que Sánchez Migallón es uno de los grandes estudiosos del filósofo austríaco²— resulta realmente esclarecedora y pedagógica, así como el recurso constante a las citas de extensos pasajes del propio Husserl, tanto de textos tempranos como tardíos. Este último detalle resulta importante, ya que los autores insisten en mostrarnos esta motivación ético-práctica que recorre toda la obra de Husserl, de principio a fin, por más que puedan y deban distinguirse distintas etapas o períodos en su pensamiento. Así, este primer capítulo concluye con la exposición de "El subsuelo genético y pasivo de la vida intencional" (pp. 40-49), mostrándonos la importancia de esta problemática para la comprensión fenomenológica de las nociones de "subjetividad", "intersubjetividad", "mundo de la vida" y "sentido". Merece la pena citar las líneas finales de este primer capítulo para mostrar su conclusión: "Toda la vida humana (no solo la cognitiva, sino toda la vida consciente, y aun la pasiva o inconsciente) está atravesada por la racionalidad que busca paulatinamente cumplir sus intenciones, o sea, que busca sentidos cumplidos correctamente. Es precisamente la

² Cfr., entre otros, su estudio *La ética de Franz Brentano*, Pamplona, EUNSA, 1996.

aplicación o extensión de este esquema a la vida estimativa y volitiva lo que inicia en Husserl sus investigaciones éticas” (p. 49). Tras este capítulo introductorio, el segundo, tercero y cuarto están dedicados respectivamente a “El ideal de racionalidad práctica y la posibilidad de la ética objetiva” (pp. 51-84), “Los actos valorativos y las cualidades del valor” (pp. 85-110) y “El querer práctico y el fin debido de la mejor vida posible” (pp. 111-130). Los tres pueden leerse, a mi juicio, como un bloque temático, cuya finalidad es, justamente, mostrarnos la posibilidad de una ética objetiva, en analogía con la lógica pura, tal y como fue elaborada por Husserl en sus lecciones sobre *Ética y teoría del valor (1908-1914)*, pero, al mismo tiempo, como nos recuerdan los autores, sosteniendo “la audaz y comprometida tesis según la cual los actos estimativos y volitivos (del sentimiento y de la voluntad) poseen igualmente una racionalidad *propia e intrínseca*” (p. 55). Esto último entronca con la constatación de que “En la axiología no solo hay predicados de valor (o de materias de valoración, *Wertungsmaterie*) muy diversos entre sí (como también hay propiedades muy diversas que los juicios teóricos atribuyen a objetos), sino que también hay muy distintas “situaciones de motivación” (*Motivationslage*)” (p. 75). Por tanto, junto a los “Principios axiológico-formales paralelos a los lógicos” (pp. 75-80), los autores nos exponen las “Leyes axiológico-formales sin paralelo lógico” (pp. 80-83), tales como la “ley de sumación” o el “principio de absorción” (p. 83). Como indicaba más arriba, también aquí la contraposición entre la postura de Husserl y la de su maestro resulta esclarecedora para perfilar la posición exacta de ambos filósofos, y así nos lo indican Ferrer y Sánchez-Migallón: “Husserl reconoce las leyes de su maestro con ligeras variantes. Sin embargo, le reprocha el no haber distinguido los órdenes noético y óntico, es decir, el dominio de los actos y el de sus correlatos ontológicos. En efecto, el maestro de Viena se resistía —sin duda por temor a caer en el idealismo y sobre todo en sus últimos años— a hablar de auténticas cualidades ideales (no empíricas) tales como los valores. De manera que Husserl entiende que han de formularse esas leyes, además de como tipos de argumentación axiológica, también en sus respectivas versiones óntico-formales y noético-formales” (pp. 81-82). Este punto resultará, efectivamente, decisivo para comprender la posición exacta de Husserl en lo que a “Los actos valorativos y cualidades de valor” se refiere, tema, como se ha indicado, del capítulo tercero. También aquí resulta iluminadora, en este caso con Max Scheler, la contraposición entre ambas posiciones: “La respuesta de Husserl —a diferencia de Scheler, por cierto— es

que la constitución de los valores como propiedades objetivas, así como su expresión o atribución al objeto valioso, requiere no únicamente actos sentimentales, sino también actos intelectivos que colaboren con ellos (p. 89).

Se trata, como es sabido, de la tesis que asume “Los actos valorativos como fundados en actos intelectivos”, cuestión que los autores abordan (pp. 90-92) antes de introducirnos plenamente en la problemática de “La objetivación de las cualidades de valor y la racionalidad axiológica” (pp. 92-110). También aquí se recurre, dedicando expresamente un epígrafe, a las “Coincidencias y discrepancias con Brentano” (pp. 94-99), para mostrarnos, tras un breve recorrido por las distintas posiciones de Husserl al respecto, la que sería, ya desde *Ideas I*, “su versión más elaborada y, según parece, definitiva”, a saber, la que sostiene que “los actos valorativos son tomas de posición no dóxicas, es decir, unas tomas de posición (o actos ponentes) análogas a las dóxicas, pero presentando o poniendo el objeto —según ya sabemos— no como “siendo” sino como “valiendo”” (p. 101). Respecto a la cuestión de la racionalidad, Ferrer y Sánchez Migallón nos advierten que, si bien es cierto que “parece desdibujarse entonces la diferencia entre actos objetivantes y no objetivantes, pues todos poseen un rasgo objetivante basilar; o entre la conciencia dóxica y la no dóxica, pues siempre se da una creencia”, lo que sucede, más bien, concluyen, “es que se descubre una noción de racionalidad más amplia que la objetivación teórica” (p. 105). Desde estas coordenadas podemos abordar ya el tema de “El querer práctico y el fin debido de la mejor vida posible”, tratado, como se ha indicado, en el capítulo cuarto. En el primero de los epígrafes que lo componen, “Las clases de actos valorativos y los bienes como sus correlatos” (pp. 111-118), explican los autores que “la axiología material de Husserl se refiere a los sustratos portadores de valores, o bienes: tales como la cosa material, un estado de cosas, el organismo viviente, el ser humano como personalidad, las formaciones culturales e históricas o las comunidades humanas. Clases de bienes que compondrían las distintas regiones axiológico-ontológicas”, punto en el que, una vez más, se nos recuerda “una diferencia con la axiología material de Scheler o de Hartmann, donde los objetos son los valores mismos” (p. 114). En el segundo epígrafe, dedicado a “Las leyes práctico-formales y la constitución de fines” (pp. 118-122), se nos expone el descubrimiento de “una lógica o racionalidad específicamente práctica” (p. 120), y, si bien “el paralelismo de la esfera práctica con la lógico-teórica no es completo”, sí cabe empero una importante analogía, y esta reside en la constatación de que “al igual que la

pregunta, la decisión práctica no consiste en una certeza ya lograda, sino que la certeza es aquello a lo que ambas apuntan" (p. 121). El tercer y último epígrafe de este capítulo está dedicado a "La ley moral fundamental y la vida mejor posible" (pp. 122-130), donde se nos recuerda que "la ética es la ciencia apriórica de la razón práctica –querer y fines– en general, no solo con carácter particular como sucede en las diversas artes" (p. 123). Lo decisivo aquí es "que el imperativo moral concierna a la vida entera en su conjunto" (p. 125), imperativo que Husserl expresa, insisten los autores, como un "actuar según el mejor saber y la mejor conciencia (*nach bestem Wissen und Gewissen Handeln*)" (p. 124). Del mismo modo, y justo antes de finalizar el capítulo, nos exponen dos "limitaciones o deficiencias" que encuentran, a su juicio, en la propuesta de Husserl: la primera "señala un paralelismo entre la contrariedad axiológica y la deontológica que no es tal", mientras que la segunda apuntaría a que "Del pensamiento ético de Husserl se infiere la tesis de que todo deber nace de un valer" (cfr. pp. 129-130). No podemos detenernos aquí en estas cuestiones, que exceden el objeto de esta reseña, pero queden al menos señaladas como cuestiones abiertas para el debate. De este modo cerramos el que, según he indicado, podría ser, a mi juicio, el primer bloque del libro, dedicado a los aspectos más formales de la propuesta ética de Husserl. Los dos restantes, en cambio, mucho más extensos que los anteriores, nos sumergen en los contenidos más sustantivos, si se me permite la expresión, de la misma. El quinto hace plenamente justicia a su título, pues, efectivamente, se nos traza perfectamente el camino "Hacia la persona como sujeto libre y digno". En él se entronca, por otro lado, con los conceptos básicos expuestos en el capítulo introductorio al hilo de la intencionalidad y la estructura de la conciencia, pues ahora se comprende con toda claridad el paso "Del yo-puro al yo-habitual", tratado en el primer epígrafe (pp. 131-136), así como el sentido de "El yo-puedo como esfera de posibilidad de acciones", tema del segundo epígrafe (pp. 137-146), para desembocar en la idea central de "El yo-personal motivado libremente por fines" (pp. 146-173) y, en última instancia, en "La persona en el centro temático de la atención" (pp. 173-184), abordados en los dos últimos. Una de las nociones clave en la que insisten los autores es, justamente, la de "biografía", ya que en ella desembocan las restantes, tanto el "yo-puro" como el "yo-habitual", mostrándonos un tipo de "relación que no es lógica ni natural, sino estrictamente biográfica-narrativa (donde los hábitos pasivos cooperan ya con los activos" (p. 136). Un ejemplo de ello se nos revela,

justamente, en la toma de decisiones, pues, como aclaran Ferrer y Sánchez-Migallón, “mi decisión actual se vincula a la decisión anterior que tomé y contiene implícitamente decisiones posteriores, remitiendo al «porque» que enlaza unas y otras a la singular e intransferible biografía” (ib.). De hecho, y en ello también insisten los autores, se trata en todo momento de “Un yo moral que, no obstante su unidad, no deja de estar en tensión, como dividido entre diversos motivos que encuentra en sí y ante sí, y entre los que tiene que decidirse activamente por uno. Esta decisión es —como enseguida veremos— el momento crucial de la constitución del sujeto ético” (p. 164). Por tanto, y sin poder aquí más que enumerar algunas de ellas, se trata de mostrar la intrínseca relación de fundamentación que se da entre problemáticas aparentemente tan dispares como “La esfera pasiva del yo-puedo voluntario”, al cual se le dedica un interesante epígrafe (pp. 142-146), con el recién aludido de “La decisión y el crecimiento moral personal” (pp. 166-173), para desembocar en el tratamiento de “La persona como fin en sí mismo o digna” (pp. 173-178) y, finalmente, en la importancia de “El carácter y la personalidad” (pp. 181-184). Todo ello concluye con una idea central que recorre toda la ética de Husserl, y es “que el ideal moral o ético no es solo general, sino también precisamente personal e individual. A cada cual le corresponde la tarea de buscar y encarnar dicho ideal, con la ayuda de tipos más o menos generales de personalidad propuestos por la filosofía y, sobre todo, por la comunidad” (pp. 183-184). Esta idea entronca con la comentada en el capítulo anterior según la cual “el imperativo moral concierne a la vida entera en su conjunto” (p. 125), de lo cual resulta que, en esta etapa de la filosofía de Husserl, la noción de “vocación” cobra una importancia central, convirtiéndose cada vez más en una de las piedras angulares de su arquitectónica ética. Merece la pena, pues, citar este pasaje tomado de los artículos de Kaizo sobre *Renovación del hombre y de la cultura*³, pasaje que los propios autores reproducen: “Las formas de vida basadas en una autorregulación universal, tal como las hemos descrito hasta ahora —por ejemplo, como forma de vida de un hombre que sigue una vocación—, abarcan sin duda la vida entera, pero no lo hacen de modo que regulen, determinándolas, *todas y cada una* de las acciones; no dan a todas y cada

³ Cfr. Edmund Husserl: *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Madrid, Anthropos, 2002. Introducción de Guillermo Hoyos Vásquez y traducción de Agustín Serrano de Haro. Existe una reedición en la colección Siglo Clave de 2012.

una de ellas un perfil normativo que tuviese por fuente originaria la voluntad general que establece la regla" (p. 150). Así, como nos muestran los manuscritos de investigación publicados en el tomo XLII de *Husserliana*, especialmente los contenidos en la cuarta parte — "Reflexiones sobre ética de los años de Friburgo" (pp. 265-530)—, será, entre otras, la noción de "vocación" la que dote de contenido concreto y personal a la de "deber ético". Ella nos mostrará, como veremos en el último capítulo, el deber que cada persona, cada "yo-personal", tiene para consigo mismo, sin que ello suponga el rechazo del deber ético que cada uno tiene para con los demás. En torno a esta problemática se juega, tal y como nos muestran Ferrer y Sánchez-Migallón, el núcleo de toda la ética de Husserl: cómo conjugar ambos "imperativos" sin caer, por un lado, en el subjetivismo escéptico —contra el que se dirigía toda la axiología y la ética formal desarrollada por nuestro filósofo en sus *Lecciones sobre ética y teoría del valor* (1908-1914)—, pero, al mismo tiempo, concediéndole a los valores personales, propios e individuales el papel que juegan en la dimensión ética. No es de extrañar, pues, que en una de sus últimas reflexiones, en 1935, Husserl afirmara que "el amor, en sentido auténtico, es uno de los problemas principales de la fenomenología" (cfr. *Husserliana* XLII, p. 524). El amor revela y pone en juego, efectivamente, al "yo-personal", al polo subjetivo del agente ético, pero fundado siempre en una racionalidad afectiva, intersubjetiva y, por tanto, con una legalidad y objetividad propia que nos permite confrontarnos con las posturas escépticas y relativistas. Con esta idea entronca otra tesis de largo alcance en la que insisten los autores al final de este capítulo quinto, según la cual "las obras colectivas o comunitarias de las personas (culturales, sociales, políticas, artísticas, etc., e incluso científicas en lo que tienen de actividad humana colectiva) son sujetos y campos de moralidad" (p. 184). Esta tesis nos remite directamente al problema de la intersubjetividad y, en última instancia, al tema que da título al sexto y último capítulo del libro, "El ideal moral individual y la dimensión moral de la comunidad". En él desembocan, ciertamente, todas las ideas que hemos venido comentando en las páginas anteriores, de ahí que no haya una ruptura entre las tesis principales planteadas en los primeros años de Gotinga y las esbozadas en los finales de Friburgo. Una de las virtudes más reseñables de esta publicación, quiero insistir en ello, es la de mostrarnos esta continuidad del modo más claro y pedagógico posible, recurriendo constantemente a los textos del propio Husserl. Así, tras exponer en el primer epígrafe de este último capítulo las ideas que hemos

comentado sobre “El ideal moral y su desarrollo” (pp. 185-194), insistiendo en la idea de “renovación” —título de los citados artículos de *Kaizo*— como “la tarea suprema de la ética” (p. 188), y recordándonos que “la ética está por encima de la vocación profesional, englobándola como auténtica vocación de vida (en alemán los términos vocación “*Berufung*”, y profesión “*Beruf*”, tienen, como se ve, una misma matriz)” (p. 192), desembocamos, ya en el segundo epígrafe, en la problemática de “Las unidades comunitarias y su dimensión moral” (pp. 194-211). En estas páginas nos esbozan Ferrer y Sánchez-Migallón la tesis husserliana según la cual el “sujeto comunitario” poseería “las características de una auténtica persona moral. Es decir, una unidad personal que se comporta de modo paralelo a la persona singular; que posee una existencia sincrónica (en los individuos que la integran y en los que ella adquiere conciencia) y a la vez diacrónica (como sujeto desarrollándose en la historia)” (p. 204). Así, tras exponer sucintamente esta tesis, pasan, ya en el tercer epígrafe, a la pregunta por “El origen y el desarrollo moral de las comunidades nacional y universal” (pp. 212-216), para mostrar, ya en el cuarto, “El papel de la sociedad en el progreso moral del individuo” (pp. 217-223). Cualquiera de las tesis e ideas abordadas en estos epígrafes merecerían por sí mismas un detenido análisis, lo cual nos resulta aquí imposible, de modo que nos limitamos simplemente a comentar la interconexión entre ellas, tal y como la presentan los autores: “con respecto al papel de la comunidad en relación al progreso moral de las personas individuales, Husserl entiende que una función decisiva de la comunidad es proponer modelos o tipos de personas moralmente ejemplares” (p. 217). En esta cuestión profundizan Ferrer y Sánchez-Migallón en los dos penúltimos epígrafes, titulados, precisamente, “La cultura como vehículo social para las actitudes éticas” (pp. 219-223) y “La necesidad de modelos éticos en la vida social” (pp. 223-229). Finalmente, en el último epígrafe del libro, se aborda el problema del “Alcance y límites de las unidades comunitarias” (pp. 229-231). Con ello concluimos la presentación del cuerpo textual principal del libro que nos ocupa, al cual añaden los autores un interesante “Apéndice” titulado “Visión panorámica y crítica de diversas doctrinas éticas” (pp. 233-250). En él se recogen algunos textos de Husserl en los que se enfrenta a las “Diversas formas de hedonismo” (pp. 233-241), a la idea de “La ética bajo una legalidad extrínseca” (pp. 241-244), a “El empirismo extremo de Hume” (pp. 244-246) y, finalmente, a “La doctrina ética de Kant” (pp. 246-250). Con este “Apéndice”, pues, concluyen Ferrer y Sánchez-Migallón su exposición

de *La ética de Edmund Husserl*, otorgándole la última palabra al fenomenólogo e invitándonos a leer los textos originales, tarea para la cual, según mi opinión, el libro que reseñado se nos ofrece como una de las mejores propedéuticas disponibles hasta la fecha en lengua castellana.

M.^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ, *La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer en busca de la verdad*, Madrid, Dykinson, 2018, 208 pp.

Kilian Lavernia

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

klavernia@fsof.uned.es

La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer en busca de la verdad es el último libro de la profesora M^a Carmen López Sáenz, catedrática de Filosofía de la UNED. La autora, reconocida experta en la obra del pensador marburgués, propone un exhaustivo recorrido por la hermenéutica filosófica, por sus núcleos programáticos, sus conceptos y categorías centrales, así como por sus antecedentes teóricos y sus diferentes críticos. Sin embargo, la originalidad de su aproximación y el elemento distintivo de este acceso deben identificarse en el hilo conductor de la verdad. A modo de hilo de Ariadna, el libro propone una interpretación de los diferentes niveles a través de los cuales la búsqueda de la verdad en su doble dimensión teórico-práctica se convierte en una clave de bóveda irrenunciable para explicitar y articular internamente la propia filosofía gadameriana. Precisamente porque no hay en Gadamer “una teoría de la verdad, pero sí una constante referencia a ella” (p. 163), el despliegue del horizonte de la pregunta por la verdad se halla en el foco de este recomendable estudio dividido en ocho capítulos que, lejos de verse como compartimentos estancos, configuran una interpretación orgánica donde la orientación hacia la verdad hermenéutica va emergiendo una y otra vez desde el prisma abierto y dialógico del pensar gadameriano.

Por la formación fenomenológica de la autora —gran conocedora de la obra de Husserl y Merleau-Ponty— convendría destacar de entrada que el principal centro de gravedad para dialogar con la hermenéutica filosófica no es, en primera instancia, la habitual filiación heideggeriana. Obviamente no desatiende en

ningún momento la importancia del análisis de la estructura ontológica del comprender como modo originario de ser, tal como el propio filósofo marburgués reconoció en tantas ocasiones en deferencia a Heidegger. Sin embargo, la mirada de López Sáenz en el primer capítulo “La génesis de la hermenéutica filosófica” (pp. 17-47) anticipa ya, de manera programática, “la presencia de un horizonte fenomenológico” (p. 19), de ahí que priorice reevaluar sobre todo esa herencia husserliana que, partiendo de la crítica compartida al objetivismo y al psicologismo, subyace en muchos presupuestos de la filosofía gadameriana. Tal es el caso, entre otras claves, de la asunción de la *Lebenswelt* en cuanto condición de horizonte de toda experiencia (pp. 22-26), pero también la del concepto de intencionalidad, si bien en Gadamer será comprendida de forma horizónica y relacional, así como “destitución de la conciencia absoluta y como apertura al mundo” (p. 26). Así pues, más allá de sus diferencias sobre el lugar de la percepción pura, del olvido o no del cuerpo o de la centralidad del fenómeno del lenguaje, la comunión de fondo entre fenomenología husserliana y hermenéutica gadameriana se cifraría en el abordaje descriptivo (y no normativo) de esa experiencia que conduce a “la auto-presentación de las cosas mismas en su verdad, o sea en la evidencia en la que se cumple la comprensión” (p. 27). La verdad que habita en el mundo de la vida emergería en ambos casos como orientación a las cosas mismas, y no a las cosas positivizadas y absolutizadas por una lógica predicativa basada en la verdad enunciativa; en ambos casos, el carácter interrogativo de dicha orientación reflejaría ese momento dialéctico donde lo intencionado y lo dado en Husserl, o la pregunta y la respuesta en Gadamer, convergen en la convicción filosófica de que “toda comprensión proporciona a la percepción un significado que no está estrictamente contenido en ella” (p. 30). En consecuencia, la estructura de la percepción teorizada por Husserl —donde la anticipación del objeto intencional es condición de posibilidad de la aparición de este— configuraría para López Sáenz ese suelo no suficientemente explicitado sobre el que se asienta, a su vez, la descripción del comprender gadameriano en general, y, en particular, la anticipación tácita de la unidad del sentido de lo que comprendemos en virtud de toda fusión horizónica.

Concebida como una de las muchas aplicaciones de la fenomenología al presente, no puede sorprender que el segundo capítulo “Hermenéutica de la objetividad científica” (pp. 49-63) incida en qué sentido una de las dimensiones hermenéuticas de la experiencia dialéctica de la verdad, comprendida como

evidencia de un sentido que se nos abre y precede al acontecimiento en el que se nos revela el ente, se dirige contra la aspiración hegeliana de un saber absoluto y contra el metodologismo y el deductivismo imperantes en la objetividad científica. Como en Husserl, Gadamer amplía con creces ese "rechazo de la concepción dogmática de la experiencia científica que pretende ofrecer la Verdad misma" (p. 51). Ahora bien, su crítica a los límites de la ciencia moderna y sus verdades enunciativas se articulará sobre todo a partir de la superación de la diltheyana dicotomía entre explicar y comprender, no para fundamentar una metodología propia de las ciencias del espíritu, sino para superarla desde una concepción eminentemente ontológica donde la universalidad de la hermenéutica aspira a vincular la ciencia con nuestra experiencia total del mundo, inseparable esta de la situación existencial concreta (p. 53). Por todo lo dicho hasta el momento, la autora ofrece así una primera definición provisional de verdad, a partir de la cual se anticipan ya las futuras líneas de fuga a tratar: "la noción gadameriana de verdad se caracteriza por tres rasgos interconectados: su íntima relación con la comprensión, su carácter eminentemente histórico y su índole dialógica" (p. 54).

En el tercer capítulo ("Comprensión de la verdad y verdad de la comprensión"), es la noción de comprensión la que asume el rol de hilo conductor para desarrollar las conocidas nociones de interpretación (pp. 65 s.), de diálogo y de juego (pp. 67-73), así como la subsiguiente reevaluación filosófica del texto (pp. 73-78) como experiencia de finitud transformadora donde se juega la participación en una determinada tradición. O dicho con mayor rigor: el encuentro de nuestra relación interrogativa con el ser y el comprender. Fiel a su convicción, tanto platónica como husserliana, de que sólo la palabra resucitada (hablada o leída) presentifica las huellas de la vida humana alienadas por la materialidad de la escritura, esta "fenomenología de la interpretación de la experiencia y del pensar" (p. 73) se dirigiría en Gadamer hacia una orientación del texto en sentido amplio, a fin de aquilatar no sólo la convicción de que "comprender es entenderse uno con otro sobre la cosa misma" (p. 77), sino también el compromiso de búsqueda y formación activas de una verdad acordada desde nuestro presente. Tal es, por lo demás, el horizonte heurístico y regulativo de la llamada "anticipación de la perfección", que en cuanto presuposición formal que posibilita la comunicación puede ser leída también como una anticipación de la verdad en sentido transcendental distinta de aquella que, como las propuestas de Habermas o Apel

(pp. 80-83), busca subordinarse todavía a la cuestión de su validez y sus criterios y, en última instancia, a un determinado marco normativo. En este sentido, creemos con la autora que esta expectativa transcendental de la verdad supone todavía hoy una valiosa herencia kantiana para seguir pensando el proyecto (político) ilustrado desde la finitud de la comprensión misma.

El cuarto capítulo titulado "La lingüisticidad de la experiencia de la verdad" (pp. 85-108) amplía esta articulación teórica ahondando, sin embargo, en la derivada decisiva del lenguaje. Al concebirlo como *Medium* y no como mero instrumento de comunicación, la hermenéutica filosófica asume y radicaliza ciertamente la heideggeriana comprensión del lenguaje como lingüisticidad, es decir, como dimensional esencial del ser humano en la que se nos da un modo primario de experimentar el mundo. Ahora bien, dado que la comprensión óntica y ontológica del lenguaje y la universalidad de la lingüisticidad son temas gadamerianos tan conocidos como frecuentemente atacados, López Sáenz va dialogando al mismo tiempo con aquellas objeciones clásicas (absolutización del lenguaje, relativismo lingüístico, ausencia de dimensión práctica y de su función representativa, etc.) que permiten contrastar, a su vez, los pilares en los que se asienta la programática universalidad de la dimensión hermenéutica. De este modo es subrayada, por ejemplo y de manera destacada, la interrelación entre lenguaje y razón, lingüisticidad y racionalidad, que la autora considera de raigambre fenomenológica (pp. 86 s.). Tampoco debemos olvidar, asimismo, el vínculo entre lenguaje y diálogo en dirección a la verdad (pp. 95-102), pues sólo allí emerge la aprehensión del camino mismo del *logos* como "portador de la verdad" (p. 98), esto es, aquella experiencia lingüística del mundo que se realiza como "diálogo interno que somos y en el diálogo anticipado por otros" (*ibid.*). Con ello Gadamer habría ratificado el agotamiento de la primacía gnoseológica de la relación sujeto-objeto para describir, nombrar y construir el mundo, pero también habría redefinido en términos fenomenológicos la correspondencia entre palabra y cosa, así como la comprensión de la verdad como mera presencia o correspondencia con la realidad. A fin de cuentas, la dialéctica entre realidad y el lenguaje superaría definitivamente la relación representación-adequación de los signos con las cosas en favor del discurso en el que se manifiesta la cosa. En la medida en que el verdadero ser del lenguaje remite a aquel tipo de diálogo que es característico de la finitud de los seres lingüísticos, la verdad que se hace lenguaje sería siempre un "logos intersubjetivo" (p. 99) que, empoderado como sujeto auténtico del

diálogo hermenéutico, permite la experiencia de lo verdadero como experiencia de pertenencia y de participación en el lenguaje “como lugar de la mediación total de la existencia” (p. 100).

El capítulo quinto, “Razón hermenéutica” (pp. 109-124), se abre con un recordatorio muy pertinente en relación a la obra de Gadamer en particular, pero también respecto de la filosofía en general: “Investigar la verdad hermenéutica es, al mismo tiempo, estudiar qué tipo de racionalidad prevalece en ella, dado que la verdad y razón son la cara y la cruz de una misma moneda” (p. 108). Así, armada con buenos argumentos, la autora despliega, por un lado, las características reflexivas de una razón hermenéutica que es siempre histórica y autocrítica, o mejor dicho, que “vive de razones históricas que se van haciendo en el diálogo interpretativo y en la comprensión que este lleva implícita” (p. 111); por el otro, estos rasgos son vinculados con acierto a la teleología fenomenológica de la razón, ese *telos* de la racionalidad husserliano, aunque el desarrollo de ese ideal regulativo sería inseparable ya, para el filósofo marburgués, de la asunción de nuestra finitud y nuestra historicidad. En esta misma línea, los conceptos hermanados de *Bildung* (pp. 113 s.) y de *sensus communis* (p. 114) subrayan el lugar de la formación para desarrollar un tipo de autoconciencia de raigambre humanista que se eleve de la situación particular a la universalidad concreta que, al realizarse y reactivarse como fusión de horizontes, funda también un sentido para la comunidad y lo comunitario, el cual preserva las diferencias y revela nuestros límites. De ahí que el impulso ético juegue un papel central en la hermenéutica filosófica, tal como se desprende de la conocida reinterpretación gadameriana tanto de la *praxis* como de la *phronesis* aristotélica (pp. 116-122). Entendida como sabiduría práctica acerca de las acciones (políticas), esta nueva concepción de la *phronesis* conjuga lo particular (*ethos*) con lo común (*logos*) y, en cuanto virtud hermenéutica fundamental, su perfeccionamiento continúa siendo la tarea de una filosofía práctica abierta a la recta aplicación de un saber que es siempre saberse. No olvidemos, sentencia López Sáenz, “que la *phronesis* no es un saber privado, sino social y público, ya que su meta es la verdad en cuyo acontecer todos participamos” (p. 118).

“El arte como presentación de la verdad” indaga, en el sexto capítulo (pp. 125-137), en qué sentido la descripción fenomenológica del acontecimiento del arte, y la del juego como categoría clave, pueden comprenderse como aquella experiencia donde la racionalidad se manifiesta de manera privilegiada. Según la

autora, la experiencia del arte supera en Gadamer los atolladeros idealistas de la conciencia estética kantiana, así como los problemas derivados del genio y del subjetivismo del buen gusto, ofreciendo no un modelo de enjuiciamiento basado en la relación sujeto-objeto, sino “un modo de autocomprensión y una fuente de verdad” (p. 126). Ahora bien, ¿por qué es una experiencia de verdad? Por su carácter paradigmático, ejemplar, hay en la experiencia artística —que como fenómeno hermenéutico es siempre histórico— una verdad que se manifiesta en las obras y que comunica un sentir que hay que comprender en el espacio de juego que abren. En este sentido, consideramos un acierto haber puesto de relieve el vínculo entre interpretación y *mimesis* (pp. 130-133). Puesto que, para el pensador marburgués, la pregunta por la verdad del arte es una tarea hermenéutica y no una mera reconstrucción o reproducción de la génesis de una obra y de las intenciones de su autor, y por tanto toda consideración hermenéutica sobre la estética niega ya la premisa de que sea posible entender el arte exclusivamente como arte, la interpretación de las obras artísticas se sitúa siempre en un espacio de juego ya no estético, sino de orden ontológico. Lo que ahí se representa y se juega no es una simple copia de la realidad, “sino el movimiento por el que emerge la esencia de lo real, la presentación del ser, su existir” (p. 131), de ahí la reevaluación de la función cognoscitiva de la *mimesis* artística, “que no copia lo que hay, sino que hace ser” (*ibid.*).

El penúltimo y séptimo capítulo lleva por título “Historicidad de la verdad y verdad en la historia” (pp. 139-161). En él se exploran, en cuanto elementos fundantes del binomio gadameriano de historia y verdad, los conceptos de historicidad e historia efectual, así como la rehabilitación de la tradición y los prejuicios, entendidos estos últimos como aquellas “líneas orientativas que hacen posible nuestra experiencia y forman parte de todo acto de comprensión” (p. 145), es decir, como “el *a priori* de toda comprensión” (p. 147). Sólo la imbricación interna de todos estos conceptos revela en qué sentido la hermenéutica filosófica en general, y la efectualidad histórica en particular, permiten pensar nuestra relación con el pasado no como simple distancia histórica, como siempre creyó ingenuamente el historicismo, sino sobre todo como distancia temporal que permite comprender el presente y producir nuevos significados en el propio encuentro dialógico. “El tiempo, el acontecer, parece ser el único portador de la verdad” (p. 149), por eso la doble vertiente del concepto de la “conciencia de la historia efectual” (pp. 149 ss.), en cuanto conciencia de las determinaciones históricas,

por un lado, y como determinación de la conciencia por la historia, por el otro, preside la tarea práctica de asumir la verdad de lo que fue para aplicarla a lo que es. Igual que en Heidegger, pues, la verdad gadameriana sería también una forma de apertura, de ausencia desvelada, pero como acontecimiento del ser la verdad de la vida práctica en Gadamer será reinterpretada, más bien, como un acontecimiento histórico-efectual: “la efectualidad de la historia abre una verdad y nosotros la recibimos reflexiva y comprensivamente [...] la verdad es efecto de la historia y no de la subjetividad” (p. 153).

A modo de recapitulación, el último capítulo “Conclusión. La verdad hermenéutica ante sus críticas” (pp. 163-208) comienza subrayando algunos de los niveles de la verdad gadameriana desplegados a lo largo de la sólida interpretación ofrecida, ya sea contraponiéndose a la verdad científica propia del metodologismo y el deductivismo (pp. 164 s.), ya sea insistiendo en su raíz fenomenológica, es decir, en esa concepción unitaria de verdad “como evidencia de un sentido que se nos abre y precede al acontecimiento en el que se nos revela el ente” (p. 171). Por otro lado, es de agradecer que se ponga en valor la reelaboración hermenéutica de la tradición ontológica y ética de Aristóteles en relación a la verdad, en su doble e irrenunciable articulación como ser y deber ser (p. 170), pero también el recordatorio de su carácter radicalmente histórico (p. 172), teórico-práctico y objetivo-subjetivo (pp. 173 s.), entre otros aspectos reseñables. En una segunda parte del capítulo (pp. 184-191), López Sáenz termina abordando la tensión constitutiva entre verdad e interpretación, en diálogo crítico con aquella herencia nietzscheana posmoderna que postula la preeminencia constructivista de la verdad como interpretación. Frente a esta mera equivalencia, y por todos los argumentos desplegados en el libro, la postura receptiva del filósofo de Marburgo emergería por el contrario como una búsqueda hermenéutica de verdades que nos orientan; ese es, en efecto, un camino que es guiado por nuestras interpretaciones singulares y provisionales, esto es, históricamente plurales, pero nunca entendidas en términos conflictivos ni tasadas por su validez —sin duda una debilidad teórica en Gadamer que será corregida por Ricoeur—, pues en el centro del tablero siempre se halla la dinámica dialógica de la comprensión interpretativa, garante de que los horizontes verdaderos pueden armonizarse, esto es, llegar a un acuerdo intersubjetivo: “Hay una verdad hacia la que las interpretaciones se encaminan a medida que la cosa misma se va haciendo presente en el lenguaje” (p. 191).

LETICIA BASSO MONTEVERDE: *La unidad de la diferencia: acerca del acontecimiento en la obra de Heidegger*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2017

Luciano Mascaró

Universidad de Buenos Aires

lcnmascaro@hotmail.com

La unidad de la diferencia se propone un objetivo circunscripto, pero no por ello poco ambicioso, sino todo lo contrario: ofrecer una fundamentación que sostenga la idea de una continuidad en la obra de Heidegger. A pesar de la amplitud de la tarea, la obra se dirige a su objetivo sin rodeos, por medio de un plan ordenado que requiere de una serie reflexiones previas que desembocan en una lectura renovada de la trascendencia, el *a priori*, la diferencia ontológica y la conflictividad o tensión (que se detecta tanto en el Dasein como en el *Ereignis*).

La autora retoma la lectura de Von Hermann al respecto, y se embarca en un trabajo de justificación de su posición; según Leticia Basso, existe una continuidad en la obra de Heidegger desde las lecciones tempranas de Friburgo hasta los escritos más tardíos. Ahora bien, a diferencia de las aproximaciones más usuales a esta temática, el libro aporta un recorrido novedoso que, en lugar de preguntarse por la reformulación de una cierta temática puntual a lo largo de los años, busca una clave de lectura integral. Se vuelve, pues, necesario establecer un tópico central que atraviesa toda la obra de Heidegger: para la autora este tópico es la diferencia ontológica. Según su lectura, la obra de Heidegger constituye una extensa investigación, desde diversas perspectivas, acerca de la distinción ser-ente.

Para llevar a cabo el objetivo de demostrar la continuidad de la obra de Heidegger, se plantean a continuación una serie de núcleos significativos adicionales que serán rastreados a través del pensamiento de Heidegger, estos núcleos, tal

como se muestra en el desarrollo del libro, resonarán a lo largo del período analizado (1919-1939) De este modo, la autora se embarca en la difícil tarea de mostrar reduplicaciones, relaciones dialécticas, conflictos y contra-balanceos, que aparecen en todos los períodos, aunque inspeccionados por Heidegger desde perspectivas variantes. Esta variación de perspectivas coincide con el sentido de la *Kehre* que la autora explicita: el paso del pensamiento del *Dasein* al pensamiento del ser sin el ente.

Una vez que se ha determinado un tópico central, se buscan una serie de conceptos fundamentales que operarán como clave de lectura de los paralelismos entre los textos tempranos y tardíos. La primera de estas propuestas es la siguiente: El *Ereignis* tiene una estructura conflictiva (donación-sustracción), que se reduplica en una estructura dual del *Dasein* (propiedad-impropiedad). Para justificar la dualidad de la estructura del *Dasein* la autora realiza la que tal vez sea la más audaz tarea del libro (y, a mi juicio, la tarea más necesaria en el ámbito filosófico de la fenomenología hermenéutica): la recuperación del sentido de contenido del a priori, que desemboca en la configuración de la vivencia. Según esta exposición, el planteo trascendental de *Ser y tiempo*, y, sobre todo, sus interpretaciones posteriores, han priorizado el sentido formal del a priori, es decir, la actividad del *Dasein* que configura el sentido de lo donado. En la renovada (pero al mismo tiempo, sensata y anti-dogmática) lectura de la autora, existe una fase en la cual el *Dasein* es pasivo en la recepción del contenido de lo que viene a la presencia, y se pliega a este aparecer para luego, modalizarlo por medio de la dimensión siempre histórica de la comprensión. A este aspecto activo-pasivo de los mecanismos de “lo previo” del comprender la autora lo denomina la “dualidad del a priori”:

la estructura de la vivencia se va delineando gracias a la influencia de aquello que se dona en una instancia previa a su configuración modal; eso *previo* refiere al sentido de contenido que de forma pasiva el *dasein* recibe, y que potencialmente contiene todas las posibilidades a concretarse a través de la articulación y la realización fácticas” (Basso, 2017:258)

La tensión entre sentido formal y sentido de contenido se reduplica en la tensión propiedad-impropiedad del *Dasein*, lo cual, una vez más expresa una conflictividad interna a la existencia, que arraiga en la diferencia ontológica.

Esta lectura constituye una valiosa y valiente decisión interpretativa, que se volverá condición para la comprensión de las tesis posteriores que se expondrán en el libro. Una vez que se ha establecido, por un lado, una nueva forma de comprender lo trascendental, a saber, no ya como la condición de posibilidad de la experiencia, sino justamente, como la tensión entre lo dado y lo articulado; y, por otro lado, la noción de que el *a priori* tiene un carácter dual (sentido de contenido y sentido articulado), se puede avanzar al encuentro de estructuras similarmente espejadas en el, así llamado, "segundo período" del pensar de Heidegger.

La segunda parte del libro de Leticia Basso se dedica a explicitar las resonancias de las cuestiones fundamentales de los escritos tempranos (desde la clave de lectura propuesta y sólidamente justificada por la autora, y sin perder de vista el problema de la diferencia como tópico central) en las obras posteriores a la *Kehre*.

El primer paso para soldar la continuidad es mostrar que el *Ereignis*, al igual que el *Dasein*, tiene carácter trascendental (en el sentido no-tradicional ya expresado), puesto que él también constituye una tensión, esta vez, entre donación y sustracción del *Seyn*. En efecto, lo trascendental se mantiene en pie, pero de una manera des-subjetivada. En la conflictividad del *Ereignis* resuena la dualidad del *Dasein*. Según la autora, El *Ereignis* aclara la tensión que genera la diferencia en el *Dasein*.

Esta reduplicación estructural de fenómenos justifica la continuidad del pensamiento de Heidegger, a saber, la dualidad del *Dasein* (que es, al mismo tiempo, dualidad del *a priori*) y el carácter conflictivo del *Ereignis* son dos modos de análisis y exposición del problema central y aglutinante de la obra de Heidegger: la diferencia ontológica. La distinción entre ambos tratamientos se encuentra en que (tal como lo determina la autointerpretación que Heidegger hace de la *Kehre*) el primero se realiza desde la perspectiva del *Dasein*, y el segundo, desde la perspectiva del *Seyn*.

La autora establece una serie de espejamientos de las estructuras tensionales (o inter-referencias) del primer período en el segundo (si es que esta distinción resulta válida, luego de la lectura de este libro). De este modo se indica:

1) Que la fenomenología hermenéutica por medio de la cual se ejercita la analítica existencial del *Dasein* posee un correlato en una fenomenología de lo inaparente, en la perspectiva que se ocupa de pensar el *Seyn*.

2) La estructura bidimensional del *Dasein* (dualidad del *a priori*) resuena en la estructura conflictiva (donación –sustracción) del *Ereignis*

3) La trascendencia constituye un carácter presente a lo largo de toda la obra de Heidegger, pero, en las obras que se centran en el análisis del *Dasein*, esta trascendencia aparece como tensión entre lo donado y lo articulado, mientras que en el pensamiento del *Ereignis*, la trascendencia se presenta como transpropiación.

4) Las dimensiones centrales por medio de las cuales se cristaliza la diferencia son, en las obras de comienzos de siglo XX, la propiedad e impropiiedad, que respectivamente, interpretan a la existencia a partir del ente, o del sí mismo. Paralelamente, en la época del pensamiento del *Seyn*, las dos dimensiones en tensión son la apropiación y expropiación del ser.

La unidad de la diferencia es una obra audaz, y ello desde una serie de puntos de vista.

En primer lugar, se instala de lleno en el centro de una discusión tradicional acerca de la obra de Heidegger (i.e. su continuidad) y la resuelve de una manera no tradicional, trazando relaciones inesperadas pero sólidas entre la estructura del *Dasein* y del *Ereignis*. El período abarcado por el estudio es ambicioso (1919 a 1939) pero la autora logra recorrerlo con firmeza, sin abandonar la profundidad de los análisis, mostrando una gran sutileza interpretativa y un sólido manejo de los conceptos fundamentales de cada época y su articulación; una tarea nada sencilla si tenemos en cuenta que el estilo de Heidegger y su armazón conceptual se modifica notoriamente a lo largo de los años.

En segundo lugar, la autora propone una novedosa interpretación del *a priori* que provoca un rescate del *sentido de contenido* de lo donado. Esta recuperación, a mi juicio, llega como una bocanada de aire fresco a las interpretaciones que reducen la totalidad de la vivencia a una suerte de juego semiótico donde la materia ya no tiene nada para decir. La autora nos recuerda, en contra de las interpretaciones que se han vuelto casi dogmáticas, que en una fase inicial, el ente es rector en la configuración del fenómeno, y que el *Dasein*, al menos en una etapa, cumple un rol pasivo.

Cabe destacar que las renovadas lecturas de la autora no se despliegan sobre aspectos accesorios o satelitales del pensamiento de Heidegger, sino que, tal como ella misma se lo propone, la lectura se inserta justo en la que se presenta como temática central de la obra de Heidegger: la diferencia ontológica. De este

modo, la autora se diferencia de la mayor parte de las investigaciones que buscan fundamentar la unidad de la obra centrándose en la resonancia de uno u otro concepto particular. Esto significa que todo el estudio de “La unidad de la diferencia” ocurre en el núcleo de una de las áreas más arduas del pensamiento de Heidegger. Leticia Basso logra una firme y contemporánea —además de necesaria— fundamentación de la continuidad de la obra de Heidegger, al tiempo que repiensa una serie de conceptos fundamentales desde una valerosa clave de lectura. Esta obra ofrece una interpretación que no debe ser pasada por alto por ningún interesado en la fenomenología hermenéutica.

**EL PROBLEMA DE DIOS EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL.
ANGELA ALES BELLO, *Edmund Husserl. Pensar a Dios,
creer en Dios*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2016.**

Rubén Sánchez Muñoz

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

Contrario a lo que se puede pensar y creer respecto del lugar o no lugar que ocupa el problema de Dios en la fenomenología de Edmund Husserl, esto es, la idea de que este problema a Husserl no le interesaba, o que Husserl hizo epojé del tema de Dios en *Ideas I* y luego se olvidó de retomarlo, así la labor de Ángela Ales Bello ha sido la de mostrar que el filósofo moravo se interesó profundamente en la cuestión de Dios y que es un tema fundamental dentro de la fenomenología de Husserl. En efecto, la filósofa italiana ha dedicado una parte importante de su trayectoria profesional a explorar el problema de Dios en la fenomenología de Edmund Husserl. En 1985 publicó *Husserl. Sul problema di Dio* y tres décadas después la obra que ahora comentamos. Por ello, podemos decir que en el trabajo de la autora vemos cumplirse la idea misma que Husserl tenía de la fenomenología como *Arbeitsphilosophie*, esto es como una filosofía de trabajo, donde los problemas se esclarecen en la práctica concreta, en la constancia misma del trabajo y el esfuerzo. El presente trabajo es un comentario crítico a la obra de la filósofa italiana *Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios*.

Husserl mismo era consciente de las dificultades que podían tenerse a la hora de intentar comprender la fenomenología y a la hora misma de querer hacer análisis intencionales desde un enfoque fenomenológico. Ello ciertamente le generó una serie de incomprensiones y malentendidos. Estas dificultades las tenían ya sus alumnos directos, como Stein, Landgrebe, Heidegger y Fink, los integrantes del círculo de Gotinga y con mucha más razón quienes no trabajaban directamente con el fundador de la fenomenología. En la actualidad, con la publicación de sus obras completas, de la edición Husserliana, todavía seguimos cuestio-

nándonos si hemos ganado con el tiempo mayor claridad sobre lo que es la fenomenología y si hemos conseguido avanzar en la conformación de una comunidad de fenomenólogos unidos por las mismas metas y los mismos fines.

El libro de Ales Bello consta de cuatro densos capítulos. Los traductores hacen una presentación de la obra y la autora una breve y lúcida introducción. En ella podemos ver la trascendencia del tema de estudio y el vínculo generativo que tiene este tema en la filósofa. Ella reconoce que abordar el problema de Dios desde la fenomenología es un verdadero “desafío”. Si el problema de Dios es un tema marginal en la obra de Husserl, entonces ¿por qué leer los “análisis fenomenológicos de Husserl en clave teológica”? Ales Bello reconoce que el tema le interesa desde el punto de vista teórico, en primer lugar y, en segundo, le interesa las contribuciones que la fenomenología puede hacer a las ciencias humanas, es decir, a la historia, a la antropología y “a las ciencias” (p. 13). En este orden considera valioso preguntarse por la contribución de la fenomenología al tema de Dios.

A este desafío que representa el tema mismo del estudio, hay que sumarle dos cosas. 1. Que los análisis de Husserl son “difíciles” y 2. Que, por ello mismo, son lentos y, por tanto, para llegar a algún resultado es preciso hacer un “largo y tortuoso recorrido” (p. 15). La imagen que nos presenta Ales Bello de Husserl es la de un filósofo serio y comprometido, “que no quiere exponer rápido la opinión propia” y por ello “quiere seguir las vías transitables de hecho por parte del ser humano en su investigación y en su actitud teórica y práctica, con la esperanza de desvelar el sentido de la realidad” (p. 15). La autora, sin embargo, se esfuerza por hacer una presentación digamos inteligible de la fenomenología, recurriendo lo menos posible a términos técnicos, pero reconociendo la necesidad de hacerlo para ganar profundidad.

Así pues, el primer capítulo representa una valiosa introducción al pensar fenomenológico y lo intitula justamente “La fenomenología como filosofía *sui generis*”. Aquí Ales Bello expone de un modo pedagógico —bajo el entendido de una buena pedagogía— algunos conceptos básicos de la fenomenología. Ello constituye un gran reto si revisamos el gran número de introducciones a la fenomenología de las que disponemos actualmente. El valor de la presentación de Ales Bello está no solo en la claridad expositiva, sino también en no detenerse a discutir este asunto y distraerse en ello. Va, en un sentido que ya es fenomenológico, a las cosas mismas. El objetivo de la fenomenología es “captar el sentido

de la realidad", cayendo en la cuenta de que eso que llamamos real, en cualquiera de sus sentidos, es una realidad dada. La primacía del conocimiento en la descripción fenomenológica encuentra su justificación en que el conocimiento se convierte en el instrumento que nos permite "comprender cómo están hechas las cosas" (p. 20). Pero el conocimiento está a su vez fundado en las operaciones de la subjetividad. Husserl se da cuenta que en las matemáticas —y en cualquier otra rama del saber— es preciso "retroceder a las operaciones que lo constituyen". El terreno o región donde se constituyen las distintas realidades que aparecen, ese es el terreno de la fenomenología, la nueva esfera de ser. Así que, a la altura de 1907 Husserl ya tiene una determinada armazón conceptual que le permiten hablar de la fenomenología entendida como "una reflexión-descripción de los fenómenos que se presentan a la subjetividad humana, y por sobre todo, de los fenómenos constituidos por los actos de conciencia" (p. 21). A juicio de Ales Bello, Husserl combina en sus descripciones dos tipos de investigación: "la del arqueólogo y la del explorador" (p. 21).

En efecto, Husserl ensayó varias vías de acceso a la conciencia a través de las vías de la reducción. La reducción —que es uno de los conceptos fundamentales de la fenomenología y uno también de los más problemáticos— tiene el siguiente sentido según Ales Bello: "el término reducción tiene el sentido de lo que es superfluo para alcanzar, precisamente, la meta. Y mientras se recorre el camino muchas cosas se ponen a un lado, la eliminación no es destrucción, sino un apartamiento y una no utilización" (p. 22). Husserl tiene la intención de devolverle a la filosofía su carácter científico, pero para hacerlo debe poner entre paréntesis el sentido de lo "científico" entendido desde un enfoque positivista. Por ello la intuición ocupa un lugar importante, en especial como intuición eidética, porque las ideas o esencias de las que habla la fenomenología no son ideas o esencias en sentido metafísico sino "en sentido lógico-gnoseológico" (p. 23). Por esta razón, en el principio de todos los principios, Husserl invita a atenernos a lo dado en la intuición y nada más. La epojé tiene como propósito justamente no dar por hecho la existencia del mundo espacio-temporal, sino más bien atenernos a lo dado en la experiencia vivida o en los "actos vividos conscientemente a fin de captar su sentido" (p. 25). El objetivo de la reducción sería pues, acceder al terreno de la subjetividad trascendental, para la cual el filósofo moravo ensayó varias vías. Lo importante de las vías de la reducción para acceder a la subjetividad trascendental es que cada una de ellas "desemboca en una serie de

observaciones en torno al problema “metafísico”... que se refiere a la realidad última, la divina” (p. 29).

Husserl asume que para cada objeto constituido existe una serie o tipología de actos de conciencia en los cuales el objeto se constituye, por ello, el estudio del problema de Dios debe considerar el método para llegar a las vivencias y luego “entender cómo se configura esa realidad” (p. 29). Se debe considerar además que si bien “el ser como realidad y el ser como conciencia son correlatos... son distintos”.

De especial importancia resultan las reflexiones de Ales Bello sobre el valor de la fenomenología para las ciencias humanas, en especial para la antropología. Sobre este asunto la autora esclarece algunos de los principales problemas de la compleja relación entre fenomenología y antropología al final del primer capítulo.

El segundo capítulo lo dedica Ales Bello al análisis de “La cuestión de Dios como cuestión filosófica”. En él explora varias vías que conducen hacia Dios, tales como la vía objetiva, la vía subjetiva, la vía intersubjetiva, la vía hacia Dios a través de la hylética, así como la teleología y la ética. Ales Bello muestra cómo en el filósofo moravo se hallan contenidos los grandes temas y problemas de la metafísica occidental, a saber: yo, mundo y Dios (p. 48). Desde la vía objetiva, Ales Bello subraya la importancia de la teleología y lo importante que es para Husserl el hecho de que el mundo “está ordenado” según una racionalidad que “demuestra poseer un fin” (pp. 48 s). La respuesta de Husserl, y la cual recupera la autora, es que “el pasaje a la conciencia pura, efectuada con el método trascendental, conduce inevitablemente a preguntarse, más bien, cuál es el fundamento de la actualidad que brota ahora de la correspondiente conciencia constitutiva” (cit. p. 49). Husserl busca el fundamento racional de esta actualidad y ello lo conduce a Dios entendido como trascendencia, una trascendencia que es distinta de la trascendencia del mundo. Ahora bien, la vía subjetiva que lleva a Dios y que está presente en Husserl, puede encontrarse en la historia de la filosofía en autores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz o Kant (p. 50). La vía subjetiva hacia Dios profundiza en el principio teleológico desde el interior de la vida de conciencia. Husserl busca en la conciencia esos “otros modos de anunciarse de la trascendencia” (p. 52). Para describir esta experiencia *sui generis* Husserl “exhorta a concentrarse en los actos de conciencia vividos” (p. 54). Cabe decir que en este apartado Ales Bello realiza una comparación entre

Husserl y san Anselmo que posee dentro del trabajo, a nuestro juicio, un alto valor.

Pues bien, la tercera vía hacia Dios es la vía intersubjetiva. Aquí la autora muestra lo importante que es la "constatación del cuerpo extraño a partir del cuerpo ajeno" y el importante lugar que juega en ello la empatía. Lo que tenemos es el descubrimiento de una comunidad intersubjetiva de mónadas que de alguna manera se encuentran entrelazadas. La meditación sobre la conciencia extraña conduce a Husserl a "la conciencia omnicomprensiva divina" o a la cuestión por la "mónada suprema" (p. 64). Dios sería pensado por Husserl en el sentido de una "conciencia que comprende en sí todo, como conciencia de todo" o también como "conciencia omnienglobante" (pp. 66 s.). Así, en palabras de la autora, "el cotejo con Dios es interesante, pues indica, en primer lugar, que el ser humano conoce los límites experienciales propios porque tiene la capacidad de confrontarse con una realidad perfecta que lo supera" (p. 68). En este tenor, Ales Bello recurre a la noción de mónada que Husserl toma prestada de Leibniz y muestra el paso de la mónada a la Mónada Suprema. A diferencia de Leibniz, Husserl considera que las mónadas tienen ventanas y, de este modo, en los años 20's la intersubjetividad en Husserl se convierte en intermonacidad (p. 69). El trabajo de Ales Bello nos introduce en esta relación estrecha que hay entre Husserl y Leibniz y sienta bases sólidas de un estudio comparativo entre ambos. Pues bien, el problema de Dios en Husserl tiene un vínculo directo con la metafísica. Así como Dios, otros temas tales como el nacimiento, la muerte, el sueño sin sueños, el inconsciente y la muerte, son problemas límite. La cercanía entre Husserl y Leibniz o si se prefiere los paralelismos entre ambos se deja ver de manera muy profunda en estas cuestiones. Husserl parece aceptar, al igual que Leibniz, que toda la realidad está constituida por mónadas que se encuentran en "niveles diferentes". En el aparecer y desaparecer de las mónadas lo que tendríamos es una "fuerza originaria" que, a decir de Husserl, permite un "desarrollo ascendente". Se trata de un desarrollo que tiene como fin o telos "la razón y la forma de la perfección" (p. 78). Para Husserl, la racionalidad es "la capacidad de fijarse metas válidas y de perseguirlas en la correlación entre el momento teórico que las pone en evidencia y el momento práctico que las actualiza" (p. 78).

Una cuarta vía que conduce a Dios es la hylética. Sobresale en esta línea el lugar importante que ocupa el cuerpo (Leib). Lo relevante del cuerpo viviente como contenido hylético o material, está en que a pesar de que "el universo

hylético es un universo no egológico”, en él se da un nexo con las afecciones. En los sentimientos sensibles, en las sensaciones de placer y dolor, bienestar o malestar corporal, en todo “el yo está siempre presente como el lugar de las afecciones y siempre está activo” (p. 81). La conciencia, pues, está ligada a su base hylética. En este nexo puede rastrearse un sentido teleológico. Comentemos brevemente cómo se da esto. Dice Ales Bello que “la hyle es la materia a la cual la nóesis da un significado, y se torna así materia para ulteriores operaciones, por ejemplo: el agrado que produce la visión de un color me impulsa a elegir ese color, a valorarlo positivamente y así se torna “materia” de un juicio” (p. 89). Husserl se encuentra ante el hecho de que en el mundo “nada es casual” y que “es necesario rastrear desde las dimensiones más profundas una “teleología”, una finalidad, y por ende la remisión a una “facticidad originaria” puede comprenderse hasta el fondo si se constata que ella tiene su fundamento en Dios” (p. 92).

La última vía que Ales Bello expone es la vía ética. En ella la finalidad adquiere un valor moral. La reflexión sobre los valores adquiere sentido en esta vía, porque están en relación con la subjetividad humana y, en especial, con la vida en comunidad de las personas. La comunidad, como forma de asociación humana, ocupa un lugar central dentro de la fenomenología de Husserl. El filósofo confía en que “la humanidad llegaría a madurar éticamente mediante normas ideales”. El despliegue de la razón en la historia alcanza un sentido práctico que involucra a la ética y a la cultura cuando es formulada desde la vida comunitaria. La ética de Husserl tiene en cuenta el lugar que ocupa la vida afectiva de las personas en sus relaciones interpersonales y con el mundo circundante. Tiene en consideración el amor, porque este sentimiento “determina para quien lo siente un deber respecto de la persona amada” (p. 94). En el amor se anuncia una llamada interior hacia un deber absoluto. Este deber absoluto “está enlazado con la acción de valorar” (p. 95). La presencia de fines en el mundo y la libertad del hombre para realizarlos anuncia que “un Dios gobierna el mundo”.

La segunda parte del libro trata del tema “Creer en Dios” y lo conforman los capítulos III y IV. El capítulo III es una “Aproximación fenomenológica al tema de la religión” y en él, Ales Bello rastrea aquellos pasajes de la obra de Husserl en los cuales el filósofo moravo se refiere al modo de anunciarse de las trascendencias y del sentido de la conciencia religiosa. Desde el punto de vista de la fenomenología, la donación originaria de la experiencia de Dios encuentra una

fundamentación racional. “La conciencia sabe y es religiosa en el sentido de que tal conciencia es la conciencia de la presencia de Dios y a la vez de su no reducibilidad a la conciencia misma, por ello su presentarse como “Otro” se basa en el reconocimiento de su presencia-ausencia” (p. 102). Ales Bello resalta tres aspectos de la experiencia religiosa: 1. “se da de manera inmediata e intuitiva”; 2. “es relativa a algo «potente» y «unitario»” y 3. “la reflexión teórica sigue y explicita el contenido de dicha experiencia” (p. 103). Del tercer aspecto se sigue que “el creer en Dios precede de hecho al pensar en Dios” (p. 103).

Al cuestionar la autora la posibilidad de una vía mística del conocimiento de Dios en Husserl, recurre a un texto de Herda Walther publicado en 1923. Se refiere a la fenomenología de la mística. Sobre este trabajo Walther recibió una carta de Husserl de siete páginas. Ales Bello se pregunta si en esa carta podemos encontrar vestigios sobre la postura de Husserl respecto de la experiencia mística. En todo caso su postura se enfoca más hacia el trabajo de la filósofa para sostener que, si bien Husserl no excluye la experiencia mística como posibilidad, “no está dispuesto a incluirla en sus investigaciones” (p. 107).

Investigaciones fenomenológicas recientes sobre ética y cultura han puesto en evidencia la importancia que tenía para Husserl la figura de Cristo y la presencia del cristianismo en la historia de la humanidad. En este capítulo Ales Bello dedica un profundo análisis a los temas de la conversión, el lugar del cristianismo en la historia de las religiones, Cristo como fuente de amor ético y, finalmente, las relaciones entre teología y fe. Nos recuerda que hacia 1882 Husserl se sintió atraído por la figura de Cristo tras la lectura del Nuevo Testamento y que entró en la comunidad cristiana luterana de Viena. Husserl centra su mirada en la relación que tiene la conversión en la vida de un hombre y la búsqueda de la verdad y se pregunta: “¿De qué modo satisface Cristo una exigencia de fe pero colma también la aspiración profunda de búsqueda intelectual de la verdad?” (p. 109).

Lo que impresiona a Husserl del cristianismo —de acuerdo con Ales Bello— es su universalidad en comparación con otras religiones. Esta aspiración de universalidad la encuentra Husserl dentro de la civilización occidental tanto en la filosofía como en la religión cristiana. Al preguntarse Ales Bello por qué Husserl se convirtió al cristianismo, da un argumento que está en favor de la ética. La ética para Husserl “está fuertemente vinculada a valores y normas universales, pero estas deben ser elegidas y aceptadas libremente. Le parece que el cristianismo tiene en sí tal apertura contenida precisamente en el mensaje de Cristo”

(p. 112). En efecto, la figura de Cristo aparece como fuente de amor ético, como el "prototipo del amor ético" y la expresión más alta del amor es el amor por el enemigo. El amor auténtico busca el bien para los otros sin excluir a los extraños y a los enemigos. Por ello Ales Bello enfatiza que, para Husserl, "el amor a Cristo supera la dicotomía amigo-enemigo, supera los vínculos étnicos, las afinidades espontáneas o las elecciones ideológicas, se expande hasta abarcar la humanidad entera" (p. 116). Muestra también el sentido de la teología natural o racional como vía no confesional hacia Dios, que es la vía que sigue Husserl y desde la cual emanan estas reflexiones. En su obra podemos constatar, en efecto, esta conexión que hay entre religión, ética y metafísica, las cuales vienen de la mano de esta búsqueda de un saber universal.

El capítulo final trata de "La religión como objeto de análisis fenomenológico". En él, Ales Bello muestra la concordancia que hay entre el método fenomenológico y la profundidad y amplitud que llega a tener el tema de la religión en la obra de Husserl. La fenomenología "excava en la interioridad humana" y además "examina las expresiones y configuraciones humanas de esa experiencia" (p. 123). Sobre ello la autora resalta las cartas de Husserl con Erich Przywara y Rudolf Otto. Aunque Husserl se propone describir el fenómeno religioso desde el ámbito de la conciencia, excavando en las profundidades de la subjetividad humana, se topa aquí con las "cuestiones últimas" propias de la metafísica. Sostiene que "sólo comprendiendo la naturaleza de la conciencia trascendental se puede comprender la trascendencia de Dios" (p. 124). Así que, con la ayuda de la fenomenología los problemas ético-religiosos podrían esclarecer su sentido y validez de ser. Para mostrar lo que allí se afirma, Ales Bello realiza una breve pero profunda descripción del fenómeno religioso y presenta las líneas generales de una arqueología fenomenológica de lo sagrado.

En el primer punto, la autora resalta la importancia de la fenomenología de la religión de G. van der Leeuw al identificar un núcleo que es común a todas las religiones. Van der Leeuw busca las "características esenciales" del fenómeno religioso y encuentra un "núcleo fundamental de la existencia humana en la apertura religiosa" (p. 127). En su búsqueda de la potencia, el ser humano se encuentra con una Potencia "que colma la espera". Esta búsqueda conduce al encuentro con algo o Alguien "que es esencialmente extraño, o sea, que no depende de su deseo o de su intelecto como presencia evidente y, en consecuencia, veritativa, que en todo caso siente profundamente aún si no lo quiere ver y no lo

quiere aceptar” y añade, allí mismo, que “Nos hallamos en la línea de la verticalidad” (p. 128). Ales Bello insiste que se trata de la experiencia religiosa *quoad nos* y afirma que lo sagrado “es una presencia cuyo núcleo es hylético” (p. 131). Por ser así, en la experiencia religiosa en su sentido hylético se puede ver la centralidad que ocupa el cuerpo. Ello es así debido a que “las vivencias elementales están ligadas a las estructuras cinestésicas, o sea, a los movimientos de la corporalidad y, en consecuencia, a tal punto connotadas por la *hyle* cinestésica, que todo es movimiento, acción” (p. 130).

En las últimas páginas, siguiendo a Husserl, Ales Bello habla de una “Arqueología fenomenológica”. De acuerdo con ello, el trabajo de la fenomenología sería un trabajo de excavación. La pregunta retrospectiva que busca el sentido de algo conduciría a las fuentes últimas y por ello mismo a los *Archai*. Por esta razón, la fenomenología permite tener acceso a las experiencias originarias del fenómeno religioso. La arqueología fenomenológica se propondría excavar en las diversas manifestaciones culturales del fenómeno religioso en el mundo de la vida propio de las culturas, reduciendo el fenómeno a la “esfera de las vivencias” (p. 136).

Luego de ello, Ales Bello presenta un valioso ejercicio donde expone algunos ejemplos de excavación fenomenológica. Decimos que este ejercicio es valioso a razón de que la aplicación de la propuesta a casos concretos nos enseña a poner en práctica el método. En muchas investigaciones fenomenológicas —incluidas las del propio Husserl— se echa de menos los ejemplos concretos. Así que, la aproximación que hace la filósofa a la antropología cultural y a la historia de las mitologías, nos permite apreciar el valor de los informes de los antropólogos culturales y el análisis de los signos que aparecen en sus descripciones. En efecto, Ales Bello resalta la importancia de los trabajos de Lévy-Bruhl, Claude Lévy-Strauss y T.G.H Strehlow y abre líneas de trabajo hacia una arqueología fenomenológica que se extiende por los terrenos de la antropología cultural.